

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Departamento de Filosofía I (Metafísica y Teoría del Conocimiento)



**LA ONTOLOGÍA DE LA HISTORIA DE
NIETZSCHE.**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

David Puche Díaz

Bajo la dirección del doctor

J. M. Navarro Cordón

Madrid, 2010

ISBN: 978-84-693-6337-9

© David Puche Díaz, 2010

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA

**LA ONTOLOGÍA DE LA HISTORIA DE
NIETZSCHE**

DAVID PUCHE DÍAZ

TESIS DOCTORAL DIRIGIDA POR
J. M. NAVARRO CORDÓN

2009

LA ONTOLOGÍA DE LA HISTORIA DE NIETZSCHE
DAVID PUCHE DÍAZ

**LA ONTOLOGÍA DE LA HISTORIA DE
NIETZSCHE
DAVID PUCHE DÍAZ**

Tesis doctoral dirigida por J. M. Navarro Cordón

Universidad Complutense de Madrid
Facultad de Filosofía
Departamento de Filosofía I

2009

*Esta investigación fue iniciada gracias a una beca de Formación
de Profesorado Universitario concedida por el M.E.C. en 2003*

«¡Cuándo iremos, más allá de montes y playas,
a saludar el nacimiento del nuevo trabajo,
de la nueva sabiduría, la huida de los tiranos
y de los demonios, el fin de la superstición,
a adorar –los primeros– la Navidad en la tierra! [...]»
El combate espiritual es tan brutal como
la batalla de los hombres; pero la visión
de la justicia es el exclusivo placer de Dios». –A. Rimbaud, *Una temporada en el infierno*.

«Esperamos que otros tiempos hayan sido
y vuelvan a ser mejores, más ricos,
más amplios, más profundos». –Hermann Hesse, *El lobo estepario*.

ÍNDICE

La ontología de la historia de Nietzsche

	pág.
Nota sobre las citas	6
INTRODUCCIÓN: Justificación y planteamiento de la investigación	8
SECCIÓN PRIMERA:	
EL PROBLEMA DE LA CULTURA Y LA HISTORICIDAD HUMANA	27
Primera parte: El análisis nietzscheano de la cultura	28
§ 1. El nihilismo y el final de la historia	28
§ 2. Concepto y fines de la cultura	45
§ 3. Naturaleza y cultura. El papel del genio en la obra temprana	56
Segunda parte: Tránsito de la crítica de la cultura a la ontología	70
§ 4. La constitución ontológica del hombre como historicidad	70
4.1. Análisis del concepto de “ahistórico”	71
4.2. Lo <i>nuevo</i> y la cuestión de la autoconciencia histórica	78
§ 5. La “ontología histórica” de Nietzsche y la continuidad de su pensamiento	92
SECCIÓN SEGUNDA:	
LA ONTOLOGÍA NIETZSCHEANA: MUNDO, TIEMPO Y LIBERTAD	110
Primera parte: El “nuevo modo de pensar” nietzscheano	111
§ 6. El mundo como apariencia	111
§ 7. La orientación del pensamiento nietzscheano	121
§ 8. La voluntad de poder como dominio y como liberación	135
Segunda parte: El problema de la libertad	151
§ 9. El pensamiento del eterno retorno	151
9.1. La experiencia dionisiaca	154
9.2. El eterno retorno: tiempo y libertad	167
a) Sentido del devenir	167
b) Temporalidad y posibilidad	172
§ 10. Libertad y tragedia	182
SECCIÓN TERCERA:	
LA RECONSTRUCCIÓN NIETZSCHEANA DE LO POLÍTICO	195
Primera parte: El análisis nietzscheano de lo político	196
§ 11. Individuo y colectivo. Aproximación al concepto de “político” en Nietzsche	196
§ 12. Determinaciones históricas de lo político	208
Segunda parte: La propuesta política de Nietzsche y su fundamento ontológico	225
§ 13. La “gran política” como final de la historia habida	225
§ 14. La cuestión del superhombre y la construcción estética de lo político	239
14.1. Dioniso y Apolo, o lo sagrado y la historia	241
14.2. La genealogía frente a la sabiduría dionisiaca: el concepto de “naturaleza humana”	248
14.3. El superhombre como superación del nihilismo	256
a) Tipología del ser humano	258
b) Determinación del concepto de “superhombre”	268
§ 15. Apéndice a la Sección tercera: El superhombre, la política y la naturaleza	285
CONCLUSIONES: El nuevo comienzo de la <i>historia</i> como final de <i>la</i> Historia	301
BIBLIOGRAFÍA MANEJADA	320

Nota sobre las citas

Los textos de Nietzsche citados a lo largo de este trabajo están tomados íntegramente de la *Kritische Studienausgabe* (de ahora en adelante, *KSA*), edición crítica preparada por G. Colli y M. Montinari. Puntualmente, sin embargo, serán también mencionadas, de los mismos editores, la *Kritische Gesamtausgabe (KGW)* y la *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe (KSB)*.

Tanto las referencias al texto de Nietzsche como las citas del mismo, que por lo general irán en el propio cuerpo del trabajo, tendrán el formato siguiente: se indicará el título de la obra (siguiendo las abreviaturas consignadas a continuación) y el número del párrafo citado en cada caso. Se indicará también el título, o el número en romanos, de la sección de la obra citada, en caso de que la numeración de los párrafos comience de nuevo al pasar de una a otra. Así, por ejemplo: «*FW* 152», «*GM* III 9» o «Z, “*Von den drei Verwandlungen*”». Cuando se considere oportuno, se citará el volumen de la *KSA* y la página correspondientes. Lo mismo vale para la *KGW*, de la que se darán sección, volumen y página. En el caso de la *KSB* se indicará el volumen y el número de la carta citada.

Los fragmentos póstumos se citan según el formato establecido por los editores. Éste sigue el esquema: *Nachlass*, año(s), volumen de la *KSA*, número del fragmento. Se añadirá número de página o no según convenga (por ejemplo, en fragmentos de una extensión considerable). Así, tendríamos: «*Nachlass* 1884-1885, *KSA* 11, 26 [146]».

La traducción de los textos de Nietzsche es siempre propia, sin que ello impida acudir en algunos casos a la ya clásica de A. Sánchez Pascual, en Alianza Editorial, u otras disponibles, para su cotejo. Los términos de difícil traducción se indican entre corchetes acompañando al término castellano. En cuanto a la bibliografía adicional, será citada del modo habitual, normalmente en notas al pie, siguiendo las traducciones existentes en castellano; en caso de no haberlas, se citarán las ediciones originales.

Abreviaturas de las obras de Nietzsche citadas:

<i>AC</i>	<i>Der Antichrist</i>
<i>BA</i>	<i>Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten</i>
<i>CV</i>	<i>Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern</i>
<i>DD</i>	<i>Dionysos-Dithyramben</i>
<i>DW</i>	<i>Die dionysische Weltanschauung</i>
<i>EH</i>	<i>Ecce homo</i>
<i>FW</i>	<i>Die fröhliche Wissenschaft</i>
<i>GD</i>	<i>Götzen-Dämmerung</i>
<i>GM</i>	<i>Zur Genealogie der Moral</i>
<i>GMD</i>	<i>Das griechische Musikdrama</i>
<i>GT</i>	<i>Die Geburt der Tragödie</i>
<i>JGB</i>	<i>Jenseits von Gut und Böse</i>
<i>M</i>	<i>Morgenröthe</i>
<i>MA</i>	<i>Menschliches, Allzumenschliches</i>
<i>NW</i>	<i>Nietzsche contra Wagner</i>
<i>PHG</i>	<i>Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen</i>
<i>ST</i>	<i>Sokrates und die Tragödie</i>
<i>UB</i>	<i>Unzeitgemäße Betrachtungen</i>
<i>VM</i>	<i>Vermischte Meinungen und Sprüche</i>
<i>WA</i>	<i>Der Fall Wagner</i>
<i>WL</i>	<i>Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne</i>
<i>WS</i>	<i>Der Wanderer und sein Schatten</i>
<i>Z</i>	<i>Also sprach Zarathustra</i>

Introducción

JUSTIFICACIÓN Y PLANTEAMIENTO DE LA INVESTIGACIÓN

Las dos citas que encabezan este trabajo pretenden dar una primera indicación sobre la línea del mismo. De algún modo se ha de comenzar la presentación de una investigación como la que sigue, aunque se haga muy difícil explicar el propósito de un trabajo que, a lo largo de varios años, termina por desbordar al autor y que, finalmente, poco tiene que ver con su idea inicial. Pero quizá sea imprescindible dejarse llevar por el “asunto del pensar” para poder llegar a alguna parte. En la medida en que esta investigación recoge una multiplicidad de temas –lo cual tal vez sea un primer alegato en contra de un texto que pretende ser una tesis doctoral–, cuyo engarce trato de señalar a continuación, permítaseme que comience alejándome por un momento de ella. Intentaremos así tomar la distancia necesaria para verla en su conjunto.

Partamos de lo siguiente: la “*Weltanschauung* occidental” ya no existe, si es que alguna vez la hubo; éste es el efecto principal que ha tenido ese proceso que acompaña a occidente en cuanto tal, desde sus orígenes hasta hoy, y al que podemos llamar, como concepto intelectual, no meramente histórico, “Ilustración”: la des-absolutización y el descentramiento de toda imagen imperante del mundo; la aparición, por tanto, de un discurso racional que pretende hacerse cargo de ese colapso para reinstaurar de algún modo un orden que estaría perdido de antemano. Este fenómeno, que se consume en la modernidad, es el que está detrás de las diferentes descripciones de la misma que ofrecen, por citar sólo a algunos autores especialmente señalados, Weber, Heidegger o Habermas. Ello no quiere decir, por supuesto, que ya no haya “ideologías” o diversas “formas de entender el mundo”; que ya todo sea puro conocimiento objetivo de la realidad. Sino, más bien, el descubrimiento de que el tejido de nuestra realidad se compone de *múltiples* narraciones¹ –a las cuales el propio discurso teórico, al que siempre se ha privilegiado en occidente, ha de hacer justicia–, como ha señalado Lyotard², y antes de él Adorno y Horkheimer, y aún antes de ellos un autor como el que nos ocupa, Nietzsche. Entre los factores que caracterizan la modernidad el esencial sería, entendido ontológicamente, la *secularización*, la eliminación de todo absoluto en el centro de la reflexión.

¹ Sin que haya un relato privilegiado que las englobe, la metanarración que establecería el sentido general y la ordenación de los restantes discursos: el papel que, en diferentes momentos de nuestra historia, han representado la metafísica, la teología o la historia universal.

² «Estos relatos no son mitos en el sentido de fábulas (incluso el relato cristiano). Es cierto que, igual que los mitos, su finalidad es legitimar las instituciones y las prácticas sociales y políticas, las legislaciones, las éticas, las maneras de pensar. Pero, a diferencia de los mitos, estos relatos no buscan la referida legitimidad en un acto originario fundacional, sino en un futuro que se ha de producir, es decir, en una Idea a realizar. Esta Idea (de libertad, de “luz”, de socialismo, etc.) posee un valor legitimante porque es universal. Como tal, orienta todas las realidades humanas, da a la modernidad su modo característico: el *proyecto*, ese proyecto que Habermas considera aún inacabado y que debe ser retomado, renovado». Cf. LYOTARD, J.-F.; *La posmodernidad*, pág. 30.

Esa fragmentación de la *Weltanschauung* otrora única, en la que consistiría fundamentalmente la Ilustración, y que ha radicalizado en los últimos tiempos el llamado pensamiento posmoderno (una forma extrema de Ilustración que quiere ser consecuente hasta sus últimas consecuencias, no dando por cerrado el proceso reconstructivo del tejido sociocultural y político a la altura de ciertos intereses de clase, sino yendo hasta el final³), no deja de ser imprescindible en una sociedad que quiere reconocerse racional, justa y libre. Sus beneficios son inestimables, y no podemos renunciar a ellos. Ahora bien, el problema que aparece en inextricable relación con ella no es pequeño –y no otro es el tema central de toda genuina filosofía desde el siglo XIX hasta ahora, cuyo alcance no ha dejado de mostrarse cada vez de mayor envergadura para el observador atento–: aunque la cultura occidental en cuanto tal se erige sobre lo constitutivamente ausente, como Nietzsche supo ver⁴, esa fragmentación y multiplicación de los *lógoi* que la componen ha terminado por hacer que *ya no haya tal cultura*: no está nada claro, en efecto, qué significa “occidente”, es decir, quiénes o qué somos; y muchos problemas sociopolíticos que hoy nos asaltan son prueba de ello. Si occidente siempre fue el lugar de la fuga del sentido⁵, parece hoy que la fuerza que siempre había pretendido recuperarlo (esa que sustituía el *múthos* por el *lógos*) ha perdido toda su tensión. El cosmopolitismo, en efecto, expande sus irrenunciables ideales, pero a costa de nivelar, de desbistar la propia cultura que lo concibió; al precio de que al final se olvide la razón de ser misma del cosmopolitismo⁶. La sociedad justa, libre y racional tiene por condición de su realización una serie de factores que al final amenazan con hacer olvidar aquella voluntad que movía a ella. Nuestra cultura y sus propias producciones van alejándose lenta pero inexorablemente, y cada vez se

³ La posmodernidad, dice Lyotard, «no es el fin del modernismo [sic] sino su estado naciente, y este estado es constante» (ibid., pág. 23). Vattimo, que habla de “pensamiento débil”, afirma que esta expresión «constituye, sin ninguna duda, una metáfora y una cierta paradoja. Pero en ningún caso podrá transformarse en la sigla emblemática de una nueva filosofía. Se trata de una manera de hablar provisional, e incluso, tal vez, contradictoria, pero que señala un camino, una dirección posible: un sendero que se separa del que sigue la razón-dominio –traducida y camuflada de mil modos diversos–, pero sabiendo al mismo tiempo que un adiós definitivo a esa razón es absolutamente imposible». Cf. VATTIMO, G., y ROVATTI, P. A.; Advertencia preliminar a VV. AA.; *El pensamiento débil*, pág. 16.

⁴ «Nietzsche conoció, hasta la locura (y tal vez Hegel antes que él) la postración y el extravío que embarga a la reflexión que no refleja, en todas sus proyecciones (Verdad, Bondad, Valor, Humanidad...), más que el destello vacío de la propia proyección. Un acontecimiento del que no es posible regresar sin un estremecimiento tan profundo que impide todo retorno a lo que lo precedía. La época de Nietzsche es la época en que todos los proyectos de Humanidad acaban por reconocerse bajo el signo del “nihilismo”, es decir, como consagrados de entrada y por esencia al agotamiento de su significación». Cf. NANCY, J.-L.; *El olvido de la filosofía*, pág. 48. El sentido no sería, en palabras de Adorno, más que el «refugio de la teología en decadencia». Cf. ADORNO, Th. W.; *Teoría estética*, pág. 206.

⁵ La llegada de occidente, nos dice Nancy, «consistió en significar que lo “anterior” se había perdido, que lo “anterior” era el sentido perdido (Egipto, los dioses, Homero, Solón...) y que el proceso de significación se inauguraba a partir de esta pérdida [...]. El *lógos* llegado a sus fines ha cercado el espacio general de la significación al anillar la historia del nihilismo. Pero esto mismo, este cumplimiento, no tiene nada de nihilista en sí. El nihilismo consiste en que la significación se escapa infinitamente de sí misma. Pero el cumplimiento, como tal, cumple el sentido de la significación, todo el sentido significable del *lógos*. Sin este cumplimiento, Occidente no habría tenido lugar». Cf. NANCY, J.-L.; op. cit., pág. 51.

⁶ Tal vez porque lo que hay no es cosmopolitismo (ciudadanía universal), sino únicamente el triunfo del capitalismo (mercado universal). Como dice Lyotard, «la victoria de la tecnociencia capitalista sobre los demás candidatos a la finalidad universal de la historia humana es otra manera de destruir el proyecto moderno que, a su vez, simula que ha de realizarlo». Esa dominación «no viene acompañada de una mayor libertad», sino que, más bien, «acelera el proceso de deslegitimación» (cf. LYOTARD, J.-F.; op. cit., pág. 30). Nietzsche, por otra parte, no señala al capitalismo –y a la tecnociencia asociada a él– como la única ni la esencial fuente del problema. La localiza en la caducidad misma del proyecto occidental, no en una desviación de éste que pudiera restablecerse.

reconocen menos entre sí; las diferentes expresiones culturales, sociales, etc., parecen no responder en absoluto al marco que las genera, y de ahí la creciente sensación de ausencia de sentido. Nuestra cultura produce, crea de continuo, se expande, pero no está claro para qué ni en qué dirección⁷. Esa falta de proyecto de la que hablábamos parece tener entre sus más destacados síntomas una palpable *improductividad cultural*⁸. Ahora bien, ¿qué es occidente en ausencia de ese proyecto que parece haberse agotado, máxime desde el momento en que formalmente todo (en el plano social, cultural e institucional) está estructurado de cara a él? Esto, que puede parecer un problema reservado a las disquisiciones de ciertas élites intelectuales, se refleja hasta en los últimos sectores de la vida. La desorientación y el hastío crecen, y con ellos el peligro, en todos los sentidos.

Las culturas con una proyección del mundo bastante más coherente y unitaria (aunque nunca única, como los ideólogos del neoliberalismo y del “choque de civilizaciones” quieren hacernos ver) se muestran en muchos casos, por ello, bastante más productivas culturalmente, a pesar de la represión –¿o gracias a ella, como en el occidente de los tiempos de la censura religiosa, primero, o política después, y ello a ambos lados del Telón de acero?– existente en muchos de ellos. Esto se aprecia sobre todo en el arte, verdadera superficie de la cultura, en la que todo cambio se aprecia antes que en las capas más interiores. El espíritu siempre sabe burlar los límites que se le imponen... pero tiene que haber espíritu. Ése es el problema de occidente: ¿qué queda de tal espíritu? ¿Hay, por lo menos, una cierta unidad de nuestra cultura? ¿Existe algún tipo de proyecto que involucre al occidente entero, al margen de los conceptos ya meramente retóricos de la “razón” y la “justicia”, tan gastados ideológicamente que no sabemos qué pueden significar? ¿*Qué nos cabe esperar* –cabe decir, recuperando la tercera pregunta kantiana, pero esta vez...– *de nuestra cultura*? Ésta es la pregunta principal que se hace Nietzsche, como tratarán de mostrar las páginas siguientes. Ahora bien, esta investigación no se quedará por ello circunscrita a los límites de la crítica cultural, sino que toda esta problemática movilizará los temas centrales de la reflexión ontológica y, sobre ella, la reflexión política de Nietzsche, como clave para plantear respuestas a las preguntas antes formuladas.

La obra de Nietzsche es, no cabe duda, una valiosa lente de aumento para ver en detalle la modernidad tardía en la que nos encontramos (o, si se prefiere, *posmodernidad*). Por eso recurro a él a la hora de plantear mi tesis doctoral: pues el estudio en profundidad de las respuestas nietzscheanas puede ayudar en gran medida a plantear las preguntas cruciales que debemos formular hoy acerca del mundo en que vivimos.

⁷ Ya Ortega señalaba «la pavorosa homogeneidad de situaciones en que va cayendo todo el Occidente», que provoca una «sensación opresora de asfixia» (cf. ORTEGA Y GASSET, J.; *La rebelión de las masas*, pág. 9). Y ese problema, en opinión de Ortega, podría resumirse en la ausencia de proyecto, de una meta que el hombre moderno pudiera fijarse a sí mismo: «Pero lo que ahora pasa en Europa es cosa insalubre y extraña. Los mandamientos europeos han perdido vigencia sin que otros se vislumbren en el horizonte. [...] Una vida en disponibilidad es mayor negación de sí misma que la muerte. Porque vivir es tener que hacer algo determinado –es cumplir un encargo–, y en la medida en que eludamos poner a algo nuestra existencia evacuamos nuestra vida». *Ibid.*, pág. 161.

⁸ “Improductividad” no quiere decir que no se produzca, sino que se produce (y mucho), como decíamos, sin saber qué, ni para qué, ni para quién. Esto, que parece ser la grandeza y la señal de la absoluta libertad y radical innovación de lo (pos)moderno, como algunos señalan, podría ser, de hecho, todo lo contrario; Nietzsche, desde luego –en cuyo nombre tanto se ha hablado–, no lo compartiría. Para él lo nuevo, la innovación, debe cumplir una serie de propósitos; no vale como tal cualquier cosa. *L’art pour l’art* no sería un lema aceptable para él. En cuanto señal de la *vida* de una cultura, habrá que ir aclarando minuciosamente esta cuestión de la *productividad cultural* en lo sucesivo.

Cabe decir que Nietzsche es, y a la vez no es, un pensador –un hombre– moderno. Sería moderno y *ya no* moderno. Por un lado cuestiona todos los “mitos” modernos, y no deja de ser uno de los más despiadados escépticos que ha dado la intelectualidad en los dos últimos siglos; pero a la vez se esfuerza por mantener lo que podríamos llamar un proyecto esencialmente moderno –por lo menos en cuanto que defiende un *proyecto*⁹–, justo en el momento en que éste comienza a hacer aguas como tal: la producción de una cultura y un hombre universales, que, aunque se reconozcan radicalmente históricos, sean capaces de saltar por encima de sus propias limitaciones históricas. Una cultura viva, expresión de la libertad humana, que se revelaría en una historia en continuo movimiento hacia algo diferente de sí misma, en continua autosuperación –y decimos deliberadamente “movimiento” para no hablar de “progreso”, lo que supondría volver a uno de esos mitos modernos (teología secularizada, en última instancia) que Nietzsche combate–. A partir de esto cabe seguir el camino de un pensador que, en lo esencial, sigue siendo moderno¹⁰. Tal vez más radicalmente aún que muchos modernos que consideran que la esencia de la modernidad radica en fenómenos, en realidad, periféricos; en una mera *estética de lo moderno*. Un primer propósito de esta investigación consistiría en rastrear la presencia de ese proyecto en Nietzsche y en analizar sus aportaciones al mismo.

Ahora bien, cabe también decir que Nietzsche es un pensador, a la vez, posmoderno y *aún no* posmoderno. Y ello no por no ser todavía lo suficientemente posmoderno, sino porque su pensamiento implica opciones muy diferentes a las de la posmodernidad. Y es que aunque Nietzsche critique toda la mitología sobre la que se asientan la autorreflexión y la identidad occidentales, denuncia al mismo tiempo la fragmentación y la dispersión de la cultura que empiezan a hacerse patentes en su época (de las que luego la posmodernidad del siglo XX *hará su causa*), así como sus devastadores efectos sobre el ser humano¹¹. Esa misma posmodernidad, de hecho, atribuye en muchos casos a Nietzsche un carácter y unos propósitos muy alejados de los reales, con lo que terminan, por lo general, reduciéndolo a mero esteta; considerando –no puede hacer otra cosa quien se autocomplace con el atractivo título de “nihilista”– que su trabajo concluye con esa deconstrucción de la cultura que, para Nietzsche, no es sino el primer paso en un proceso de reconstrucción sobre bases diferentes a las anteriores. Pero la grandeza de un pensador no se mide sólo por su diagnóstico de los problemas, sino por el modo en que se enfrenta a ellos, aunque los sepa insolubles¹². Al contrario que la posmodernidad, y esta vez con la modernidad, Nietzsche pretende afrontar los problemas de su tiempo. Es por ello que un segundo propósito de esta

⁹ Así caracteriza Nancy lo “moderno”: «El deseo de sentido marca de todas las maneras el acceso a sí mismo del sujeto moderno, en cuanto que este “deseo del sentido” no es, sin duda, un tipo particular de deseo, sino que califica al deseo como tal. De Montaigne o Descartes a Rousseau y Proust todo comienza por una situación de pérdida o de extravío en la cual y desde la cual se yergue el deseo (figurado, según el caso o a la vez, como necesidad, apetencia, nostalgia, voluntad...) de recobrar lo que se perdió o de encontrar lo que no está presente (según los casos, o a la vez, una identidad, una dirección, una historia, una intimidad, una memoria). Pero, al mismo tiempo, este sistema de la pérdida y del deseo provoca desde sí mismo y de entrada un rasgo decisivo de este sentido: su ausencia o su alejamiento». Cf. NANCY, J.-L.; op. cit., pág. 33.

¹⁰ Sin que haya en ello ninguna connotación “negativa” o “reaccionaria”, por supuesto –tal y como se suele entender lo moderno desde círculos posmodernos o, sobre todo, cuando se aplica tal etiqueta a Nietzsche–.

¹¹ «Nietzsche pronunció a la luz del día estos misterios y eso fue lo liberador en él, una verdadera inversión del pensamiento occidental, que otros después no hicieron más que usurpar». Cf. ADORNO, Th. W.; *Dialéctica negativa*, pág. 31.

¹² En este sentido serían paradigmáticos Kant o Wittgenstein. Que Nietzsche se quede o no en esa “dialéctica” es algo que habrá que ver a su tiempo.

investigación es depurar la lectura del pensamiento de Nietzsche de todos los elementos añadidos a él de forma extrínseca, artificial, por las interpretaciones de las últimas décadas –cuando esos elementos tengan tal carácter, por supuesto, cosa que no es en absoluto un hecho del que quepa partir sin más–. En cualquier caso, parece que a estas alturas una cierta labor de “desescombro” se hace imprescindible; por encima de adscripciones abstractas y parciales, toca ahora situar de nuevo a Nietzsche en relación a los autores y corrientes con los que compartiría el proyecto antes mentado.

Pero, naturalmente, lo anterior debe concretarse en una tesis que poner a prueba y en una serie de objetivos más específicos. El título de este trabajo aúna los conceptos de “ontología” e “historia”, y por aquí hay que comenzar. No es que, decíamos, llegado cierto momento Occidente entre en crisis; sino que siempre estuvo en tal crisis. Denominamos a esa crisis espiritual, a ese desmoronarse de la cultura, a ese “rodar hacia una x”, como lo llama Nietzsche, “nihilismo”. Y nos hallamos con que occidente *siempre ha sido nihilista*. De hecho, como señalan los análisis de Nietzsche, el ser humano es esencialmente nihilista. Lo que ocurre son dos cosas, en realidad. A saber: que en occidente *la crisis, en cierto modo, siempre estuvo presente en cuanto tal* –la misma aparición de la filosofía sería la principal expresión de esto–, y que, en cualquier caso, llega un momento (con la modernidad tardía y la reflexión histórica que emprende) en que esa crisis se agrava¹³. *El nihilismo, siempre presente, llega a serlo todo*, amenazando la propia continuidad de la cultura y del ser humano. Si en un primer momento el nihilismo –ya analizaremos su tipología y secuenciación, que incluye, evidentemente, diversos grados intermedios– consiste en el alejamiento de la naturaleza constitutivo del hombre, que ingresa así en un mundo histórico, en la modernidad tardía es este propio mundo el que ve amenazada su continuidad, precisamente en cuanto *histórico*. El nihilismo, en efecto, se vuelve contra la propia lógica que lo genera (contra la cultura, habría que decir, en la cual consiste él mismo), y se alcanza una situación de estancamiento, de improductividad cultural –y por tanto histórica–¹⁴. Habrá que ver las causas y las consecuencias de esto, así como el modo en que hay que entender esa “improductividad”. Pero supone, en cualquier caso, la amenaza de una indefinida autoperpetuación del mismo estado de cosas, lo cual implica la destrucción del carácter creador del hombre y, en última instancia, la destrucción de la posibilidad misma de la libertad, que en la ontología nietzscheana se dibuja como la posibilidad de una (re)creación continua del mundo. *La imposibilidad de lo nuevo, por tanto, es la imposibilidad de la libertad*. Esta amenaza de un “final de la historia” es lo que Nietzsche ve como el *gran peligro* que amenaza al mundo en la tardomodernidad, y sería, en última instancia, la cuestión esencial en torno a la que gira su pensamiento. Así pues, el asunto del pensar nietzscheano no sería otro que la búsqueda del modo de enfrentarse una crisis histórica que amenaza con hacerse *definitiva*.

¹³ Naturalmente, todos éstos son pasos que a lo largo de estas páginas iremos desgranando; no presuponemos el sentido de ningún concepto, como el de nihilismo, sino que habrá que ir examinándolos en su despliegue.

¹⁴ El nihilismo, como concepto que ocupa en todo momento el trasfondo de este trabajo, y que no deja de ser el asunto fundamental dado al pensamiento en la actualidad, podría en este sentido ser definido como una “aporética de lo histórico”. No es, en efecto, una mera coyuntura que afecte a lo histórico, sino su propia naturaleza explicitada. «El nihilismo es, para Nietzsche, la oculta ley fundamental de la historia occidental» (cf. HEIDEGGER, M.; “El nihilismo europeo”, en *Nietzsche*, vol. II, pág. 56). La cuestión esencial es «reconocer así en qué instante “estamos” de la oculta historia de occidente; reconocer si *estamos erguidos* en él, si nos estamos cayendo o si ya estamos tendidos, o bien si no presentimos nada de lo uno ni estamos afectados por lo otro sino que simplemente nos dejamos arrastrar por las imágenes engañosas del opinar cotidiano [...]» (ibíd., pág. 41).

Ello implica –y este trabajo sigue tal ordenación en su desarrollo– partir de un análisis de la cultura moderna¹⁵, con el fin de realizar un diagnóstico exhaustivo de su “enfermedad”. A continuación, Nietzsche realiza una profunda meditación acerca de la naturaleza, la cultura y la historia en general¹⁶, con el fin de aclarar cuáles son sus estados “normales” o “adecuados” –si es que ambas expresiones significan lo mismo; que, como veremos, no es así–; y, por último, propone una serie de medidas positivas, constructivas (aunque esa construcción pase por un período previo de destrucción), con el fin de poder superar el nihilismo. El tema fundamental de este trabajo es, por lo tanto, seguir el pensamiento nietzscheano en su intento de establecer lo que podríamos llamar una “ontología histórica” o “de la cultura”, y ello para caracterizar la tarea filosófica que se impone realizar hoy por hoy. Intentaré mostrar a lo largo de estas páginas que la obra de Nietzsche responde a esta intención, y ello a propósito, como no podría ser de otro modo, de mostrar la valía de su pensamiento como instrumento útil a la hora de analizar nuestro presente. De lo que se trata aquí, en efecto, es de pensar, siguiendo un determinado hilo conductor –la filosofía nietzscheana–, lo esencial de eso que llamamos “occidente”, o sea, “nosotros”.

Pero llegamos con ello al corazón del problema. Puede parecer problemático describir el pensamiento de Nietzsche como una *ontología de la historia*. Sobre todo si, ya de entrada, afirmamos que tal ontología de la historia, en la medida en que busca soluciones al nihilismo, no se decanta (como suelen afirmar muchos intérpretes del filósofo alemán) por un radical historicismo ni por un antihistoricismo reaccionario. A lo largo de las siguientes páginas nos veremos atrapados en la aparente alternativa entre los dos discursos que habría sostenido Nietzsche, de difícil conciliación: o uno acerca de “la naturaleza de la historia humana” u otro sobre “la historia de la naturaleza humana”. La cuestión de la posición de Nietzsche ante tal dilema es extremadamente compleja, y no puede resolverse en pocas palabras. De hecho, solucionar este dilema es el núcleo central de esta investigación. En su desarrollo nos encontraremos con el modo en que Nietzsche se hace cargo de la cuestión de la crítica de la cultura, de las relaciones entre la libertad y la historia y, por último, de la fundamentación de una nueva política. Dicho dilema es, por lo tanto, el hilo conductor que permite recorrer sin ruptura alguna su pensar. Pero en realidad, no se trata de un dilema: en el pensamiento de Nietzsche ambas ramas son una; hay un único discurso que se hace cargo de ellas a la vez. La reflexión en torno a la historicidad es una reflexión en torno a la naturaleza humana, y viceversa¹⁷. Y ello gracias a un concepto producido por Nietzsche para poder pensar tal

¹⁵ Y ello mediante una serie de categorías que, como veremos, son en su mayor parte válidas para el presente, si bien presentan también algunas graves insuficiencias. Por ejemplo, en lo relativo a lo económico, tema en el que Nietzsche nunca entra.

¹⁶ Pese a lo problemático que puede parecer hablar en Nietzsche de tales conceptos “genéricos”, como si se tratara de realidades *sub specie aeterni*, con una esencia independiente de las formas históricas que tomen. En cualquier caso, a continuación hacemos una aclaración preliminar a este respecto.

¹⁷ Nietzsche, desde luego, no escinde “naturaleza” y “espíritu”, para quedarse con uno de los dos como el momento esencial de lo humano; no encontramos en él ni idealismo ni un materialismo craso. En este sentido cabría establecer cierta proximidad con Marx, quien analiza también la naturaleza humana como un proceso de construcción histórica, si bien no afirma que la historia esté sujeta a leyes “naturales”, como algunos pretenden. La dialéctica entre ambos “extremos” en Nietzsche será aclarada a lo largo de estas páginas. En todo caso, hablar de “extremos” introduce ya un error en su comprensión. «La verdadera dificultad del problema de la relación entre espíritu y naturaleza radica en que la hipóstasis de la polaridad de estas dos entidades es tan inaceptable como la reducción de una a la otra. Esta dificultad expresa la penosa situación de todo pensar filosófico. Se ve inevitablemente impulsado a abstracciones como “naturaleza” y “espíritu”, cuando cada una de ellas implica una esquematización falsa de la existencia concreta, que perjudica, en definitiva, a la propia abstracción». Cf. HORKHEIMER, M.; *Crítica de la razón instrumental*, pág. 175.

problema: el concepto de *lo ahistórico*, que intentaremos dilucidar, partiendo de la base de que es *el concepto central de todo el pensamiento nietzscheano*. Éste es, en efecto, el pilar teórico de este trabajo. Puede parecer algo exagerado decir esto, sobre todo porque es un concepto que, en cuanto tal, sólo aparece en la segunda *Consideración Intempestiva* –texto, por otro lado, absolutamente fundamental en la producción nietzscheana, que aquí intentaré mostrar como el verdadero *programa* de su filosofía–; pero es que, en realidad, reaparece continuamente con otros nombres. Pues lo ahistórico, y esto es algo a demostrar a lo largo de la investigación, es uno de los nombres que recibe en el pensamiento de Nietzsche aquello que permite pensar *lo esencial que da consistencia a la cultura*¹⁸, y aparece reelaborado conceptualmente en diferentes momentos de su producción como *lo dionisiaco*, *lo prehistórico* (*Vorgeschichte* o *Vorzeit*), o *lo mismo* del eterno retorno. Lo ahistórico es el único “lugar” desde el que se puede todavía oponer resistencia al nihilismo –aunque en el ámbito histórico tiende a ser olvidado de continuo–, y éste es el papel que jugaba ya en la segunda *Intempestiva*, aunque allí no apareciera el “nihilismo” bajo tal nombre. Lo que Nietzsche intentaba pensar con lo ahistórico, no lo abandonó nunca.

Dado que apuntamos que lo ahistórico, bajo diferentes formas y nombres, es el tema principal del pensamiento de Nietzsche, podemos afirmar, y éste es otro de los temas sobre los que volveremos en diversas ocasiones, que existe una unidad esencial del mismo, y que no tiene sentido, por tanto, hablar de un “Nietzsche romántico” claramente diferenciado del “Nietzsche tardío”, etc. La búsqueda de lo ahistórico –que se compadece absolutamente con la consideración de lo irrenunciablemente histórico del hombre, al contraponerse, precisamente, a lo *suprahistórico* que defienden metafísica y religión– no sólo no es descartado en *Humano, demasiado humano* por una radical filosofía histórica, sino que ésta, y los desarrollos posteriores que desembocan en la idea del eterno retorno, no son sino la evolución de dicha idea original; así como de la pretensión de encontrar el criterio de determinación del pensamiento y de la acción en un mundo radicalmente histórico y en perpetuo cambio. La cuestión es, pues, analizar el problema de la *consistencia de lo histórico*, así como la forma conveniente de estar en relación a ello. La cuestión podría plantearse así: ¿cuál es la “destinación” del hombre, aquello que caracteriza su existencia, en un mundo que, sin embargo, adopta cada vez formas históricas diversas? La cuestión es releer toda la obra de Nietzsche a la luz de esa idea inicial.

Si lo ahistórico –usaremos preferentemente esta forma del concepto-guía por ser la de la obra que hemos presentado como programática– es el *tópos* desde el cual pensar lo histórico en cuanto tal, y por tanto las alternativas al nihilismo¹⁹, es porque está esencialmente vinculado a la posibilidad de *lo nuevo*, que es otro concepto que señalaremos como básico en el pensamiento de Nietzsche. En efecto, tras el

¹⁸ Y ello articulando naturaleza e historia; se trata de la *potencia fundadora de historia*, no histórica ella misma. La “ontología de la historia” nietzscheana (que describe las *condiciones de posibilidad* de la historia en cuanto tal, sin querer hallar *leyes* para la misma) se opone, así pues, tanto al historicismo idealista como al positivista, a cualquier pensamiento que afirme que “todo es histórico”, disolviendo toda verdad y valoración en la pertenencia a una determinada época. Siendo así, no habría lugar desde el que interpretar la historia, como Nietzsche pretende hacer, precisamente; esto no quiere decir que pretenda interpretarla como una totalidad con un sentido dado, lo cual la anularía en cuanto tal historia (en el sentido en que veremos que Nietzsche la entiende). Pero sí que hace falta un criterio, un punto de vista desde el cual, como diría Kant, podamos *orientarnos* en lo histórico.

¹⁹ Pues, en efecto, lo ahistórico no es otra cosa que el punto de vista buscado por Nietzsche para considerar la historia en su devenir (su movimiento, hacia dónde conduce) y, por tanto, el lugar desde el que realizar un diagnóstico de su estado actual, para entender el fenómeno del nihilismo.

anquilosamiento de las formas culturales en que consiste el nihilismo –en la total improductividad que conduce al “final de la historia”, a la perpetua repetición del mismo presente, que nada tiene que ver con el eterno retorno nietzscheano, como veremos–, la única posibilidad de salvación radica en la autosuperación de tales formaciones históricas anquilosadas, autosuperación que sólo tiene lugar como la *producción de lo nuevo* en que se revela la *vida* del espíritu y su *libertad*. Haremos, así pues, un seguimiento de este concepto en sus diferentes modos de aparición en la obra de Nietzsche –pues tampoco es un concepto unívoco, aunque ensayaremos una caracterización general del mismo–, acompañando siempre al hilo conductor de su pensamiento, antes expuesto. En la Sección primera analizaremos el nihilismo en cuanto *improductividad* cultural, es decir, incapacidad de producir historia, tal y como se ve esbozado en la obra temprana de Nietzsche. Ese *impasse* histórico alcanzado se debería ante todo a la fragmentación de la cultura en diversas esferas cada vez más alejadas entre sí; tal ruptura se vería reflejada especialmente en la imagen que el hombre contemporáneo tiene de sí mismo a través de su ideal de formación (*Bildung*), objeto prioritario de las disputas del “primer Nietzsche”. Lo ahistórico aparece por entonces como la potencia (gravemente amenazada en la modernidad tardía) capaz de unificar la cultura y el hombre, escindidos, para recuperar tal productividad histórica. En la Sección segunda nos haremos cargo de la reflexión ontológica nietzscheana, es decir, la meditación acerca de la naturaleza del *mundo*, con el fin de fundamentar adecuadamente la situación descrita en la anterior Sección. Esa situación se debía en gran medida a la imposición definitiva de cierta visión del mundo, de un modelo de racionalidad positivo-instrumental. Su superación pasaría, por lo tanto, por una reconsideración de la misma, que implica –ya veremos el porqué– una reflexión acerca de la *temporalidad originaria* (el eterno retorno) y su verdadero sentido, inseparable en el pensamiento de Nietzsche del problema de la *libertad*, que se engarza en la *siempre renovada fuente de la posibilidad* que es esa temporalidad originaria. El eterno retorno se muestra como la tesis fundamental que condensa la posición de Nietzsche ante la temporalidad y la historicidad humanas. Alrededor de su examen llegaremos a ver cómo difieren esencialmente su ontología de la historia y toda forma de filosofía de la historia. Pero ello, a su vez, pasa por examinar previamente la reconstrucción que Nietzsche realiza de la visión metafísica del mundo, que él sustituye por la ontología de la voluntad de poder, y la consiguiente reconsideración de las relaciones entre la teoría y la praxis.

A esa cierta *ontología general* planteada en la segunda Sección –la búsqueda “ontología de lo histórico” en cuanto tal–, le seguiría en la Sección tercera el análisis de una *ontología especial* del hombre (una “antropología”, por tanto, que no puede ser desvinculada de la reflexión en torno a la naturaleza del mundo, caracterizada por la voluntad de poder y el eterno retorno), que es al mismo tiempo una “ontología política”, un análisis de las formaciones de poder históricas, a partir del cual Nietzsche pretende planificar la *producción de una nueva cultura y de un nuevo hombre*, un hombre no nihilista (el superhombre), lo cual pasa por establecer un nuevo ideal de *virtud* acorde con la naturaleza humana –una naturaleza que no se halle disuelta en una totalmente relativizadora conciencia histórica ni que busque asideros trascendentes en una metafísica de lo eterno, los extremos abstractos que Nietzsche ya denunciaba en la segunda *Intempestiva*–. Nietzsche retomaría así *políticamente* (bajo el título de “gran política”) el esbozo de antropología que se presenta en la Sección primera –en la que, por ejemplo, juega un papel esencial la figura del *genio*– como mera “crítica cultural”, ajena aún a la ontología de la voluntad de poder, aunque con fines similares.

El tema ontológico aparece en todo momento, así pues, como el fundamental, aquel sobre el cual estructurar los demás como momentos suyos: ético, estético,

político, etc. O más concretamente, el tema de una ontología hermenéutica (o hermenéutica ontológica) que relacione *ontología y crítica de la cultura*, con el fin de obtener cierto rendimiento práctico. Y es que la libertad no es tanto un estado que se pueda alcanzar como algo que de continuo *hay que construir*, y ello contra las imposiciones culturales que la obstaculizan de continuo. Por ello, despejar este horizonte de pensamiento es fundamental para el hecho mismo de ser libre.

Habría que pasar ahora a hacer algunas consideraciones acerca de los precedentes de esta investigación y de las lagunas críticas existentes –lo cual justificaría la necesidad de la misma en el marco de la abundante literatura producida hoy por hoy sobre Nietzsche–, así como acerca del enfoque metodológico seguido.

Evidentemente, toda lectura que se haga hoy en día de Nietzsche parte, en mayor o menor grado, de los estudios realizados por Heidegger a partir de los años 30, la mayoría de ellos esbozos para seminarios, algunos de los cuales terminaron redactados y publicados en su vasta obra *Nietzsche*, probablemente la más influyente escrita acerca del filósofo alemán. En estos cursos Heidegger sienta las bases de la lectura actual de Nietzsche, como pensador no simplemente “vitalista”, “ateo” o “inmoralista”, sino como el heredero –probablemente el último de los grandes herederos– de toda la tradición filosófica occidental, y por ello mismo en un continuo diálogo (que debe aclararse mediante la precisa interpretación de sus conceptos fundamentales: voluntad de poder, eterno retorno, nihilismo, superhombre, justicia²⁰) con otros grandes pensadores, como Platón, Descartes, Leibniz, Hegel, etc. Ahora bien, en cuanto perteneciente a esa tradición, Nietzsche pertenecería *eo ipso* al ámbito de la metafísica, esto es, el pensamiento que, preguntándose por el ser del ente –y ello de cara a establecer el modo de su dominio total–, ha “perdido de vista” un horizonte que estaría más allá del anterior, el del ser en cuanto tal (el “*Sein überhaupt*”, decía en *Sein und Zeit*, al que terminará refiriéndose como “*Seyn*”, para diferenciarlo del citado “*Sein des Seiendes*”), desde el cual llega al hombre una interpelación –“ético-política”, podríamos decir, aunque ello no agradaría al propio Heidegger– a un modo de vida diferente, no regido por ese afán de *dominio técnico* de la naturaleza, sino en una cierta *consonancia* con ella. Aunque semejante llamada “ético-política” esté presente en la filosofía desde sus orígenes, estaría elaborada desde el olvido del ser que impide pensarla, y por tanto *vivirla*, adecuadamente. En el caso de Nietzsche, la interpretación que Heidegger hace de la voluntad de poder le permite amoldarlo a la perfección a esa visión de conjunto de la historia de la metafísica –la historia del *olvido del ser*, la historia del nihilismo–, de la que sería el cierre, y por tanto el consumidor, al ser el pensador al que le ha tocado históricamente meditar acerca de la época del máximo despliegue de ese incondicionado dominio instrumental sobre la naturaleza y sus consecuencias. No habría podido ver, por lo tanto, más allá de ese horizonte nihilista²¹. Sin embargo, si lo primero es un paso que ya no se puede dar atrás en la comprensión de Nietzsche, esto último es muy discutible, y puede señalarse, en muchas ocasiones, lo forzado de la lectura

²⁰ Cf. HEIDEGGER, M.; “La metafísica de Nietzsche”, en *Nietzsche*, vol. II.

²¹ «En el eterno retorno de lo mismo, la esencia histórico-final de la última interpretación metafísica de la entidad como voluntad de poder es comprendida de manera tal que a la esencia de la verdad le queda rehusada toda posibilidad de convertirse en lo más digno de ser cuestionado y la carencia de sentido a la que con ello se le da el poder determina de modo incondicionado el horizonte de la época moderna y lleva a efecto su acabamiento». Cf. HEIDEGGER, M.; “El eterno retorno de lo mismo y la voluntad de poder”, en *Nietzsche*, vol. II, pag. 27.

heideggeriana²². A lo largo de este trabajo se insistirá mucho en señalar estos extremos hermenéuticos a propósito de Nietzsche.

No obstante lo anterior, los cursos y seminarios de Heidegger que se han ido publicando en la *Gesamtausgabe*, la mayoría de ellos no traducidos aún al castellano, recogen ideas novedosas y muy interesantes, algunas de las cuales calaron fuertemente en discípulos de Heidegger. Así surgieron lecturas divergentes, que buscaban sobre todo dar una cierta coherencia al pensamiento de Heidegger en lo tocante a Nietzsche. Una obra fundamental en este sentido de “despejar” la lectura heideggeriana de sus propios enredos, y que es de gran peso sobre la presente investigación, es el ya clásico *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen* de Karl Löwith, el discípulo “díscolo” de Heidegger. Löwith, a través de un estudio acerca del eterno retorno, establece las conexiones esenciales de Nietzsche con el pensamiento griego – principalmente presocrático–, reconociendo su pensamiento como una reflexión en torno a una *phúsis* considerada de modo pre-metafísico y pre-cristiano.

Si la “traición” de Löwith fue importante, no menos lo fue el “testimonio de amistad” de E. Fink, recogido ante todo en su obra *La filosofía de Nietzsche*. Fink mostró –y con ello abrió de modo patente la línea interpretativa en la que se sitúa este trabajo– que se puede leer a Nietzsche “heideggerianamente”, lo cual quiere decir: no siguiendo la interpretación explícita que Heidegger hace de Nietzsche (en textos como los recogidos en el *Nietzsche* o en *¿Qué significa pensar?*), sino leyendo a Nietzsche en la clave heideggeriana de un pensamiento no metafísico, un pensamiento que se replantea la filosofía occidental desde su interior –no como una cosa externa y acabada–, pero aspirando a señalar, de algún modo, lo que esa gramática conceptual, de suyo, no puede o se resiste a mostrar²³. Esta forma de releer a Nietzsche podría llevarse a cabo sin que hubiera ninguna contradicción en retorcer los instrumentos heideggerianos contra sí mismos, puesto que Heidegger siempre fue mucho más profundamente nietzscheano de lo que estuvo dispuesto a admitir... lo que no es de extrañar, a menos que queramos admitir que el pensamiento de Heidegger –y ésta pareció ser, por lo menos en numerosas ocasiones, su arrogante pretensión, causa de sus más serias limitaciones– bebe de una fuente privilegiada, como un súbito destello en la larga noche de la metafísica, haciéndolo al fin la reflexión que nadie se había planteado hasta ese momento por estar vedada al pensamiento occidental... al que Heidegger también pertenecía, cómo no. Hay mucho de Nietzsche en Heidegger, todo un Nietzsche que habría ido siendo asimilado por el pensamiento heideggeriano a la vez que éste se iba desarrollando²⁴; pero ello a la vez que, no sin cierta malicia, Heidegger producía la imagen del “Nietzsche metafísico” en las obras antes citadas. Heidegger ha sido, probablemente, el mejor lector que haya tenido Nietzsche, pero ese “genuino Nietzsche” habría que buscarlo en obras de Heidegger en las que aparece de forma *implícita*²⁵,

²² «Es en los conceptos heredados de la metafísica donde, por ejemplo, han operado Nietzsche, Freud y Heidegger. Ahora bien, como estos conceptos no son elementos, no son átomos, como están cogidos en una sintaxis y un sistema, cada préstamo concreto arrastra hacia él toda la metafísica. Es eso lo que permite, entonces, a esos destructores destruirse recíprocamente, por ejemplo, a Heidegger, considerar a Nietzsche, con tanta lucidez y rigor como mala fe y desconocimiento, como el último metafísico, el último “platónico”. Podría uno dedicarse a ese tipo de ejercicio a propósito del propio Heidegger, de Freud o de algunos otros». Cf. DERRIDA, J.; *La escritura y la diferencia*, pág. 387.

²³ Cf. FINK, E.; *La filosofía de Nietzsche*, pág. 211.

²⁴ Es conocido el testimonio de Pöggeler y Gadamer, según el cual Heidegger habría reconocido: «*Er hat mich kaputt gemacht*». En cualquier caso, al margen de palabras pronunciadas en un momento dado, y que pueden interpretarse como se desee, tendremos que volver una y otra vez sobre la compleja relación de Heidegger con Nietzsche, en la que se decide, probablemente, la genuina comprensión de su pensamiento a partir de la “*Kehre*”.

²⁵ En una *Aneignung*, en ocasiones, poco “hermenéutica”.

como parte del pensamiento del propio Heidegger (así, por ejemplo, ya en el propio *Ser y tiempo*, pero sobre todo en obras como *Conceptos fundamentales* o *La proposición del fundamento*). Esto ha sido ya señalado en numerosas ocasiones, pero aquí intentaremos hacer algunas aportaciones a una reconstrucción de Nietzsche en la clave antes indicada, haciéndonos cargo de su obra como un proyecto que, por lo demás, coincide en líneas generales con el heideggeriano, tal y como éste aparece formulado en trabajos como *Beiträge zur Philosophie*.

Por supuesto, tampoco se trata de sustituir a Heidegger por Nietzsche, para afirmar que “él fue el primero en decirlo”. Esto no tendría ningún sentido, y supondría tan sólo participar en un juego bastante poco serio que prima la originalidad por encima de la verdad. Porque el propio Nietzsche tiene una serie de antecedentes más o menos claros, más o menos explícitos: así, haremos continuas referencias a otros autores clásicos, como Platón, Aristóteles o Spinoza; pero si hay un autor con el cual mostraremos continuamente que Nietzsche guarda vínculos esenciales, ése es Kant. En efecto, es un campo aún por explorar el de las relaciones entre el *criticismo* nietzscheano y el kantiano²⁶, pero es un hecho que el prolongador del genuino pensamiento ilustrado, como ha sido reconocido por multitud de autores, debe mucho al que fue su más grande representante –cuanto menos en el plano filosófico–. En cualquier caso, a propósito de la relación entre diferentes pensadores, hay que decir que ese extrañamiento de sí misma de la tradición filosófica occidental, que posibilita (o tal vez habría que decir “fuerza”) su secuencia dialéctica, y que introduce en sus sucesivas formulaciones tantas aporías y controversias, la ha acompañado desde su origen, constituyendo uno de los hilos conductores en el despliegue de su interrogación. En el continuo “parricidio” que cometen unos filósofos contra otros²⁷ se puede localizar gran parte de la miseria de la filosofía, pero también de su grandeza.

Siguiendo la línea de trabajo abierta por los anteriores pensadores, nos encontramos con una serie de contribuciones fundamentales que constituyen, a su vez, el punto de partida inmediato de esta investigación. Entre ellas destacan las de Jaspers (sobre todo con su obra *Nietzsche. Introducción a la comprensión de su filosofar*), quien, haciendo una lectura “existencialista” de Nietzsche, distingue en su pensamiento un horizonte inmanente y otro trascendente, que va más allá del mero dominio de lo existente y que constituye la base para una radical filosofía de la libertad; Jean Granier (con el inestimable *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*), que lleva lo anterior a sus justos términos, manteniendo el pensamiento nietzscheano en el límite de la inmanencia, pero distinguiendo un horizonte óntico –pragmático– y otro ontológico –el de la verdad–, que además se pueden asimilar, kantianamente, al uso pragmático y al práctico de la razón; y por supuesto Joan Stambaugh (en *Untersuchungen zum Problem der Zeit bei Nietzsche*), que elabora la temática del tiempo en Nietzsche de un modo antes no visto –ni después, todo hay que decirlo–, a través de sus análisis de lo histórico, lo ahistórico y lo suprahistórico, y señalando la relación de aquélla con Apolo y Dioniso. Posteriormente, en *Nietzsche's Thought of Eternal Return*, lleva a cabo un estudio –seguramente el mejor que se ha hecho hasta ahora– acerca del eterno retorno, como forma propia en que Nietzsche elabora la

²⁶ Y ello a pesar de la bibliografía al respecto, creciente, pero todavía insuficiente, además de –en la mayoría de los casos– desencaminada o simplemente superficial. Una obra que en principio no parece marchar por ese camino, pero que contiene elementos inestimables para seguirlo adecuadamente (y nos remitiremos repetidamente a ella) es el clásico *Nietzsche y la filosofía* de Deleuze.

²⁷ Recuérdese esta expresión, gráfica como pocas, que empleaba ya Platón en el *Sofista* acerca del «padre Parménides» (cf. PLATÓN; *Sofista*, 241 d). Más tarde el propio Platón sería víctima de un parricidio semejante a manos de Aristóteles, y así sucesivamente.

cuestión de la temporalidad y la historicidad. Más recientemente, Vattimo (en una abundante bibliografía entre la que destacan *Introducción a Nietzsche, El sujeto y la máscara* y *Diálogo con Nietzsche*) ha incidido en una lectura postmetafísica de Nietzsche que caracteriza la ontología de la voluntad de poder como una ontología radicalmente hermenéutica, desprendiéndola de los matices tanto “metafísicos” como “fiscalistas” o “biologicistas” que ciertos autores insisten aún en darle. Así, reelabora en la clave de un “pensamiento débil” o una “ontología del declinar” la voluntad de poder, el eterno retorno o el superhombre, preparándolos como problemas vitales a pensar en relación al destino del hombre contemporáneo. Al margen del valor concreto de sus investigaciones, no hay que olvidar que autores como Jaspers, Granier o Stambaugh –seguramente la menos conocida de los tres– trabajaron a la vez que los Fink y Löwith y contribuyeron a la rehabilitación de Nietzsche en los años 60 del pasado siglo, sacándolo del pozo de la estigmatización a la que había sido sometido por la utilización nacionalsocialista de su pensamiento.

Por no dejar este apartado del “debe” de la investigación sin mencionar a los referentes del mundo hispanohablante, hay que citar a los autores que han abierto la veta de la hoy abundante literatura en castellano acerca de Nietzsche, que parece haber tomado el relevo a la italiana, como ésta lo tomó de la francesa. Así, tenemos una serie de autores como J. Quesada, Sánchez Meca, J. L. Vermal o R. Ávila, auténticos referentes en la actualidad de cualquier estudio que se realice sobre Nietzsche en nuestra lengua. Pero si hay un tema que ha sido trabajado mucho y muy seriamente en el ámbito hispanohablante en los últimos años, en el cual la aportación de éste seguramente quedará como imborrable, es el político. En él nos encontramos con autores como H. Montecinos (*Nietzsche, un siglo después. Filosofía y política para un nuevo milenio*), J. E. Esteban Enguita (*El joven Nietzsche. Política y tragedia*), G. Portales (*Filosofía y catástrofe. Nietzsche y la devastación política*) o, cómo no, F. Duque (*Los buenos europeos. Hacia una filosofía de la Europa contemporánea*), a los que la presente investigación debe mucho –sobre todo en su Sección tercera–, y que no desmerecen frente a clásicos del tema como Ottmann, Röttges o Warren. La lista completa de autores sin los cuales esta investigación no habría sido posible es tan larga que no puede presentarse aquí; que sea ella misma el testimonio de esa deuda.

En cualquier caso, pretendiendo esta investigación hacerse cargo de una serie de temas que atraviesan la totalidad del pensamiento nietzscheano (ontología, gnoseología, ética, política, antropología, estética, etc.), debe tener en cuenta todas las líneas de trabajo abiertas. Ello pasa, por tanto, por establecer un diálogo crítico con las diversas corrientes existentes, que podríamos agrupar en la lectura ontológico-hermenéutica de Heidegger y sus seguidores, la deconstructivista-posmoderna (los derridianos y la llamada “*Nietzsche Renaissance*”) y la filológico-reconstructiva (la encabezada por Colli y Montinari y seguida en Alemania por la llamada “*Nietzsche-Forschung*”).

Si este trabajo tiene algún mérito, consistiría en gran medida en enlazar una serie de elementos presentes, por separado, en obras como las anteriormente citadas, pero que todavía no habrían sido reunidos estructuralmente. Partiendo de la base argumental antes expuesta –la reconstrucción del pensamiento nietzscheano a la luz del problema del nihilismo como posibilidad del final de la historia, donde hallamos la reflexión en torno a lo ahistórico como alternativa a ese final–, la temática ontológica es situada como el punto de vista desde el cual analizar la crisis cultural y el problema de su agotamiento, y a continuación también como el punto de vista desde el cual elaborar conceptualmente su reconstrucción. El problema del *ser*, así pues (planteado en los

nunca explícitos términos nietzscheanos, por supuesto), es el núcleo en el que engarzar la cuestión decisiva de la *destinación* humana en la época del nihilismo consumado²⁸.

Pero ello pasa, si es que queremos profundizar en el estado de la cuestión descrito –que no es más que una de las muchas formas en que Nietzsche puede ser trabajado–, por 1) reelaborar el problema del ser y del nihilismo en Nietzsche tal y como lo plantea Heidegger, por un lado, a través de los conceptos de “lo ahistórico” y “lo nuevo”, y por otro, 2) reconsiderando la concepción nietzscheana de la verdad a partir de los pasos dados por Granier –básicamente, distinguiendo el doble horizonte “óntico-pragmático” y “ontológico-ético”–, y, a la vez, 3) introduciendo en dicha concepción la cuestión de la temporalidad y la historicidad, como hace Stambaugh, pero corrigiendo ciertas deficiencias en su tratamiento, así como unificando los análisis parciales que hace en sus dos obras citadas –es decir, relacionando estructuralmente el problema de lo histórico, lo ahistórico y lo suprahistórico con la problemática del eterno retorno y ésta, a su vez, con la ontología de Apolo y Dioniso, que Fink señala como un intento de superación del pensamiento metafísico en el que se ya se reconoce la diferencia ontológica–; y, por último, 4) habría que superar las insuficiencias de la “ontología débil” de Vattimo –inestimable, por otro lado, junto al análisis deleuziano de los conceptos de *valor* y *sentido* en Nietzsche, a la hora de esclarecer el carácter interpretativo del horizonte de verdad al que nos referíamos antes como “óntico-pragmático”–, reforzando el alcance de las tesis ontológicas de Nietzsche (sobre todo en relación a la voluntad de poder) y, a partir de ello, la consideración que hace el autor italiano de la naturaleza del superhombre y del sentido de una superación del nihilismo. Todo esto sería el núcleo duro de la argumentación sostenida en este trabajo, y se encuentra, en su mayoría, en la Sección segunda.

Habría que hacer, en cualquier caso, unas precisiones metodológicas acerca de cómo se ha elaborado lo anterior y cuáles son los supuestos teóricos de tal investigación; pues semejante “encaje de piezas” no se puede llevar a cabo como si se tratara de materiales extraños entre sí que son compuestos por las buenas. Y, sin embargo, el propio texto de Nietzsche –sobre todo los póstumos– constituye, en ocasiones, un verdadero puzzle, con frecuentes lagunas y contradicciones, en el que el intérprete debe *decidir* qué material es el válido y cuál no; y más importante aún, el modo de su *articulación*. Toda comprensión de un texto debe comenzar por una aclaración de esta cuestión; hay que partir de supuestos interpretativos explícitamente declarados, nunca de una supuesta “exposición literal”, que no es más que una interpretación que no reconoce los suyos²⁹.

Evidentemente no se pueden rechazar los dilemas ante los que nos sitúa el pensamiento de Nietzsche, optando unilateralmente por alguno de sus extremos; pero tampoco con la gratificante afirmación de que el pensamiento nietzscheano halla su virtud en ser “contradictorio”, esto es, no-dialéctico, no resuelto, y que en ello precisamente radica su valor como alternativa a un trasnochado pensamiento

²⁸ Expresión popularizada por Heidegger, pero que aparece ya en el lenguaje tardío nietzscheano. Así, por ejemplo, en *KSA* 13, 11 [149]. Podría volcarse como “nihilismo consumado” o “perfecto”; en cualquier caso, su sentido está muy claro y se compadece perfectamente con lo que Nietzsche quiere decir cuando habla de la fase final del nihilismo en la que ya (es decir, *todavía*) estaríamos.

²⁹ Toda interpretación parte de supuestos, en efecto, reconocidos o no. Gadamer, en este sentido, rehabilitó para la hermenéutica el papel del *prejuicio* como una especie de forma a priori (aunque nunca pura), de *anticipación* de la comprensión, que posibilita el acontecer del sentido. Sin esas anticipaciones no habría, en realidad, sentido posible; éste se cortocircuitaría. Cf. GADAMER, H. G.; *Verdad y método*, II, II, 9, 3. El problema de la hermenéutica no es, ciertamente, eliminar todo presupuesto, sino saber reconocer éstos (lo que se conoce como el “círculo hermenéutico”, esto es, la cuestión del *comienzo* de toda interpretación).

“dialéctico” o “metafísico” que encarnaría todo lo caduco o incluso cierta “violencia de la verdad”. Porque si Nietzsche es un *novator*, no lo es por semejante simpleza, sino por lo que podemos hallar de vivo y profundo en esas aporías y dilemas, en sus numerosos paralogismos y antinomias (que iremos presentando, a su debido tiempo, en cuanto tales, como cuestiones no resueltas del pensamiento de Nietzsche³⁰ que, en cierto modo, constituyen una suerte de “dialéctica trascendental” tras la que nos aguardan algunos de los problemas cruciales para el pensamiento presente, como, por ejemplo, la propia naturaleza del nihilismo), en los que habrá que profundizar. Y ello no desde el punto de vista psicológico –es decir, del proceso mismo de su pensar, que aquí no nos interesará en lo más mínimo, como no nos interesarán cuestiones biográficas–, sino desde el de la cosa misma que es pensada. En efecto, en la circularidad de su pensamiento se oculta, para quien sepa penetrar en ese círculo, la idea esencial que hay que pensar, lo que la interpretación debe buscar. Tampoco se debe buscar la clave del pensamiento nietzscheano en la forma. El bello estilo de Nietzsche siempre me ha seducido, por supuesto, como a tantos otros; pero nunca he confundido su brillante prosa –ni su no tan brillante poesía– con el contenido de su pensar, y creo que es pernicioso hacerlo. Hay que resistirse al embrujo de la forma al que nos somete Nietzsche, y meditar acerca de su contenido³¹. No creo que en el aforismo o en la poesía tenga que haber mayor verdad que en el tratado –forma, por cierto, de la mayoría de las obras de Nietzsche, entre ellas casi todas las últimas; es cosa curiosa que las obras genuinamente aforísticas (*Humano, demasiado humano*, *Aurora*, *La gaya ciencia*) coincidan con el que algunos llaman el “período positivista” de su producción–, y personalmente creo que a la filosofía actual le hace falta volver al viejo y hoy denostado rigor. Algunos, como Nietzsche, pueden permitirse poetizar; pero cuando todos pretenden hacerlo se llega al delirio.

Una interpretación filosófica no debe pretender reconstruir las *intenciones del autor* en un texto, ni disolver éste en su *contexto*, en las circunstancias históricas (o, simplemente, en las “circunstancias textuales”, en la gramática que lo habría producido), sino su contenido de *verdad*³². Ahora bien, ¿cómo comprobarlo, cuando se

³⁰ Hay que tener en cuenta que la de Nietzsche es una filosofía inconclusa –aunque esto nos lleva al problema de cuándo está “cerrado” definitivamente el pensamiento de un filósofo–. Nietzsche parece adivinar su naufragio intelectual, y se precipita a escribir una multitud de obras en las que intenta condensar cuestiones nucleares (obras de una lucidez cruel, desprovistas ya de toda inhibición en la forma y el contenido, donde el simbolismo anterior deja paso a la crudeza), que habrían de ser la base para elaboraciones ulteriores. Pero en todo caso, es con esos textos con los que contamos.

³¹ En la medida en que la forma sea *contenido* –porque el autor ha querido decir algo ya con la elección de la misma, algo que no cree poder decir de otra forma, como es reflexionar acerca de los límites del lenguaje mismo empleado, o de la sintaxis que habitualmente se (nos) maneja–, habrá que hablar también acerca de ella, por descontado. Pero ello no es excusa para perderse en discursos acerca de la forma misma que terminan por desentenderse del contenido, como si éste fuera el simple relleno que permite a un autor (Nietzsche, en este caso, que es paradigmático) escribir. Sólo un pensamiento totalmente carente de contenido y desconectado de toda práctica puede afirmar que en *estilo* radica ya la superación de la metafísica, entendida como pensar representacional. Así, por ejemplo, puede leerse lo que dice Derrida acerca de el estilo, la mujer y la verdad (cf. DERRIDA, J.; *Espolones*). Un autor, no obstante, que hace ocasionalmente reflexiones interesantes, y al que citaremos de vez en cuando.

³² En el presente la forma de filosofar parece reducida al trato con los textos. Hay en ello un cierto escolasticismo: en el texto está la Verdad, el texto es Todo, con lo cual pensar pasa por interpretar (o deconstruir) los textos. Ahora bien, como todo es texto, y sin embargo éste ya no aparece investido de la autoridad de antaño, todos los textos se ven reducidos al mismo nivel: ya no hay diferencia entre el texto filosófico, científico, literario, etc. Lo único relevante son los modos en que se establece el sentido, sea éste lo que hay que reconstruir o salvaguardar (hermenéutica) o simplemente desmitificar (deconstrucción). Pero el ineludible trato con textos y documentos debería ante todo buscar el esclarecimiento de la *verdad*, y no limitarse a hablar del *sentido*. Una vez aclaradas las condiciones de producción del sentido –asunto al que se han dedicado, por diferentes vías, la hermenéutica, la deconstrucción, el positivismo lógico, la fenomenología, el estructuralismo, etc.–, hay que *entrar en él a*

habla, como es caso frecuente en los textos filosóficos, de hipótesis de futuro o de teorías simplemente inverificables (por ejemplo, el eterno retorno)? Al contrario que las ciencias empíricas, la filosofía no puede *determinar* su objeto, ni absoluta ni estadísticamente, pues, como en el caso del arte, la riqueza y ambivalencia de la materia que maneja desborda las formas y procedimientos con los que podemos aprehenderlas y conceptualizarlas. Pero entonces, allí donde no hay *predicción* posible, ¿qué garantía tendremos de la validez de una interpretación? El recurso usual es apelar a su “potencia hermenéutica”, es decir, al grado en que una interpretación puede subsumir otras como casos particulares suyos. Ahora bien, el problema metodológico no consiste en comparar interpretaciones, sino en realizarlas; en cómo llevar a cabo tal exégesis “potente”³³.

Cuando hablamos del contenido de verdad de una filosofía (una red de conceptos unidos según cierta arquitectura) nos referimos a su capacidad para *hacer comprensibles* los fenómenos fundamentales del mundo que históricamente nos ha tocado vivir, y hasta para *establecer imperativos* para el mismo; todo ello, por supuesto, al margen de las representaciones subjetivas del propio autor acerca de lo que está haciendo³⁴. Por eso hay que localizar los supuestos implícitos (o, simplemente ocultos) en todo pensamiento. Básicamente, el proceso seguido en la presente investigación ha consistido en lo siguiente: en primer lugar, el establecimiento del marco interpretativo previo, esto es, del “tema” (el que he expuesto en las páginas anteriores) en relación al cual hacer acopio de materiales. Este marco constituye la *clave* –en un sentido, casi podríamos decir, musical– hermenéutica del todo, tanto a la hora de estructurar la investigación en sus diferentes partes como a la de leer cada texto particular, que queda, en efecto, *teñido* por aquél. Podrá decirse, sin duda, que este trabajo está muy “cargado” interpretativamente; en cualquier caso, el marco dentro del cual se lleva a cabo un ejercicio hermenéutico no puede ser nunca uno dado, sin más³⁵, sino que, como en la ciencia, debe ser *construido*³⁶.

la búsqueda de lo verdadero. Ese escolasticismo en que ha caído la filosofía, sobre todo en la segunda mitad del siglo XX, sólo es testimonio de su impotencia. Pero, más allá de esa bancarrota de la filosofía contemporánea, refugiada en la pura *logología*, en la reflexión acerca de las condiciones de posibilidad del discurso –aunque habría que decir, para ser justos: dando ese trabajo por hecho–, toca ahora volver de nuevo la mirada al mundo. Esto es lo que aquí se intenta, en la medida en que, como apuntábamos al principio, este trabajo no pretende ser otra cosa que un caso concreto de análisis filosófico, en el que, acompañando a Nietzsche, intentamos comprender la realidad que nos rodea.

³³ Éste tal vez sea el principal reproche que se le puede hacer a Gadamer, que en sus reflexiones acerca de la estructura de la comprensión –en las que nadie, seguramente, ha profundizado más que él– no desarrolla metodología alguna que aplicar (o, cuanto menos, ejemplos claros), sino que nos habla de la comprensión como un *factum*, partiendo del cual explica sus condiciones de posibilidad (los “trascendentales” hermenéuticos) y el modo, a lo sumo, de situarse ante diferentes interpretaciones. Pero, como Hegel ya criticó a Kant, se queda en un plano formal, cuyo contenido no desarrolla, como sí lo hizo, por ejemplo, Heidegger, o como luego lo ha hecho Ricoeur. La cuestión metodológica (la de cómo llevar a cabo la “praxis hermenéutica”) brilla por su ausencia en *Verdad y método*. De ahí que quepa hacerse eco de la crítica de Ricoeur cuando dice que no basta con una ontología hermenéutica –si bien ésta es indispensable–, sino que hay que complementarla con una epistemología hermenéutica que nos dé una serie de criterios interpretativos a utilizar, de modo que no haya que escoger entre “verdad o método”. Cf. RICOEUR, P.; “La función hermenéutica del distanciamiento”, en *Del texto a la acción*, pág. 95.

³⁴ El célebre «no lo saben, pero lo hacen» (cf. MARX, K.; *El capital*, libro I, tomo I, pág. 105) vale también, por supuesto, para la producción intelectual. No es inusual ver cómo grandes pensadores no saben explicar correctamente los supuestos teóricos de las verdades por ellos descubiertas. Baste como ejemplo la exposición que hace Newton en los *Principia Mathematica* del método seguido como “inductivo”.

³⁵ «La interpretación de algo como algo tiene sus esenciales fundamentos en el “tener”, el “ver” y el “concebir” “previos” [*Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff*]. Una interpretación jamás es una aprehensión de algo dado llevada a cabo sin supuesto. Cuando esa especial concreción de la interpretación que es la

En segundo lugar, hemos intentado localizar los conceptos fundamentales sobre los que se asentaría el pensamiento nietzscheano. Éstos no serían tanto los “grandes rótulos” que lo caracterizan (voluntad de poder, eterno retorno, superhombre, etc.) como otros que les sirven de andamiaje, de base teórica, a la hora de ser empleados en la arquitectura que es su pensamiento. Dichos conceptos, cuyo significado irá siendo presentado a su debido tiempo, serían fundamentalmente los ya mencionados de *lo ahistórico* y *lo nuevo*, ligados al de *posibilidad* –conceptos que aparecerán en la Sección primera–; luego tendríamos los de *devenir*, *justicia* y *juego* –que veremos en la Sección segunda–. La Sección tercera se alimenta del acervo conceptual presentado en las dos primeras. Todos ellos son, quizá, los conceptos estructurales sobre los que se sostiene y cobra forma la filosofía de Nietzsche (incluidos los “rótulos” antes citados). Algunos de ellos son usados por Nietzsche de un modo más explícito –aunque nunca con precisas aclaraciones terminológicas–, otros menos; sea como sea, todos los demás, como iremos mostrando, se montan sobre éstos. He tratado de explicarlos no presuponiendo su significado e importancia, sino *deduciéndolos* en paralelo a la lectura que realizaba del texto nietzscheano –de hecho, en eso debería consistir siempre el estudio de la filosofía: en reconstruir desde dentro el pensamiento del autor, haciendo con él el viaje sin presuponer su recorrido–. La cuestión, en este aspecto, ha sido realizar una *topología* que permitiera establecer dónde se sitúa cada concepto en el todo del pensamiento de Nietzsche y qué relación estructural guarda con los demás³⁷. Aquí, en ciertas ocasiones, se advertirá que la apreciación de Nietzsche de su propio pensamiento no siempre coincide con la realidad de éste, como pasa también, por otro lado, en su relación con el de otros autores.

Y, en tercer lugar, la tarea ha consistido en el desarrollo concreto de la temática propuesta como hilo conductor de la investigación, esto es, en la comprobación de su validez en cuanto tesis a partir del propio texto nietzscheano. En el despliegue de la misma se han ido incorporando los diferentes temas y conceptos “explícitos” de Nietzsche, siempre como parte del todo resultante de esa lectura. La exposición, en este aspecto –esto es algo que debe ser señalado aquí–, progresa siempre en espiral (como en

exacta exégesis de textos gusta de apelar a lo que “ahí está”, esto que “ahí está” inmediatamente no es nada más que la comprensible de suyo, la no discutida opinión previa del intérprete [...]». Cf. HEIDEGGER, M.; *El ser y el tiempo*, § 32.

³⁶ En ello consistiría la “vía larga”, tomando prestada la expresión de Ricoeur (cf. RICOEUR, P.; “Existencia y hermenéutica”, en *El conflicto de las interpretaciones*, pág. 12). No hay, en efecto, acceso directo al sentido del texto, como no lo hay a la ley que explica el comportamiento de los fenómenos naturales, sino que hay que contruir la teoría que los agrupa, teoría que “se toca” con la realidad en ciertos puntos únicamente. De la misma forma, la comprensión de un texto cualquiera pasa por la de todo un conjunto de textos y referencias históricas, sociales, científicas, etc., que deben ser introducidos en la interpretación. Hay que desterrar todo ingenuo “positivismo” hermenéutico –expresión que puede resultar la mayor de las paradojas, pero que se da por ejemplo cuando, *more* heideggeriano, se toma un texto para extraer la *palabra esencial* allí recogida, que estaría al margen de todo otro dato–, toda creencia en esa posibilidad del acceso al corazón del texto a través del texto mismo únicamente. Hace falta una enorme elaboración teórica del material.

³⁷ Se trata, en efecto, no simplemente de interpretar los diferentes conceptos que podemos encontrar en la obra de Nietzsche, sino de llevar a cabo una *discusión* que es, a la vez, una *localización* (*Erörterung*) de los mismos en el marco del pensamiento nietzscheano, donde se ven ordenados y jerarquizados de cierto modo, que es el que establece su esencia misma. Repensar un pensamiento es, en efecto, determinar los *tópoi* ideales que organizan su sentido y que permiten comparar sus conceptos con los *equivalentes* de otros pensamientos (su *gramática*, el modo en que se ensamblan los diferentes conceptos). Sobre el sentido de tal *Erörterung*, cf. HEIDEGGER, M.; *La proposición del fundamento*, págs. 103 ss. Es también muy clarificador el estudio de NAVARRO CORDÓN, J. M.; “Sobre el horizonte de la meditación heideggeriana acerca de la esencia de la modernidad”, en VV. AA.; *Los confines de la modernidad: diez años después de Heidegger*.

la imagen, que emplea en diversas ocasiones Ortega para describir el ejercicio filosófico, del asedio de Jericó; sólo que sin la elegancia de aquél, por supuesto), volviendo frecuentemente a los mismos puntos, pero habiendo ganado una nueva posición teórica frente a los mismos por la introducción de nuevos conceptos. Así, parece volverse una y otra vez sobre lo mismo, pero en realidad ya no es “lo mismo”; hay que tener en cuenta que la introducción de un concepto nuevo en un texto altera toda su estructura, modificando en cierta medida también el sentido de conceptos presentados previamente. De ahí que sólo de la lectura completa de una obra filosófica resulte su sentido.

En cuanto a la selección de los textos de Nietzsche, no me he centrado en ninguna obra en particular ni en un conjunto reducido de ellas, a pesar de que, como se desprende de lo dicho, la segunda *Intempestiva* constituye el punto de partida. Aun así, cabe decir que reciben una atención más extensa, quizá, las obras de juventud (*El nacimiento de la tragedia* y el conjunto de las *Intempestivas*) y las del período maduro de su producción (a saber, del *Zaratustra* en adelante), así como los fragmentos póstumos correspondientes a ambas épocas. Los textos del período intermedio —el llamado “ilustrado” o “positivista”, nombres ambos bastante erróneos— reciben una atención menor, en general; la razón es que este período, llamémoslo como queramos, es sin duda un período de transición, en el que Nietzsche reconsidera algunas ideas y juega con ciertas posibilidades para, finalmente, retomar la parte principal de lo que habría sido su primer período. Pero, como veremos —algo hemos señalado ya al respecto—, no existe ruptura alguna en el pensamiento de Nietzsche, sino un breve paréntesis de influencias; hay una continuidad esencial entre el planteamiento de *El nacimiento* y las *Intempestivas* y el del *Zaratustra*, y es ahí donde nos centramos. Por lo que toca a los póstumos, tomo esos fragmentos con cautela, pues cuando se manejan textos que el propio autor no ha llegado a publicar —máxime en el *Nachlass* nietzscheano, que es un auténtico mar de textos que constituyen el “laboratorio” intelectual del autor³⁸, que juega con múltiples ideas para comprobar su viabilidad, descartándolas muchas veces de inmediato, pero quedando ese texto en los cuadernos—, hay que tener cuidado con una serie de factores antes de citarlos: principalmente, su grado de elaboración, la extensión del texto y de su entorno textual (los textos del mismo tema que lo rodean; su con-texto en el sentido más literal), el hecho de que las ideas que contienen reaparezcan o no en algún punto posterior de la obra, y las relaciones que se puedan establecer con la obra publicada. Ninguna de estas precauciones va a impedir un problema presente incluso en esta última: la presencia de las aporías a las que más arriba nos referimos. Pero también hemos hablado ya de cómo nos enfrentaremos a ellas.

Había mencionado al principio el modo en que me había “dejado llevar”, hasta cierto punto “a la deriva”, a lo largo de esta investigación. Es inevitable, en un trabajo

³⁸ Valdría para éste lo que dice Heidegger, cuando afirma que «no es una sección de un libro destinado al “público”, ni menos aún una sección de un tratado, sino el monólogo de un pensador» (cf. HEIDEGGER, M.; “El nihilismo europeo”, en *Nietzsche*, vol. II, pág. 70). De todas formas habría que reconocer a Nietzsche el derecho a jugar con sus ideas, evaluarlas e incluso desecharlas, no atribuyendo a los póstumos —ni a ninguna parte de su obra— ese carácter de “necesidad histórica” que tendrían que tener dado que en ellos «no habla con su “yo” ni con su “persona”, habla con el ser del ente en su totalidad y desde el ámbito de lo ya previamente dicho en la historia de la metafísica» (idem.). Con esto Heidegger parece estar pensando la reflexión de los grandes filósofos como el movimiento del Espíritu hegeliano, que en cada figura alcanza la verdad de lo que en la figura anterior era tenido por cierto (en-sí), convirtiéndose en la certeza vigente que vale ahora para-sí (esto es, para su época) de un modo absoluto e infalible.

de estas características, ir descubriendo nuevos caminos a medida que se avanza, lo cual conlleva tener que revisar las propias ideas. Pero, en este caso, la divergencia entre los esbozos iniciales y el resultado final ha rebasado lo que era de esperar. Aun con la misma idea rectora guiando siempre el trabajo, y siguiendo los pasos detallados más arriba –o precisamente por ello–, los resultados concretos que iba alcanzando me resultaron, en ocasiones, tan inesperados que no sabía muy bien cómo encajarlos con el resto. No siempre se puede someter los textos a una determinada interpretación. Y, en ocasiones, hacerlo revela cosas que no se esperaban, relaciones antes no vistas. Durante la redacción, que al fin y al cabo es la parte decisiva de una investigación filosófica (puesto que es el momento en que toda idea previa se confronta con su propia verdad y exige el desarrollo que necesita; algo así como el momento experimental en filosofía: de ahí que quepa decir que *se piensa escribiendo*, y no antes), me enredaba en dificultades que no había previsto, y frecuentemente no sabía adónde estaba yendo hasta que no llegaba. Y a continuación venía el problema de relacionar los puntos alcanzados con lo ya planteado. Efectivamente, en ese momento de la redacción definitiva –que ha llevado cosa de tres años–, la *resistencia* de ciertos textos (o, mejor dicho, de ciertos grupos de textos, puesto que un texto, o unos pocos, siempre pueden ser hermenéuticamente *forzados* para satisfacer cierta interpretación; no así cuando se trata de toda una masa textual) produce una continua contrainducción que obliga a reestructurar el marco inicialmente construido, a realizar reformas en él; reformas que no sean, por supuesto, simples “parches” *ad hoc* para solventar un problema, sino que implican ampliar el marco de forma que, manteniendo la validez de lo ya dicho –si es que se puede mantener–, las nuevas aportaciones también puedan ser válidas, y además que todo ello mantenga interna unidad.

Esto no siempre resulta así, y en ocasiones hay que volver a empezar desde cierto punto reenfocando gran parte del material. Así, párrafos enteros ya escritos tuvieron que desaparecer y aparecieron en su lugar otros que nada tenían que ver con los esbozos iniciales. Esto me ocurrió, sobre todo, con la Sección tercera. Había empezado por la segunda –cuyo núcleo fue el trabajo de investigación que ya presenté en esta Facultad en 2005, con el título *Mundo, tiempo y libertad en Nietzsche*–, y si engranarla con la primera no costó demasiado (aunque no se pareciera mucho al proyecto inicialmente planificado de relacionar la postura de Nietzsche ante la crisis de la cultura con la de otros pensadores contemporáneos), con la tercera sí lo hizo. Lo que iba a ser una breve reflexión acerca de las insuficiencias del pensamiento político nietzscheano –apenas un apéndice crítico a la dos primeras secciones, que constituían la “tesis” en sí–, terminó convirtiéndose en toda una sección que poco a poco ganó una importancia decisiva dentro del conjunto de la investigación, llegando a ser su imprescindible desembocadura. La cuestión política en Nietzsche me obligó a reconsiderar la posición mantenida hasta ese momento acerca del nihilismo. Mientras elaboraba la cuestión fui cobrando conciencia de la importancia decisiva del pensamiento político en el conjunto de la obra de Nietzsche, y asimismo, a medida que tomaba contacto con más y más bibliografía sobre la materia, me daba cuenta de que, pese a ser ésta enorme –y estar aún en aumento, mismamente en el ámbito castellanoparlante, como ya señalamos–, y pese a existir magníficas obras que son referentes ineludibles sobre la materia, constituye aún toda una *nueva región* de problemas en la filosofía nietzscheana que deben ser aclarados. Esta tarea está todavía, quizá, en sus comienzos, y espero haber hecho alguna contribución a la misma. Sea como sea, por lo que toca a la presente investigación, en su versión definitiva las dos primeras secciones aparecen como preparación para la tercera (siguiendo la estructura narrativa “planteamiento-nudo-desenlace”, llevado todo ello, claro está, al terreno conceptual), aunque iban a ser la investigación en sí; de ahí

que mi trabajo empezara por la segunda. Hasta tal punto me he “dejado llevar” por el objeto de la investigación.

Para terminar, quisiera pedir disculpas por el estilo farragoso y cansado de un texto cuya redacción se ha prolongado demasiado y ha sufrido demasiadas interrupciones, y que está escrito en su mayor parte en el tiempo libre dejado por mis obligaciones profesionales. Lo dicho acerca del método seguido se refleja en la escritura del trabajo, y no para bien. El texto es, en efecto, tremendamente reiterativo, y retoma a cada momento los pasos anteriores para lanzarlos hacia el siguiente punto de la explicación. He pulido eso en la medida de lo posible, que no ha sido mucho, y he intentado unificar la forma del texto, que, como ya he dicho, ha sido redactado a rachas y en momentos muy distintos.

Permítaseme aún añadir una cosa: aunque éste es un trabajo *académico*, no pretende ser un trabajo *de escuela*. En efecto, no es el trabajo de un “nietzscheano”, sino el de un filósofo. Se puede hablar del *filósofo* en un doble sentido: como el teórico que produce grandes obras del pensamiento –un grupo muy selecto, desde luego– o, en sentido etimológico, y mucho más amplio, como el que ama el conocimiento. Yo, naturalmente, pertenezco a este segundo grupo, como tantos otros, y es desde esta perspectiva como siento un gran interés por Nietzsche (aunque no mayor que el que siento por muchos otros autores), un pensador que nos puede ayudar a comprender mejor ciertos fenómenos del mundo en que vivimos. En este sentido, creo poder decir que ninguna adscripción teórica previa ha marcado líneas infranqueables en relación a la consideración de los problemas concretos que salían al paso. Como dijo Aristóteles, «Parece, sin embargo, que es mejor y que debemos sacrificar incluso lo que nos es propio, cuando se trata de salvar la verdad, especialmente siendo filósofos; pues, siendo ambas cosas queridas, es justo preferir la verdad»³⁹.

Pero aunque no me considere perteneciente a ninguna escuela en particular, ello no obsta, por descontado, que añada que esta investigación no podría haber sido realizada –ni planteada tan siquiera, quizá– de no ser por el trabajo de varios años con un grupo de profesores y compañeros de esta Universidad Complutense. Quisiera manifestar mi agradecimiento, en particular, hacia el prof. Navarro Cordón, director de esta tesis, del que tanto he aprendido. También quiero expresar un recuerdo especial para el difunto prof. Eugenio Fernández, que me ayudó mucho en los inicios de la misma. Y no puedo dejar de mencionar al prof. Gerhardt, que tuteló mi estancia de investigación en la Universidad Humboldt de Berlín. Por último, quiero mencionar aquí a mi hermano, y también compañero de la Facultad, Daniel Puche Díaz; de nuestras conversaciones han surgido a menudo ideas que he desarrollado en el texto y frecuentemente he encontrado la salida a ciertos atolladeros gracias a él.

No es una buena época para la filosofía. Espero, con este trabajo, contribuir en algo al esfuerzo realizado por esta Facultad para mantener viva la filosofía, de espíritu, y no sólo de letra. No me cabe duda de que llegarán tiempos mejores.

Mérida, marzo de 2009

³⁹ Cf. ARISTÓTELES; *Ética Nicomáquea*, I, 1096 a.

Sección primera

**EL PROBLEMA DE LA CULTURA Y LA
HISTORICIDAD HUMANA**

«Tantos siglos, tantos dioses
fuimos prisioneros de nuestra propia fantasía
y de repente no tuvimos nada para guiar nuestra vida
No, no podemos vivir sin dioses».
–Blind Guardian, *Valhalla*.

Primera parte
EL ANÁLISIS NIETZSCHEANO DE LA CULTURA

§ 1. El nihilismo y el final de la historia

Es sabido que, ya desde sus primeros escritos, la preocupación por el estado de la cultura de su tiempo es determinante en el pensamiento de Nietzsche; este hecho, por cierto, no variará en absoluto a lo largo de su producción y, ya en su filosofía madura, seguirá siendo motivo impulsor de esa reflexión en torno al ser a la que, como mostró Heidegger, Nietzsche pertenece, y que nunca dejará de tener un fuerte calado político-histórico⁴⁰. De hecho, la cuestión de la crisis de la cultura y sus posibles salidas es el hilo conductor que permite reconstruir su pensamiento de forma unitaria, revaluando la validez de las habituales divisiones temáticas establecidas por la crítica, que suelen hablar de dos, o incluso tres períodos de su producción, en los que el filósofo alemán modificaría sensiblemente sus preocupaciones y la forma de abordarlas. En cualquier caso, es particularmente significativa la afirmación de Nietzsche, en este contexto, de que «Nos falta lo más necesario» (*UB II, Vorrede*); en efecto, Nietzsche constata que a la cultura tardomoderna le falta el elemento estructurador y unitario que requiere toda cultura “sana” (complejo concepto éste, el de “salud”, sobre el que habremos de volver), lo *Grundbestimmende* que le da dirección y sentido⁴¹. Esto haría de dicha cultura tardomoderna, la nuestra, una cultura decadente, una cultura anquilosada y moribunda, incapaz ya de producir nada grande. Pero la preocupación de Nietzsche dista mucho de ser una preocupación erudita por la *Kultur* y sus grandes ejemplos en el campo del pensamiento y las artes; el problema es mucho más profundo, es un problema que afecta a toda la civilización occidental y al rumbo de su historia.

En efecto, la “cultura” no tiene para Nietzsche sólo un sentido antropológico, sociológico o artístico; la cultura es, de hecho, el *nicho ontológico* del hombre, por así decirlo; el ámbito del morar humano, de ese *politikón zôion*, animal de la *pólis*, como lo llamó Aristóteles en la que, por todas sus implicaciones, aún hoy sigue siendo la mejor definición que se haya dado del hombre. Que Nietzsche ve la cultura desde este punto

⁴⁰ Así, como dice Vattimo, «las tesis filosóficas características de Nietzsche, incluso aquellas en que se centra más la atención heideggeriana, adquieren su significación, tanto para su biografía intelectual como para la imagen que de él nos podamos formar sus lectores, sólo en relación con el trabajo de “crítica de la cultura” que se lleva a cabo en las obras del que se acostumbra a considerar como el período “medio” de su producción». Cf. VATTIMO, G.; *Introducción a Nietzsche*, págs. 59-60. Habría que añadir a este aserto de Vattimo que no sólo las obras del período medio, sino incluso desde las primeras; en *El nacimiento de la tragedia* y en las *Intempestivas* aparecen prefigurados, en efecto, la mayoría de los conceptos fundamentales nietzscheanos.

⁴¹ Como señala muy acertadamente Schlechta, tan desencaminado, por lo general, en sus análisis filosóficos de la obra de Nietzsche, ésta señalaría desde un comienzo –si bien de un modo ambiguo, inseguro, incapaz de dar respuestas a las preguntas planteadas– el carácter *patológico* de la cultura occidental moderna, como consecuencia de una cierta *Charakterlosigkeit*, de la falta de eso *Grundbestimmende* ya perdido de lo que Nietzsche haría su pregunta fundamental. Cf. SCHLECHTA, K.; *Der Fall Nietzsche*, pág. 53.

de vista, ya desde un comienzo, y que la temática propiamente ontológica no aparece en su pensamiento sólo con posterioridad, es algo que debería estar fuera de toda discusión; basta con atender al modo en que la problemática cultural aparece perfilada en su primera obra, *El nacimiento de la tragedia*, en relación directa a los dos principios fundamentales de la naturaleza –y no sólo del arte–, Apolo y Dioniso, de cuyo juego resulta el mundo. “Cultura” es para Nietzsche el modo en que el hombre se encuentra en relación con la *phúsis* (el ser) y halla un rumbo, una orientación en ésta. Cada cultura constituye, así pues, un determinado mapa del ser; es una forma en que el hombre habita la *tierra* (otro nombre nietzscheano para el ser, como veremos) y despliega un mundo. Todo ello será objeto de la Sección segunda de este estudio; de momento, lo que haremos será seguir los análisis que elabora Nietzsche de la crisis de la cultura occidental moderna.

Tal crisis de la cultura, no podría ser de otro modo, es una crisis del hombre. Un texto de Nietzsche es bastante elocuente al respecto, y nos servirá para ponernos en camino: «¡Ay! Llega el tiempo en el que el hombre no dará a luz ninguna estrella más. ¡Ay! Llega el tiempo del más despreciable hombre, el cual no puede odiarse más a sí mismo. ¡Mirad! Yo os muestro *al último hombre*. “¿Qué es amor? ¿Qué es creación? ¿Qué es deseo? ¿Qué es estrella?” –Así pregunta el último hombre, y parpadea. La tierra ha llegado a empequeñecerse, y sobre ella da brincos el último hombre, que todo lo hace pequeño. Su especie es inextinguible, como el pulgón; el último hombre es el que más vivirá. “Nosotros hemos inventado la felicidad” –dicen los últimos hombres, y parpadean» (*Z, Vorrede*, 5). Estas líneas nos permiten delimitar la preocupación fundamental, y por tanto la tarea, del pensamiento de Nietzsche. Preocupación que es, como en toda gran filosofía, eminentemente práctica. Nietzsche encuentra en la cultura tardomoderna la hegemonía de un tipo de hombre que conduce a un estancamiento de la historia. Un hombre improductivo en términos simbólicos, culturales, políticos –y tanto más cuanto más productivo es en términos materiales, económicos–. Este hombre cansado, agotado, el “último hombre”, es un hombre sin fuerzas para crear nada nuevo; pero no de tal forma que su cansancio amenace con hacerlo perecer, lo cual, después de todo, no constituiría sino un episodio más de la larga serie de civilizaciones que a lo largo de la historia han sucumbido; sino uno tal que, no siendo ya capaz de producir nada nuevo, tampoco perece; que no permite que otro venga a ocupar su lugar⁴². Un hombre al que tal vez no pueda suceder ningún otro. «“Y vi venir una gran tristeza sobre los hombres. Los mejores llegaron a estar cansados de sus obras. Una doctrina se difundió, y junto a ella corría una creencia: ‘todo está vacío, todo es idéntico, todo fue’. [...] Todas las fuentes se han secado, también el mar se ha retirado. ¡Todo suelo quiere abrirse, pero la profundidad no quiere tragarnos! ‘¡Ay!, dónde queda un mar en el que poder ahogarse’: así suena nuestro lamento –alejándose sobre ciénagas planas. En verdad, estamos ya demasiado cansados incluso para morir; ahora velamos y continuamos viviendo –¡en cámaras sepulcrales!’» (*Z, “Der Wahrsager”*)⁴³. La

⁴² «En la cultura occidental ya han existido sensaciones anteriores de final y fascinaciones por el ocaso», nos recuerda Steiner, pero «existe, así lo creo, un cansancio esencial en el clima espiritual del siglo XX. La cronometría interior, los pactos con el tiempo que determinan tanto nuestra consciencia, apuntan hacia un mediodía tardío de maneras que son ontológicas, esto es, que conciernen a la esencia, al tejido del ser. Somos, o así nos sentimos a nosotros mismos, los que han llegado tarde; los platos ya se están retirando» (cf. STEINER, G.; *Gramáticas de la creación*, págs. 7-8). Este clima de *ocaso* hunde sus raíces, por supuesto, en el siglo XIX, el siglo de Nietzsche. Él nos previene de lo que va a ocurrir, de lo que está ocurriendo. Aún hoy no habríamos salido de ese *impasse* histórico.

⁴³ Algunos de los términos que recoge este revelador pasaje –como “mar”, “suelo” (*Grund*), y ese “fue”– irán siendo aclarados convenientemente a lo largo de este trabajo; no viene al caso hacerlo ahora, pero nos resultarán esenciales para la comprensión de la ontología nietzscheana y sus vinculaciones con lo

preocupación fundamental de Nietzsche, la que moviliza todo su pensamiento, así pues, es *la posibilidad del final de la historia*, así como encontrar los medios para evitarlo. Ese final de la historia, ese “gran cansancio”, como también lo llama (sobre todo en el *Zarathustra*), sería la consecuencia de la consumación del *nihilismo*.

Y, sin embargo, la representación que ese último hombre –el hombre cansado, incapaz ya, o casi, de producir historia– tiene de sí mismo va ligada, como indica el texto citado algo más arriba, a la felicidad y al bienestar. Ese hombre al que Nietzsche se refiere, y que no es otro que el hombre burgués⁴⁴ –el tipo humano imperante en la actualidad, el que impone sus cánones y medidas–, hace del fenómeno que preocupa a Nietzsche una valoración muy distinta: esa “sensación de final” va ligada no a un estancamiento (Nietzsche habla incluso de *Verdorbenheit*, putrefacción; por ejemplo, en AC 6), sino a una consumación, a la realización de una determinada teleología. “Final” y “fin” se identifican en la representación que ese hombre se hace de lo histórico. *Sujeto* y *progreso* son, en efecto, los dos conceptos fundamentales de la modernidad, y en ese final de la historia el pensamiento de la época de Nietzsche cree hallar la realización de la destinación humana como consumación de la libertad y la razón (el reencuentro del sujeto consigo mismo). La conciencia epigonal en que se engolfa el siglo XIX⁴⁵, asunto del que se ocupa en *De la utilidad e inconveniencia de la historiografía para la vida*, preocupa singularmente a Nietzsche: una cultura que se entiende a sí misma de este modo, y que en cierto modo da la historia por concluida, al haber alcanzado su *télos* (que no es otro que la propia clase burguesa, que se entiende a sí misma como destino de la historia), ya sólo puede volcarse en el pasado a la hora de interrogarse por sí misma. Como dirá Nietzsche en los póstumos de unos años después, «La enfermedad moderna consiste en un exceso de *experiencias*» (*Nachlass 1875-1879, KSA 8, 17 [51]*). En esa conciencia encuentra él lo que llama “el gran peligro” para la cultura y para el hombre modernos. Burgués antiburgués, ve en la clase a la que pertenece y en el mundo que ésta ha erigido el lamentable espectáculo de una época cuya identidad se levanta sobre la autocomplacencia, una época que ha agotado su programa de posibilidades y a la que ya sólo le queda repetir lo mismo una y otra vez; una época que, en busca de nuevos modelos de pensamiento y acción, ya únicamente es capaz de buscarlos en la historia, repitiendo su propio pasado. Una cultura agotada, en suma. «¡En verdad que no podríais llevar ninguna máscara mejor, vosotros los presentes, que vuestro propio rostro! ¡Quién pudiera –reconoceros! Pintarrajeados con los signos del pasado, y

cultural. Baste con decir, por el momento, que no deben ser pasados por alto sin más, ni tomados como simples elementos retóricos o poéticos. En el texto citado hay, además, una sutil indicación de Nietzsche acerca de la *mala comprensión* del eterno retorno.

⁴⁴ En el § 8 llevaremos a cabo una discusión con la lectura lukacsiana del pensamiento de Nietzsche como eminentemente burgués –de hecho sería, según Lukács, la más violenta y radical forma de ideología burguesa, propia de la época en que la burguesía se vio más amenazada por los movimientos socialistas europeos–, que nos conducirá, por cierto, a cuestionar los propios supuestos de la interpretación heideggeriana de Nietzsche como metafísica de la subjetividad.

⁴⁵ ¿Y acaso la nuestra no? Sigue siendo así, en realidad, aunque ya no haya filosofías de la historia. O, mejor dicho, esas filosofías de la historia se han hecho más sutiles, más difíciles de detectar; se han infiltrado en muchos otros discursos. Aunque la filosofía contemporánea haya sido un intento de combatir esos grandes supuestos de la moderna (la humanidad como *sujeto* y la historia como *progreso*), los rendimientos ideológicos de tales ideas siguen mostrándose muy eficientes políticamente. El triunfo de concepciones liberales de la historia, como la Fukuyama, no hace sino corroborar esto. Como muy bien señala Sloterdijk, por otro lado, hay siempre una cierta escenificación, que involucra a quien describe el rumbo de la historia, de la concepción teórica que describe. Es un tema, éste, sobre el que la neutralidad es casi imposible; o, en todo caso, la objetividad a que se aspire no puede desvincularse de una cierta *pose*. «Por muy calmado que sea el tono en el que se defiendan estas tesis histórico-filosóficas, en ellas siempre se trata de una dramática intervención del locutor en una serie de eventos que se consideran como una parte de la historia universal». Cf. SLOTERDIJK, P.; *El pensador en escena*, págs. 54-55.

también esos signos sobreescritos con nuevos signos: ¡así os habéis escondido bien de todos los intérpretes de signos! [...] Todas las épocas y pueblos miran coloridos desde vuestros velos; todas las costumbres y creencias hablan coloridas desde vuestros ademanes. [...] Estériles sois: *por eso* os falta la fe» (Z, “*Vom Lande der Bildung*”). La modernidad –sostenida siempre, más de lo que quisiera reconocer, por concepciones judeocristianas– trajo consigo los ideales de “futuro” y “revolución”; pero en cierto momento pretende acabar con ellos: ya no le son útiles. Cuando *se es* el presente, no se quiere oír hablar del futuro, ni del cambio. Significa la propia desaparición. Así que el hombre moderno da esos ideales por *cumplidos*⁴⁶. Pero Nietzsche, como también el socialismo de la época, por cierto, pretende mantener abiertos esos ideales: exige a la modernidad que sea consecuente con sus promesas.

El problema del final de la historia y de la posibilidad de un futuro se muestra, así pues, desde un comienzo, como el fundamental del pensamiento de Nietzsche, que en ningún caso habría pretendido en su juventud negar la dimensión histórica de lo humano, como ya discutiremos. Él mismo reconoce, en este sentido, hablar como filólogo, como experto en el pasado de la cultura; en ello radicaría, precisamente, su intempestividad: «yo no sabría qué sentido tiene en nuestra época la filología clásica, si no es actuar en ella de forma intempestiva –esto es, contra la época y a través de la época, y a ser posible en favor de una época venidera» (UB II, *Vorrede*). Un texto, éste, que resulta incontrovertible. Como mostrarán nuestros análisis, hay una clara continuidad entre el planteamiento inicial de este problema en la segunda de las *Consideraciones intempestivas* y su desarrollo posterior en el *Zarathustra*; hasta el punto de que, en realidad, la segunda parte de esta última obra es, en lo esencial, una refundición de aquélla. Esta problemática es, insistamos en ello una vez más –demasiadas veces se ha dicho lo contrario, tanto al hablar de la segunda *Intempestiva* como del eterno retorno–, la problemática fundamental que mueve a Nietzsche. La tarea que emprende éste, por lo tanto, consiste en una fenomenología de la cultura que daría las pautas para hallar una salida al problema de su tiempo. Nietzsche se considera a sí mismo un “médico de la cultura”, como dice en ocasiones (por ejemplo, en *Nachlass* 1869-1874, *KSA* 7, 23 [15]); pretende mostrar a la enferma cultura actual el camino a la salud, a un posible futuro; pero ello implica, necesariamente, atravesar el período de convalecencia que supone el nihilismo, aprendiendo de él (*FW*, *Vorrede zur zweiten Ausgabe*, 1-2). Por ello analiza *qué es* el hombre y *qué debería* ser; pero para eso, sin embargo, necesita mostrar antes *qué podría* ser. Y ello no puede partir de un análisis del hombre mismo, en los clásicos términos modernos de la “subjetividad” y sus “facultades”; Nietzsche niega que un análisis de la existencia humana pueda partir de su interioridad, de la reflexión, de un análisis de ciertas estructuras puras: debe más bien remontarse a una comprensión general del mundo en que el hombre habita, con el cual debe interactuar y sólo dentro del cual se encuentra a sí mismo. La filosofía es, al menos desde Hegel –y Nietzsche no podía ser una excepción–, la pregunta por el hombre a través del largo rodeo por el mundo, por la alteridad y lo concreto; toda filosofía es, en el fondo, una antropología⁴⁷, pero sólo en la medida en que no pregunte de forma

⁴⁶ «Quien proclama una teoría del progreso, se sitúa irremisiblemente en el drama del progreso como participante, portador o punto culminante. Quien defiende una teoría de la decadencia, se presenta a sí mismo como alguien afectado por esa decadencia –sea bajo la forma de la lamentación, la resignación o, simplemente, resistiendo. Quien diagnostica renacimientos o momentos de cambio, desempeña el papel de partera, agente del cambio, o incluso de candidato a la reencarnación. Y, en definitiva, quien profetiza los ocasos, se define a sí mismo como moribundo, como practicante de la eutanasia, plañidera o, a lo sumo, como alguien que se aprovecha de los cadáveres de una cultura moribunda». *Ibíd.*, pág. 55.

⁴⁷ Del mismo modo que Kant resume en la pregunta “¿qué es el hombre?” la triple interrogación acerca de lo que se puede conocer, lo que se debe hacer y lo que cabe esperar (cf. KANT, I.; *Crítica de la razón*

directa por el hombre o alguno de sus aspectos, como hacen la biología, la psicología o la antropología cultural. Nietzsche lo expone de un modo admirable: «“*Conócete a ti mismo*” es la ciencia toda. –Sólo al final del conocimiento de todas las cosas llega el hombre a haberse conocido a sí mismo. Porque las cosas son sólo los límites del hombre» (M 48). Evidentemente, sólo a través de un conocimiento absoluto de la realidad podría el hombre devenir un puro ser-para-sí; pero, en cualquier caso, y dada su finitud, la amplitud (y la *sinceridad*, que para Nietzsche, como veremos, es un factor fundamental) de su conocimiento del mundo será la medida, siempre modificable, de lo que el hombre mismo es. Así pues, del problema de lo histórico-cultural al de lo ontológico (la descripción del mundo en torno a la cual organiza Nietzsche sus reflexiones acerca de la moral, la ciencia, el arte, etc.), y de ahí, de vuelta a lo histórico, asumido como proyecto, como algo siempre por realizar, como cuestión *política*: itinerario que recorre el pensamiento nietzscheano.

Sobre todo esto arroja alguna luz el hecho de que Nietzsche se presente a sí mismo tan a menudo como filósofo “del porvenir” o “del futuro”, y que hable de “nuevas posibilidades de vida”. En ello encuentra una diferencia entre la primera filosofía griega y la metafísica posterior. «¡Quién pudiera descubrir de nuevo “esas posibilidades de vida”! [...] Porque a nuestra época, tan inventiva, siempre le está faltando aquel invento que los antiguos filósofos tuvieron que hacer: ¡de dónde si no su maravillosa belleza! ¡De dónde si no nuestra fealdad! –Porque, ¿qué es la belleza, sino el reflejo divisado de una extraordinaria alegría de la naturaleza, porque se ha descubierto una nueva y fértil posibilidad de vida?» (*Nachlass* 1875-1879, KSA 8, 6 [48]). Si la tradición filosófica ha hecho de su objeto fundamental la pregunta por el ser –con una amplia modulación en sus respuestas: como entidad de lo ente, como fundamento de orden trascendente (Dios), como fundamento de orden trascendental (conciencia), etc.; es decir, la pregunta por *lo que es* en sentido eminente–, Nietzsche se pregunta más bien por lo que puede *llegar a ser*. En este sentido, la pregunta por la historicidad humana, sostenida sobre su temporalidad, deviene fundamental. Nietzsche pertenece de pleno derecho a la tradición filosófica occidental, y como tal filósofo debe ser leído, como señala Heidegger⁴⁸; y ello porque, a lo largo de su recorrido intelectual –en realidad, desde un comienzo–, lleva a cabo una pregunta por el ser, si bien no en los términos tradicionales. Según la lectura de Nietzsche que en esta investigación nos proponemos realizar, la pregunta por el ser toma en su obra, como *contenido* más propio, y en cuanto *pregunta por el ser*, la descripción e interpretación de los fenómenos culturales e históricos anteriormente mencionados. En ello radica, precisamente, el giro que imprime Nietzsche a la filosofía, aunque para ser justos, habría que reconocer una vez más (y ello no como una crítica) que se incardina en una línea abierta por Hegel y de la que pende toda la filosofía posterior.

pura, A 805), Nietzsche va a buscar al hombre a través de nuevas preguntas: ¿cuál es el sentido del conocimiento? (así, por ejemplo, en *JGB* I), ¿cuál es el sentido de la moral? (sobre todo, en *GM*), y ¿qué podemos esperar? (una pregunta que no sufriría grandes transformaciones, y que encontraríamos planteada especialmente en el *Zarathustra*). Naturalmente, de la transformación de las preguntas resulta una transformación de las respuestas; Nietzsche hablará del hombre desde un punto de vista ineludiblemente “humano, demasiado humano”.

⁴⁸ Es, en efecto, mérito indiscutible de Heidegger (aunque lo compartiría hasta cierto punto con Löwith, que ya en 1935 publicaba su imprescindible obra *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, y con Jaspers, que el año siguiente publicó *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*) el haber reconocido el papel esencial de Nietzsche en la historia de la filosofía en general, y en la moderna en particular; y ello con independencia de lo discutibles que sean sus exégesis en muchos aspectos. Como él mismo dice, «También tenemos que aprender primero a leer un libro tal como *Así habló Zarathustra* de Nietzsche, de la misma manera severa como una disertación de Aristóteles». Cf. HEIDEGGER, M.; *¿Qué significa pensar?*, pág. 72.

Es evidente, entonces, que a raíz de la preocupación por el destino de la cultura, que le lleva por la senda de la pregunta por el ser –en relación a la posibilidad que se despliega en la historicidad humana–, el fenómeno de la *productividad* cultural adquiere para él un papel fundamental. Eso *Grundbestimmende*, que da una indicación acerca de la salud de una cultura, se manifiesta esencialmente en ella. Nietzsche es taxativo al respecto: «Sin productividad la vida es indigna e insoportable» (ibíd., 18 [8]). Pero, ¿en qué consiste exactamente esa productividad? La reflexión de Nietzsche parte, como veíamos, de la constatación de un gran peligro. Este gran peligro para la cultura se refiere fundamentalmente a su incapacidad para producir algo *nuevo* (concepto éste esencial para comprender el pensamiento de Nietzsche, y cuyo desarrollo nos acompañará a lo largo de todo este trabajo). Sólo como creador, sólo elaborando formas y productos culturales cada vez nuevos, puede el hombre ser fiel a su propia naturaleza. Para el hombre no hay un mundo dado; debe crearlo de continuo, o de lo contrario caer en la pérdida de mundo, de sentido; la vida pierde así su rumbo y amenaza con perecer. «Y eso que llamabais mundo, eso debe primero ser creado por vosotros» (Z, “*Auf den glückseligen Inseln*”), recuerda Nietzsche. Pero la cultura tardomoderna es una cultura que, convencida de hallarse en las proximidades del fin de la historia, ya ha dejado de crear, de ensayar posibilidades nuevas, y decididamente se ha vuelto hacia modelos clásicos para obtener la indicación de su pensamiento y acción. «*Nuestra posición ante la antigüedad clásica es en el fondo la causa profunda de la improductividad de la cultura moderna*» (Nachlass 1875-1879, KSA 8, 5 [47]).

Ahora bien, ¿por qué no puede el hombre permanecer en un mismo mundo? ¿Por qué ha de reconstruirlo constantemente? Hay una estrecha copertenencia entre cultura y vida; y la crisis de una afecta a la otra. Es la vida la que se manifiesta, en lo cultural, a través de sus nuevas producciones (y, por lo tanto, como historia); una cultura que no produce es signo de una vida menguante. Aunque no perezca, como el último hombre –que se resiste a desaparecer, enquistado en la existencia–, se condena a la repetición de sus formas más bajas y mediocres. En ello consiste la “enfermedad”, la “decadencia” de una cultura como la moderna. «Todos los basamentos [*Grundlagen*] de la cultura han llegado a estar caducos: así pues, debe la cultura perecer» (ibíd., 19 [76]). Pero “vida” es (como “tierra” o “naturaleza”, según veremos), uno de los nombres nietzscheanos para el *ser*. Lo que se juega con ello es vital, entonces, porque no sólo el hombre depende del ser, sino que, como llega a comprender Nietzsche, *el ser también depende del hombre, porque éste realiza su posibilidad*⁴⁹. De ahí la afirmación, en un texto que citamos anteriormente, de que el último hombre empuja la tierra. Se resiste a pasar, a alcanzar su fin, a pesar de haber dado de sí ya todo lo que podía; su dominio sobre el mundo es tal, además, que se ve capaz de perpetuar indefinidamente esa situación; y así, no deja llegar lo nuevo, esto es, formas superiores de existencia. De esta forma empuja la tierra no sólo para sí, enténdase bien, sino para todos los venideros, de haberlos. Hay una relación fundamental de la historia con el ser. El tema de la segunda *Intempestiva* es esencialmente ontológico, no se circunscribe a la cuestión de las *Geisteswissenschaften* en la Alemania decimonónica, como algunos pretenden⁵⁰.

⁴⁹ En efecto, como dice Heidegger, «la verdad es, en su ser, histórica. La verdad requiere en cada caso una humanidad por medio de la cual sea dispuesta, fundada, comunicada y, de ese modo, preservada. La verdad y su preservación se copertenecen esencialmente, o sea, históricamente». Cf. HEIDEGGER, M.; “La metafísica de Nietzsche”, en *Nietzsche*, vol. II, pág. 209.

⁵⁰ Así, por ejemplo, podemos citar de nuevo a Schlechta, empeñado en que el –aún inmaduro– Nietzsche de la segunda *Intempestiva* está sumido en una disputa académica en torno al estatuto de las ciencias del espíritu. Y recoge, al hilo de ello, el testimonio de Karl Hillebrand, coetáneo de Nietzsche, que en su *Über historisches Wissen und historischen Sinn* ya criticó el carácter demasiado “*zeitgemäß*” de su

Hace referencia a la relación entre el ser y la historia, la cual no es otra cosa que la historia de las producciones culturales en las que el ser (la vida) se revela. Esto afecta a todo hombre, presente y futuro, puesto que el último hombre, ese hombre moderno y burgués que se considera a sí mismo epígono de la historia, ha domeñado ya prácticamente toda la superficie del globo. Su relación con la *phúsis* es, pues, crucial para todos. Nadie es ajeno a sus efectos. Hoy sólo estaríamos en un momento más tardío de esa relación, de esa figura histórica.

En esta línea, Heidegger (que es, en lo esencial, un continuador de la tarea emprendida por Nietzsche, aunque no se reconozca como tal) nos da una indicación crucial. La pérdida del mundo –del orden y del sentido– aparece como el problema esencial que hay que delimitar convenientemente: «Se sostiene que el mundo no sólo está fuera de quicio, sino que está rodando hacia la nada de lo que carece de sentido. Nietzsche, previendo todo esto mucho antes y desde la mira más elevada, ya en el último decenio del pasado siglo, pronuncia a este propósito la palabra sencilla, porque pensada: “El desierto está creciendo”. Esto quiere decir: la devastación se va extendiendo. Devastación es más que destrucción. Devastación es más inquietante que aniquilamiento. La destrucción elimina solamente lo crecido y construido hasta ahora; la devastación, empero, obstruye el futuro crecimiento e impide toda construcción»⁵¹. Eso que Heidegger llama “devastación”, y que sería, como problema filosófico de fondo, el *Leitmotiv* de su propia obra (pensar el nihilismo, en el período de su culminación, como el olvido definitivo del ser en favor del ente, con las desastrosas consecuencias históricas que ello tendría), fue también pensado por Nietzsche como problema filosófico esencial de su tiempo, mientras que sus coetáneos estaban enfrascados en la teoría de la ciencia y en la relación entre las ciencias de la naturaleza y del espíritu, o discutían aún en torno a optimistas (o pesimistas) filosofías de la historia⁵². La posibilidad de que no haya nuevas posibilidades históricas, esto es, el *nihilismo* como época en que la historia se estanca y se torna incapaz de salir del círculo inacabable de su autoperpetuación, la época en que la cultura deja de producir para convertirse en lo re-producido –en producto de consumo, diríamos nosotros hoy–, es la visión terrible que, ante los ojos de Nietzsche, se cierne sobre Europa. Esto es algo patente desde sus

pensamiento, muy determinado por el ambiente intelectual de su época (cf. SCHLECHTA, K.; *Der Fall Nietzsche*, pág. 50). Nietzsche cometería el error, según Hillebrand, de dirigirse polémicamente a Alemania, como si cada alemán fuera un erudito o un profesor universitario; no repara, continúa Hillebrand con cierta sorna, en lo “ahistórico” que puede llegar a ser el alemán medio. Por último, añade que tanto lo histórico como lo ahistórico –conceptos fundamentales sobre los que habremos de volver–, hipertrofiados, son en realidad similares: pertenecen al acervo de problemas de las ciencias del espíritu alemanas, que para un intelectual francés o inglés no tendrían demasiado sentido. Ni Hillebrand ni Schlechta parecen querer reparar en el auténtico sentido de la segunda *Intempestiva*: que la salvaguarda de lo *histórico* como rasgo fundamental de lo humano en cuanto tal pasa por la limitación de las pretensiones del *historicismo*, que salta fuera de la universidad para convertirse en forma de la conciencia sociopolítica de una época (algo que está hoy aún más claro que en el último cuarto del siglo XIX).

⁵¹ Cf. HEIDEGGER, M.; *¿Qué significa pensar?*, pág. 33.

⁵² Por eso reconoce Heidegger que «Nietzsche descubrió y dijo con inequívoca penetración lo esencial sobre el “provecho y daño de la historiografía para la vida” en su segunda *Consideración extemporánea* (1874). Distingue tres formas de historiografía, la monumental, la anticuaria y la crítica, sin indicar expresamente la necesidad de esta tripartición ni el principio que le da unidad. *La triplicidad de la historiografía tiene su base en la historicidad del “ser ahí”*. Ésta permite al par comprender hasta qué punto la historiografía propia no puede menos de ser la unidad fácticamente concreta de las tres posibilidades. La división de Nietzsche no es casual. El comienzo de su *Consideración* permite conjeturar que comprendía más cosas de las que daba a conocer». Cf. HEIDEGGER, M.; *El ser y el tiempo*, § 76. Como es sabido, pocos años después Heidegger cambiará totalmente de parecer en lo tocante a Nietzsche y su comprensión de la historicidad. Por lo que a nosotros nos interesa, hablaremos enseguida de ese revelador comienzo de la segunda *Intempestiva*.

primeros escritos hasta el final de su obra, si bien el tratamiento de la cuestión adquiere distintos matices a medida que Nietzsche profundiza en su naturaleza⁵³. Intentaremos trazar la unidad esencial del pensamiento nietzscheano en el § 5 de este trabajo; digamos por el momento, tan sólo, que en torno a este problema fundamental se pone en juego lo humano del hombre, cuya virtud, cuyo *érgon*, consiste precisamente en ser creador: creador de un mundo y, sólo con él, de sí mismo⁵⁴. Pero ello implica la aceptación del propio final, el no querer detener la historia; todo lo contrario de aquello en que consiste la felicidad del último hombre: «¿Pero quieres tú recorrer el camino de tu melancolía, que es el camino hacia ti mismo? ¡Entonces muéstrame tu derecho y tu fuerza para ello! ¿Eres tú una nueva fuerza y un nuevo derecho? ¿Un primer movimiento? ¿Una rueda que gira sobre sí misma? ¿Puedes tú también obligar a las estrellas a girar en torno a ti? [...] Con mis lágrimas voy a tu encuentro, hermano mío. Yo amo a aquel que quiere crear más allá de sí mismo, y de esa forma perece» (Z, “*Vom Wege des Schaffenden*”). Que esto tenga que ser así dista mucho de ser una simple afirmación gratuita de Nietzsche, y será fundamentado ontológicamente en la propia estructura del mundo y la temporalidad, de la que ya nos ocuparemos.

Sin embargo, el análisis nietzscheano del nihilismo es, en el momento de escribir las *Intempestivas*, aún insuficiente; y aunque describe ya bien su sintomatología, en lo tocante a sus causas es bastante ingenuo, pues está demasiado estrechamente ligado a la cuestión del historicismo. En escritos de años posteriores esos análisis se refinarán en extremo y Nietzsche llegará a producir un concepto del nihilismo extraordinariamente complejo y matizado –cuyas tesis principales encontramos reunidas en el importantísimo fragmento póstumo titulado “El nihilismo europeo”, de junio de 1887 (*Nachlass* 1885-1887, *KSA* 12, 5 [71], págs. 211-217)–. Sobre esta cuestión hablaremos largo y tendido en la Sección segunda (esp. §§ 6-8), pero cabe adelantar ya ciertos elementos imprescindibles para poder proseguir con la problemática que nos ocupa, asociada inseparablemente a las causas de la consumación tardomoderna del nihilismo.

⁵³ Es cierto que el nihilismo no ofrece sólo este aspecto negativo a la reflexión nietzscheana sobre la historia, sino también otro positivo, en cuanto posibilidad de reparar, al fin (en lo más hondo de la crisis, y sólo gracias a ella), en la naturaleza abismática (carente de fundamento) del ser, que puede ser comprendido entonces como fuente originaria de historicidad y libertad. Pero sobre ello volveremos en la Sección segunda de este trabajo, al ocuparnos de la ontología nietzscheana y su análisis del nihilismo, a partir de la proposición “Dios ha muerto”.

⁵⁴ Lo cual no quiere decir que ese proceso sea en modo alguno consciente, dirigido –es decir, el resultado de la voluntad humana–; ni siquiera que el hombre se tenga que reconocer a sí mismo como histórico. Y, sin embargo, es un proceso histórico: de hecho, ese proceso es *la historia misma*. No hay, por tanto, hombres sin historia. Como dice Hobsbawm, «Lo que aparece como invariable y que se reproduce por sí mismo es no sólo el resultado de hacer frente al constante y complejo proceso de tensiones internas y externas, sino que a menudo es fruto del cambio histórico. Lo que les sucedió a los mundurucú del valle del Amazonas, que pasaron del patrilocalismo y el patrilinealismo a la desacostumbrada combinación de matrilocalismo y asignación patrilineal, bajo el efecto del auge del caucho brasileño, probablemente les había sucedido a muchas de las “tribus” que encontraron los etnógrafos del siglo XIX y a las que se consideró vestigios prehistóricos o ahistóricos “primitivos”, como algún celacanto humano colectivo. No hay ningún pueblo sin historia o que se pueda comprender sin ella» (cf. HOBBSAWM, E.; *Sobre la historia*, pág. 177). Otra cosa muy distinta, entonces, será que ciertos pueblos quieran o no reconocerse como históricos. Pero la cuestión fundamental no radica en *no reconocer* la propia historicidad (medida sobre todo de los cambios sociopolíticos de un pueblo en función de su contacto con otros limítrofes; expresión de una cierta dialéctica), sino en *llegar a perderla*, precisamente, por no haber un “otro”; nuestro mundo sería ese en el que la historia peligró, por no tener ya *exterioridad*. Cuando el último hombre lo sea todo, ya no habrá historia. Se trata de una suerte de principio de entropía histórico. Ya hablaremos más del complejo concepto nietzscheano de la historia. Adelantemos también, de momento, que contra esa entropía histórica alza Nietzsche, precisamente –y contra lo que pudiera pensarse–, su pensamiento del eterno retorno.

Porque, como resulta claro, la conciencia epigonal por sí sola no puede ser causa del *impasse* histórico de la Europa de Nietzsche, sino que es más bien una consecuencia de él, un ensayo de salida de una crisis ya abierta y que se deja sentir en todos los niveles socioculturales. Las causas de esa “devastación”, por utilizar la lúcida expresión heideggeriana, delimitan el contorno de la imagen que Nietzsche elabora de la modernidad tardía, la época de la consumación del nihilismo. Tendríamos, en *primer* lugar, la autorrepresentación del hombre moderno a través de su cultura, cristalizada en un determinado concepto de *formación* y, en suma, en el ideal humanista que, ya en el período de Nietzsche, empezaba a hacer aguas; es dentro de este ámbito de problemas, que podríamos llamar *simbólico*, o ideológico (en el que el joven Nietzsche aún permanece, creyendo que desde él puede impulsar la reconstrucción de la cultura en su conjunto), donde aparece la conciencia epigonal, como un fenómeno más. Ésta sería la problemática principal –aunque no única– de las primeras obras de Nietzsche. En *segundo* lugar tenemos, en estrecha relación con lo anterior, la serie de transformaciones políticas y sociales que se producen desde la Revolución francesa, y que culminan en el siglo XIX, con la creación o consolidación definitiva de los Estados nacionales, la aparente tendencia al fin de las guerras europeas (Nietzsche ya predijo que se trataba de un espejismo, y que lo peor estaba aún por llegar), y la implantación paulatina de un marco político liberal salpicado, de vez en cuando, por las convulsiones producidas por movimientos trabajadores. En este ámbito *político-económico* hallaríamos, como fenómeno fundamental, la nivelación (que se extiende en todos los órdenes) producida por la democracia; es por este camino como Nietzsche comienza a comprender la gran complejidad del fenómeno del nihilismo, tanto en el plano individual como en el social, así como la magnitud de los problemas que moviliza. Éste sería el tema principal del llamado “período medio” de su producción. Y, *para terminar*, tenemos el factor *material* de la ciencia y la técnica modernas, al que Nietzsche llega por último, pero que sostendrá en gran medida a los otros dos, si bien es cierto que hay que buscar entre ellos una cierta circularidad, un apoyo mutuo. En la ciencia y la técnica se halla el poder que permite al hombre del diecinueve, al último hombre, mantenerse en su posición de soberano de la tierra (caracterizando su relación con ella, con la *phúsis*) y de los demás hombres.

Así pues, el análisis nietzscheano del nihilismo constituye todo un análisis de las figuras de la modernidad. Todas ellas son formas del “gran peligro” que amenaza al hombre, y en este sentido, podrían citarse textos de Nietzsche en que, como tal, se refiere a cada una de ellas⁵⁵. Todas comportan aspectos de la enfermedad y la decadencia, pero, también, la posibilidad de su superación; son imprescindibles, así pues, para hallar el camino hacia la salud. Lo que la transmutación de los valores significará no es otra cosa que una transformación en el modo de entender cada una de estas esferas, un plan de reconstrucción interna. Tenemos entonces, resumiendo, el ideal de *formación*, la forma de entender la política que Nietzsche llama *democratismo* y, en tercer lugar, la *ciencia moderna*. O lo que es lo mismo: la repetitividad institucionalizada del pasado, la anulación de los individuos que podrían producir lo nuevo, y el dominio instrumental del mundo que garantiza al hombre actual su pervivencia. No abordaremos estos ámbitos, por esa circularidad que se halla entre

⁵⁵ Cosa que iremos haciendo a lo largo de las tres secciones de este estudio. Pero podríamos citar ahora, por ejemplo, un texto particularmente claro al respecto (como es sabido, Nietzsche no acostumbra a exponer sistemáticamente sus análisis, lo que dificulta seguirlos; textos como éste facilitan mucho las cosas), como es *Nachlass* 1869-1874, *KSA* 7, 3 [44], donde habla del “mecanismo” (*Mechanismus*), del individualismo y del modelo vigente de formación teórica como los rasgos fundamentales de la *barbarie* actual.

ellos, siguiendo el orden cronológico en que Nietzsche los va desarrollando a lo largo de su obra, sino desde el punto de vista de las mutuas relaciones que terminarán teniendo en el pensamiento del Nietzsche maduro –aunque aparezcan prefiguradas ya en su juventud–. Eso nos permitirá estudiarlos con mucha mayor claridad. La formación y la cultura, entendidas desde un punto de vista ante todo simbólico, serán objeto de esta Sección primera (en especial en su Primera parte); de la ciencia moderna y sus implicaciones hablaremos a lo largo de la Sección segunda, donde se aborda la cuestión de la naturaleza del mundo y del saber, así como se fundamenta en términos ontológicos la reflexión acerca del nihilismo; y el democratismo y las alternativas de Nietzsche serán objeto de la Sección tercera y última de este estudio.

Como veníamos viendo, la pregunta de Nietzsche por el ser es una pregunta por el destino de la cultura europea (esto es, occidental); interroga por sus posibilidades a partir de un presente histórico concreto. El fenómeno fundamental que en éste encuentra Nietzsche, y con ello retomamos la cuestión de la improductividad cultural, es la “pérdida del mundo”, la *Weltlosigkeit* en la que el hombre moderno no hace sino precipitarse cada vez más⁵⁶. En efecto, *Weltlosigkeit* e improductividad son, en realidad, una misma cosa, fenómenos complementarios, y caracterizan la condición de “enfermo” del hombre moderno. Por lo tanto, proseguir el análisis de la improductividad cultural pasa necesariamente por describir el sentido de dicha “pérdida del mundo”, expresión fundamental del nihilismo en la época de su consumación, el período en que se produce el máximo olvido de lo *Grundbestimmende*. «El nihilismo aparece ahora, *no* porque la insatisfacción ante la existencia sea mayor que antes, sino porque se llega a desconfiar, en general, de que haya un “sentido” en el mal y en la existencia. Una interpretación se viene abajo» (*Nachlass* 1885-1887, *KSA* 12, 5 [71], 4). Se trata ahora, así pues, de describir el nihilismo desde el punto de vista cultural, ligado a la idea de *decadencia*, como en la Sección segunda lo analizaremos desde el punto de vista ontológico, ligado a la *muerte de Dios*. Allí se darán las indicaciones fundamentales para la comprensión de este fenómeno; contentémonos, de momento, con una caracterización “estética” del mismo⁵⁷.

⁵⁶ En relación a este concepto se mueven, muy acertadamente, las interpretaciones del pensamiento nietzscheano de Löwith y Kaulbach. Según el primero Nietzsche optaría, frente a dicha pérdida del mundo, por una *rememoración* del mundo griego –el de la época presocrática, para ser más exactos– y su anclaje mítico a la *phúsis*; la recuperación de un mundo, así pues, estaría estrechamente vinculada a la referencia al pasado, y por ello, a una concepción mítico-cíclica del tiempo; a la traducción de la experiencia moderna de la existencia a un “lenguaje de la naturaleza”, azaroso y sin teleología (cf. LÖWITH, K.; *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, págs. 113 ss.). Según el segundo, Nietzsche se decantaría, más bien, por la *invención* de un mundo nuevo, con lo que la salida de la *Weltlosigkeit* histórica del hombre moderno iría de la mano de la referencia al futuro y a una concepción lineal del tiempo. «Die “Experimentalphilosophie” Nietzsches wählt den Weg der Entfremdung und des radikalen Zweifels, um aus der Einsamkeit und Abgeschlossenheit sowie der radikalen Weltlosigkeit zurück zu einer gemeinsamen, im Experiment bewährten Weltinterpretation zu finden» (cf. KAULBACH, F.; *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*, pág. 157). Ese contramovimiento que recupera un mundo para el hombre sería lo que llama “convalecencia”. Como mostraremos a lo largo de este trabajo, ambos autores aciertan... en la misma medida en que ambos se equivocan, porque no han sabido ver el problema esencial del pensamiento de Nietzsche en toda su magnitud, y le dan por ello respuestas sólo unívocas, parciales.

⁵⁷ Para un análisis exhaustivo de los múltiples sentidos del nihilismo en Nietzsche (génesis, evolución, fenomenología), así como de sus ramificaciones en la moral, la religión, el arte, la ciencia, etc., puede acudir a la obra de KUHN, E.; *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*, esp. secc. III B. Kuhn considera que el concepto de nihilismo está basado, en última instancia, en la lógica del pesimismo, como Deleuze lo basa en la del resentimiento (o Heidegger en la del dominio, etc.); la interpretación final que de este complejo fenómeno se dé viene a determinar la interpretación global que

El significado básico del nihilismo consiste, en efecto, en que *el hombre se queda sin mundo* –y, dado que el mundo es el ámbito constitutivo de todo posible sentido, quiere esto decir que *pierde todo sentido*–. Desde el punto de vista nietzscheano la productividad cultural, en el modo en que venimos hablando de ella, no es otra cosa que la producción de sentido, y lo que se observa es que la historia aparece como una sucesión de grados de productividad decrecientes (*GM I 12*). Si bien el hombre (cuanto menos, el occidental) sería un ser tal que, para ser lo que es, tiene que haber perdido ya, en cierto modo, su mundo –y en ello consiste su condición histórica–, el hombre moderno ha entrado en un proceso acelerado de tal pérdida, de tal disolución; tiene el hundimiento de su mundo como experiencia básica de la vida. Pero, ¿por qué historicidad y nihilismo van indisolublemente ligados? Y, de ser así, ¿qué hace que a partir de cierto momento el propio nihilismo se explicita y recrudezca?

El nihilismo es un proceso que recorre la historia de parte a parte, constituyendo al hombre tal y como es; de hecho, *nihilismo* e *historia* son, en cierto modo, dos caras de una misma moneda⁵⁸. Podría decirse que es la propia lógica histórica, el proceso por el que el hombre va perdiendo toda vinculación con “lo natural”, pérdida en la cual radificaría su idiosincrasia: «el hombre es, considerado relativamente, el animal más malogrado, el más enfermizo, el más peligrosamente desviado de sus instintos –en realidad, con todo esto, también el *más interesante!*–» (*AC 14*). Nietzsche localiza, en efecto, el origen del nihilismo ya en el origen de la cultura; pero este nihilismo consustancial al hombre es lo que podríamos llamar –con una expresión que no es de Nietzsche– *nihilismo latente*. Y así, resulta que toda cultura siempre habría estado, en cierto modo, “enferma”: «*El nihilismo, un estado normal*», dice Nietzsche (*Nachlass 1885-1887, KSA 12, 9 [35]*). O, en palabras de Deleuze, el «resentimiento, la mala conciencia, son constitutivos de la humanidad del hombre, el nihilismo es el concepto *a priori* de la historia universal»⁵⁹. En este sentido, “cultura” y “mundo” (“tener mundo”) serían sinónimos: ambos significan haber perdido la naturaleza, y caracterizan por tanto la condición humana. Porque a este nihilismo latente va ligado el hecho de que la

se haga de Nietzsche. De todos modos, lo que aquí se intenta hacer ver es que la cosa no es tan sencilla como hallar *la* lógica del nihilismo; y que el propio Nietzsche se verá obligado a reconocer tras el nihilismo distintas lógicas que se superponen). Además de que la obra de Kuhn hace un amplio balance de las lecturas que otros autores han hecho del nihilismo, incluye un exhaustivo anexo que recoge todas las apariciones del tema en *KGW* y *KGB*. También puede acudir a PARMEGGIANI, M.; *Nietzsche: crítica y proyecto desde el nihilismo*. En la primera parte de la obra el autor hace algunos análisis interesantes de la génesis y naturaleza del nihilismo a través de una relectura de los cuadernos del otoño-invierno de 1887 hasta la primavera de 1888 (*W II 1-5*).

⁵⁸ Constituyendo semejante afirmación la tesis que, todavía con otro lenguaje, y sin una mención expresa del término “nihilismo”, se esbozaría ya en la segunda *Intempestiva*. Esta cuestión puede parecer, ya de entrada, mal planteada, por cuanto el nihilismo podría entenderse ligado, en el planteamiento del Nietzsche de esos años, a la *Historie*, pero nunca a la *Geschichte*. Sin embargo, hay que atender –como aquí lo haremos en su momento– a la diferencia, con la que se abre esa obra, entre el modo de ser del *animal* y el del *hombre*. En palabras de Vattimo, lo esencial del nihilismo es «el hecho de que indica simultáneamente la particular época histórica de decadencia en la que vivimos y una condición universal y permanente, una forma de “alienación”, si se quiere, que está ligada a la esencia del hombre y no depende de circunstancias históricas específicas. [...] De ello se puede ver una prueba en el hecho de que Nietzsche no conoce una época histórica que no sea nihilista» (cf. VATTIMO, G.; *Diálogo con Nietzsche*, pág. 50). El origen del nihilismo –su condición de posibilidad, podríamos decir–, no estaría entonces en la toma de conciencia histórica del hombre moderno, sino que radificaría ya en la propia constitución del ser humano, en su *historicidad*. Por ello nuestro itinerario, que parte de plantear el problema de la crisis de la cultura, atravesará un análisis de esa historicidad, que a su vez pondrá en juego el de la temporalidad y, a partir de ésta, el del tiempo, problema ontológico fundamental que moviliza la ontología nietzscheana en torno a los conceptos de voluntad de poder y eterno retorno. Éste será el camino, así pues, que seguiremos en lo sucesivo.

⁵⁹ Cf. DELEUZE, G.; *Nietzsche y la filosofía*, pág. 234.

cultura, para sostenerse como tal, ha de refrenar lo natural, instintivo; lo cual se traduce en que lo apolíneo ha de entrar en juego con lo dionisiaco (conceptos de los que más adelante nos haremos cargo, cf. §§ 9 ss.) ofreciendo una serie de sublimaciones, de sustituciones de lo perdido, culturalmente satisfactorias⁶⁰. En estas sustituciones consiste la productividad fundamental de toda cultura, la apertura de un determinado mundo, rico en sentidos, que pasa a ser la auténtica “naturaleza” del hombre en cuanto hombre. En cualquier caso, “mundo” es, entonces, lo que el hombre posee por haber perdido la naturaleza. Éste sería un “grado cero” del nihilismo, compartido por toda cultura⁶¹.

Sin embargo, el propio Nietzsche parece mezclar este origen *antropológico* del nihilismo, común a toda cultura, con un origen *histórico-empírico* concreto, que haría del nihilismo una característica propia no ya de todos los hombres sino sólo del hombre occidental. Este origen se podría localizar, fundamentalmente, en la Grecia clásica, con la figura de Sócrates –o Sócrates-Platón–, con quien comenzaría la “decadencia de occidente”; y en un segundo momento vendría a reforzarse con la de Cristo –o, mejor dicho, con el cristianismo–. Sócrates constituye según Nietzsche, así pues, el auténtico «punto de inflexión y torbellino de la así llamada historia universal» (*GT* 15, *KSA* 1, pág. 100), dado que de su mano vendría una primera fase de la negación del mundo, de *este* mundo, en favor de otro “más real”. Esto, que es un signo inequívoco de enfermedad, de decadencia, ocurre cuando la esfera de la vida y la de la razón se disocian (*ST*, *KSA* 1, pág. 542), cosa que nunca antes había pasado⁶²; y así la vida, realidad primera, es sometida a la razón, con lo que queda alienada. De esta primera fase de la alienación esencial del hombre occidental dice Nietzsche en “De cómo el ‘verdadero mundo’ finalmente devino fábula”: «El verdadero mundo es alcanzable para el sabio, el piadoso, el virtuoso –vive en él, *es él*. (Forma más vieja de la idea, relativamente inteligente, simple, convincente. Transcripción de la frase “yo, Platón, *soy* la verdad”» (*GD*, *KSA* 6, pág. 80). En una segunda fase de este proceso de decadencia, correspondiente a la tradición judeo-cristiana, se iría aún más allá en esta negación del mundo. Esa realidad “superior” no sería ya solamente otra realidad al margen de la

⁶⁰ Lo cual nos encierra en el círculo –imposible de romper, por otro lado– por el cual la naturaleza perdida sólo puede ser “evocada” o “rememorada” desde la cultura que la sustituye. Por tanto, no hay ni podría haber jamás, para nosotros, una naturaleza pura, desnuda, un “antes” de la cultura. Quizá haya que entender en este sentido (es decir, en relación a semejante “sueño cultural”) el texto de *M* 520: «*El eterno funeral*.– Pudiera alguien creer oír a través de la historia un ininterrumpido panegírico: se ha enterrado y se enterrará siempre lo más querido, pensamientos y esperanzas, y se recibió y recibirá a cambio de ello honores, *gloria mundi*, es decir, la pompa de la oración fúnebre. ¡Con esto se pretende compensar todo! ¡Y el orador fúnebre es todavía el más grande benefactor público!».

⁶¹ Ésta sería la tesis principal que sostiene Freud en *El malestar en la cultura*, si bien donde aquí se habla de “nihilismo”, allí se habla de “neurosis”. La cultura sería, efectivamente, el sistema de sustituciones sublimatorias que la civilización ofrece a los individuos –Freud siempre ve la cultura desde un punto de vista individual, aun cuando hace “psicología social”– a cambio de la renuncia a la satisfacción de sus pulsiones. La cultura es por tanto, por su propia naturaleza, represiva. Donde esto está más claro es, tal vez, en el breve escrito *Sobre la conquista del fuego*. El problema viene cuando esas sustituciones consoladoras (por ejemplo, la religión, la idea de la patria, etc.) ya no pueden desempeñar su papel en la economía libidinal y las expectativas individuales se ven necesariamente frustradas. Esta situación describe algo similar a lo que ahora veremos –en términos nietzscheanos– como “pesimismo”.

⁶² «Con Platón comienza algo completamente nuevo; o, como con la misma razón se podría decir, desde Platón le falta a los filósofos algo esencial [...]. Ahora, desde Platón, está él [el filósofo] en el exilio y conspira contra su patria» (*PHG* 2, *KSA* 1, págs. 809-810). Según Fink, en este escrito «Nietzsche ve a estos filósofos como los santos y los purificadores de la cultura griega, es decir, desempeñando un papel análogo al que él mismo se atribuye a sí con respecto a la cultura alemana. En los grandes pensamientos de los presocráticos encuentra Nietzsche, sin embargo, “metáforas”, intuiciones originarias pervertidas por la reflexión». Cf. FINK, E.; *La filosofía de Nietzsche*, pág. 47.

sensible, sino que, además, estaría por llegar, se proyectaría hacia el futuro. Un futuro, de hecho, inalcanzable: «El verdadero mundo, inalcanzable por ahora, pero prometido al sabio, al piadoso, al virtuoso (“al pecador que hace penitencia”). (Desarrollo de la idea: se hace más sutil, insidiosa, inaprehensible –*se hace mujer*, se hace cristiana...)» (idem). En efecto, a diferencia del griego, el hombre occidental, judeocristiano –que se representa a sí mismo en un proceso histórico, merced al relato escatológico–, vive de forma teleológica, en función de un destino *siempre por llegar*; los acontecimientos fundamentales que delimitan su mundo, al contrario que en las mitologías cíclicas de otras culturas, no sólo han ocurrido en el comienzo de los tiempos, de una vez por todas, sino que, además, esperan un desenlace, con el que se consumará su sentido⁶³. Y así, asume este mundo como *momento*, como algo inestable y perecedero, irreal; nada firme puede asentarse en él. Se trata del “valle de lágrimas” que debe ser trascendido, en pos de la “auténtica vida”. Como dice el Nuevo Testamento (Heb 13, 14), «Que no tenemos aquí ciudad permanente; antes bien, vamos en busca de la que está por venir». El mundo (*weltlich*, “mundano”) deviene “insulto” para este hombre, como observa Nietzsche (*WA, Epilog*). Lo absoluto, a lo que la cultura no puede renunciar, queda del otro lado del tiempo, en otro mundo. Se produce así una disociación definitiva entre ese auténtico mundo y el falso, provisional, es decir, éste. «Este mundo, eternamente imperfecto, imagen de una eterna contradicción, e imagen imperfecta –un ebrio placer para su imperfecto creador–: así me pareció en otro tiempo el mundo. [...] ¡Ay, hermanos, ese dios que yo creé era obra y demencia humana, como todos los dioses! [...] Enfermos y moribundos eran los que despreciaron el cuerpo y la tierra e inventaron lo celestial y las gotas de sangre redentora: ¡pero incluso estos dulces y sombríos venenos los tomaron del cuerpo y la tierra!» (Z, “*Von den Hinterweltern*”).

Es importante tener en cuenta esta ambigüedad (o confusión) entre ambos sentidos del nihilismo, el antropológico y el histórico, dentro de lo que hemos llamado “nihilismo latente”. Y si reservamos, como parece indicar el texto nietzscheano, el término “resentimiento” para el nihilismo histórico, esto es, el socrático-cristiano, específico del hombre occidental (el que niega este mundo en favor de otro trascendente), no será correcto identificar, como lo hace Deleuze en el texto anteriormente citado⁶⁴, la lógica del resentimiento con el nihilismo en general, con la lógica cultural. Sin embargo, es el propio Nietzsche, como hemos adelantado, quien introduce esta confusión; el hecho de que Nietzsche haga pasar características de esta dinámica histórica, que arrancarían del socratismo, como pertenecientes a la condición humana en general –y viceversa–, se debería a que no tematiza expresamente el concepto antropológico de nihilismo que, sin embargo, en ocasiones maneja. Da la impresión, en efecto, de que Nietzsche no termina de tener muy claro (o no quiere tenerlo, lo que le obligaría a renunciar a ciertos análisis por los que parece tener un gran apego) si Sócrates es causante o resultado de un cierto nihilismo ya presente en Grecia. Cabe decir, por tanto, que hay todo un paralogismo en torno al *origen* y la *extensión* del nihilismo, en función del cual nunca queda decidido si el nihilismo afecta sólo al hombre occidental (el hombre “histórico” por antonomasia) o a la humanidad en general⁶⁵; si se trata de un acontecimiento histórico contingente (que bien pudiera no

⁶³ Ya veremos cómo la doctrina del eterno retorno de Nietzsche es, precisamente –y ello pese a Löwith–, un intento de salir de esa aparente alternativa entre un tiempo cíclico (el sentido está en lo originario) o uno teleológico (el sentido aguarda al final de todos los momentos), entre la *repetición* y la *espera*.

⁶⁴ Cf. DELEUZE, G.; *Nietzsche y la filosofía*, págs. 175 ss.

⁶⁵ Aunque esto, en la época del nihilismo consumado, cuando el último hombre señorea sobre la tierra, ya no plantearía ninguna duda: el nihilismo se extiende hasta el último rincón del globo; y de ahí el gran problema, el gran peligro, que supone que ya no hay una exterioridad al nihilismo desde la que

haberse producido) o de una necesidad ineludible, un auténtico a priori histórico (por tratarse de una condición de posibilidad de lo cultural). Y la cuestión no es meramente teórica, puesto que con ella se juegan las posibilidades de superación del nihilismo, o cuanto menos la medida en que éste pueda ser enfrentado.

En cualquier caso, nos correspondería a nosotros completar tales desarrollos teóricos, si es que queremos comprender adecuadamente tal concepto (clave para entender y situarse adecuadamente en la filosofía contemporánea) y emplearlo con mayor propiedad y rigor. Habría que dejar claro, dentro de este nihilismo latente que nos ocupa –y con ello volvemos a la cuestión inicial de la *Weltlosigkeit* y la historicidad–, que, de la misma forma que el hombre ha perdido la naturaleza para obtener un mundo, puede en cierto momento perder (o, al menos, comenzar a perder) el mundo, para ingresar en la historia. Esto le ocurre a las culturas que entran en crisis, que se cuestionan sus propios supuestos y tradiciones, y por tanto, el carácter absoluto de lo cultural⁶⁶. En efecto, *en la vinculación del nihilismo con lo histórico es donde entraría en juego aquella referencia específica al hombre occidental, y donde estaríamos ya hablando en un sentido estricto de “nihilismo”*⁶⁷. Éste es el criterio, por tanto –aun teniendo en cuenta lo que hemos dicho más arriba acerca de la ocasional confusión entre ambos sentidos–, para distinguir el nihilismo latente en general de esa otra forma del nihilismo propia del hombre occidental que sería el *resentimiento* o “espíritu de la venganza” (Z, “*Von der Erlösung*”). El hombre occidental no sería, por tanto, el único nihilista, pero sí lo sería de un modo especial. Esto ocurre, de manera particularmente clara, cuando ingresa *conscientemente* en la historia –porque, en cualquiera de los casos, ya estaba en ella; ser cultural es ya ser histórico–, cuando empieza a vivir subjetivamente su historicidad. Esto es: cuando comienza a experimentar la vida como secuencia no cíclica, sino lineal, de acontecimientos que lo alejan de un origen (acercándolo a un *télos* que, por su propia naturaleza, nunca llega). Lo esencial aquí es el tipo de relación que se establece con el pasado, que ya no es abolido en cuanto tal –al ser reactualizado constantemente–, como en las concepciones míticas, sino conservado; pero con ello se cobra consciencia de las transformaciones del mundo, de la pérdida, de lo irreparable.

Sin embargo, ¿por qué esa relación con el pasado es una amenaza para el mundo del hombre occidental? Pues toda época, todo mundo histórico, produce sus propias sustituciones (culturalmente asumibles) de la naturaleza, sus propias formas compensatorias. De hecho, *en ellas* consiste ese mundo. Nietzsche deja claro, además, que el resentimiento es culturalmente muy productivo (GM I 10); ser “histórico” no significa relativizar los contenidos de la propia cultura: éstos siempre pretenden hacerse pasar por absolutos y, de hecho, la historia es releída siempre, culturalmente, de forma

combatirlo, sino que ello deberá hacerse *desde el interior del propio nihilismo y con los medios que éste brinda*.

⁶⁶ Ahí es donde juega su papel una determinada posición metafísica; y sería éste el momento en el que intervendría la mediación teórica de Sócrates-Platón como acontecimiento histórico, como verificación de un proceso ya en marcha en el mundo griego clásico. De él, o ellos, dice Nietzsche: «¿No podría ser ese socratismo un signo de decadencia, de cansancio, de enfermedad, de instintos anárquicos que se autodisuelven?» (GT, *Versuch einer Selbstkritik*, 1). Más adelante (§ 9.1) precisaremos esta relación a priori entre cultura y nihilismo a propósito de la otra relación, íntimamente ligada a ella, entre cultura y metafísica, con el fin de detallar nuestra respuesta al por qué de ese carácter del nihilismo radicado en la propia consistencia humana.

⁶⁷ «La actividad genérica en la historia no se separa de un movimiento que la desnaturaliza, y que desnaturaliza su producto. Aún más, la historia es esta propia desnaturalización, se confunde con la “degeneración de la cultura”. [...] La historia aparece pues como el acto por el que las fuerzas reactivas se apoderan de la cultura o la desvían de su provecho». Cf. DELEUZE, G.; *Nietzsche y la filosofía*, págs. 194-195.

retrospectiva, para justificar esos contenidos como tales, para justificar cómo lo “natural” es “devenido”. Pero la cuestión es que aunque la productividad cultural siga siendo rica, será a partir de ahora marcadamente enferma, *decadente*; estará gobernada por una lógica que no pretendería ya sustituir la naturaleza enajenada sino negarla, reprimirla. Lo natural en el hombre será considerado moralmente malo; la cultura deviene pecaminosidad y, en esa medida, *resentimiento*. La “decadencia” o “enfermedad” de occidente consistiría, bien entendida, en la ruptura del equilibrio entre la naturaleza perdida y sus sustituciones culturales –por así decirlo: que no se honre debidamente lo natural a lo que el hombre debe renunciar, sino que se desprecie–, un equilibrio que Nietzsche cree encontrar, por ejemplo, en la Grecia arcaica. «Éste [el dionisiaco] es un mundo completamente encantado [*verzauberte*], la naturaleza celebra su fiesta de reconciliación [*Versöhnungsfest*] con el hombre». En esta «filosofía *del pueblo*» los dioses encarnan la propia naturaleza, devolviéndosela al hombre, no buscando sentido alguno fuera de ella. «Una teodicea no fue por ello jamás un problema heleno [...]. También los dioses están sometidos a la *ananké*» (*DW* 1-2, *KSA* 1, págs. 559-560).

Pero en la historia del nihilismo –la historia de occidente– ocurre que llega un momento, finalmente, caracterizado por los factores que ya recogimos anteriormente (democratismo, cientifismo, culto a la cultura), combinados de tal forma, además, que impiden el surgimiento de nuevas formas históricas sustitutivas de la naturaleza perdida –esto es, de un *mundo nuevo*–. En este momento la pérdida del mundo se hace explícita y amenaza con ser definitiva, puesto que el hombre, que encuentra el *sentido* en la progresiva creación y sustitución de mundos históricos, se ve amenazado ahora con la pérdida de su propia dimensión histórica⁶⁸. Esta amenaza constituye, así pues, la época de la consumación del nihilismo, la época en que el hombre entra en la quizá definitiva e irreversible pérdida del mundo y del sentido; la época en que no tiene con qué sustituir lo perdido. Al hombre ya no le queda, entonces, nada. El nihilismo es *la patente hegemonía de la nada*. «El hombre como un *espectáculo* [*Schauspiel*]: esto es el sentido histórico –pero éste contiene un elemento peligroso: el hombre aprende a sentirse como el *configurador* [*Gestaltende*] [...]»; llega a comprender, efectivamente, hasta qué punto «todo es máscara» (*Nachlass* 1884-1885, *KSA* 11, 34 [180]). Frente al anterior nihilismo latente, Nietzsche localiza, ya en el comienzo de la modernidad –y ligado a los fenómenos sociopolíticos, religiosos y científicos que la inauguran–, el inicio de un nihilismo al que denomina en ocasiones (Heidegger hará más célebre esta expresión) *nihilismo consumado*, al que iría asociada una explicitación y aceleración del proceso de decadencia que caracteriza la historia de occidente.

Este nihilismo consumado arrancarían con un *nihilismo reactivo*, al que Nietzsche también llama “pesimismo”, caracterizado por la crisis de la creencia en los ideales habidos –los implantados por el nihilismo anterior–, crisis que comienza a hacer tambalearse el conjunto de sublimaciones (digámoslo, una vez más, freudianamente) en que consiste lo cultural. Esas sustituciones históricas cada vez satisfacen menos al

⁶⁸ «La época moderna, con su creciente alienación del mundo, ha desembocado en una situación en que el hombre, vaya donde vaya, sólo se encuentra a sí mismo. Todos los procesos de la tierra y del universo se han revelado como hechos por el hombre específica o potencialmente. Estos procesos, tras devorar, por decirlo así, la objetividad sólida de lo dado, terminaron por quitar significación al único proceso global que originalmente se concibió para darles sentido a ellos y para actuar, digámoslo así, como el eterno espacio-tiempo en el que todos pueden fluir y así liberarse de sus mutuos conflictos y su exclusividad. Esto le ocurrió a nuestro concepto de la historia, tal como le ocurrió a nuestro concepto de naturaleza. En la situación de radical alienación del mundo no son concebibles para nada ni la historia ni la naturaleza». Cf. ARENDT, H.; “El concepto de historia: antiguo y moderno”, en *Entre el pasado y el futuro*, págs. 142-143.

hombre; finalmente serán abolidas, porque, de tan vacías, ya no son capaces de proporcionar sentido. Cuando las sustituciones culturales dejan de ser creídas la cultura se vuelve improductiva y enferma, como veremos más en detalle en el próximo párrafo. El nihilismo se hace consciente de sí mismo, pero sólo hasta cierto punto: se pretende salir de semejante crisis, precisamente, acelerando el proceso disolutivo que está tras ella, reforzando fenómenos (cientifismo, secularización, etc.) que son su causa *pero que se toman como su superación*; fenómenos que, en realidad, suponen su realización plena. No se advierte que la solución que se pretende dar al nihilismo, incompleta, sigue perteneciendo a una lógica nihilista, y, en esa medida, el riesgo que supone el nihilismo se hace tanto más grave cuanto la historia se cree más próxima a su realización. «*Cuándo el peligro es más grande.*— Raramente se rompe uno la pierna, mientras se asciende fatigosamente en la vida; pero sí cuando se comienza a hacer fácil el camino, y a elegir caminos cómodos» (VM 266).

¿Cómo es experimentado este nihilismo reactivo, cómo se manifiesta? Nietzsche nos dice en la segunda *Intempestiva* —donde ni siquiera se habla aún de “nihilismo”— cuál es «el rasgo más característico del hombre moderno: la extraña oposición entre un interior al que no corresponde ningún exterior y un exterior al que no corresponde ningún interior; una oposición que los pueblos antiguos no conocen» (UB II 4). Se produce, en efecto, una disociación entre el “interior” del hombre (aquí, con el sentido de sus expectativas, valores, cánones, etc.) y su “exterior” (realidad sociopolítica y cultural), esto es, una ruptura con el propio mundo. El hombre ya no se reconoce en su propio mundo⁶⁹; lo ha perdido, y por eso busca uno en el pasado, con el fin de reactualizar modelos ya no vigentes. Se alcanza una situación de total alienación, de extranjería. Como consecuencia de ella, el sujeto se repliega en sí mismo, en busca de respuestas. *El pesimismo es la constatación de que lo prometido culturalmente era ilusorio; y, sin embargo, no deja de buscarse.* Esto es a lo que Nietzsche se refiere cuando habla del nihilismo como “estado psicológico” (así, por ejemplo, en *Nachlass* 1887-1889, KSA 13, 11 [99], págs. 47-48)⁷⁰. Pero el mundo en el que se realiza tal búsqueda es ya uno constituido a partir de puras relaciones materiales entre elementos atómicos, desconectados entre sí; un mundo en el que no hay ya sentidos, y con el cual el hombre no se identifica; en el que la comunicación entre las distintas esferas de la vida (teórica, normativa, estética) se rompe. Cada una de éstas será a partir de entonces “para sí”, con lo que la comprensión humana del mundo pasa a asemejarse a un espejo hecho añicos, cada uno de los cuales ofrece su propio reflejo de una realidad que el

⁶⁹ «El hombre moderno está segmentado, es fragmentario. No puede aspirar a una vida íntegra, sea cual sea el país donde viva, la educación que haya recibido, la clase social a la que pertenezca. Advierte como una fatalidad esta fractura, irremediable, desde el principio, si es que tiene la capacidad de advertirla. El individuo y la colectividad se han alejado con el transcurrir de los siglos, a lo largo de caminos divergentes, y por eso continúan alejándose. Lo que la colectividad espera del individuo, presupone en él, es siempre distinto de lo que él descubre en sí mismo como auténtico, originario. Y quien es algo más que una hormiga, quien quiere dejar tras de sí una huella duradera entre las apariencias, su estela, de cometa o de caracol, acaba hecha añicos por el mundo humano, no por su hostilidad, sino simplemente por su extrañamiento, por sus reglas, por sus comportamientos, por sus costumbres. En la colectividad la expresión del individuo carece de eco, ya no relumbra, la armonía del mundo antiguo se ha perdido». Cf. COLLI, G.; *Después de Nietzsche*, pág. 152.

⁷⁰ Allí Nietzsche distingue tres sentidos de nihilismo en cuanto tal estado *psicológico*. Es el tercero (y último de ellos, históricamente) al que nos estaríamos refiriendo ahora, aquel que conlleva el derrumbe de todas las ilusiones creadas, que «encierra en sí la *incredulidad en un mundo metafísico*», al que, por otro lado, contradictoriamente, no se renuncia: «pero no se soporta ese mundo, que no se quiere aún negar...». Tendrá a la larga, sin embargo, un sentido positivo: mostrar al hombre como *creador* de los valores que antes consideraba *dados*, “en sí”.

hombre no encuentra en sí por ningún lado⁷¹. Los significados últimos se pierden y, junto a ellos, lo propiamente humano se ve amenazado. La improductividad cultural puede entonces explicarse como la *carencia de unidad de las producciones* de una determinada cultura, que, por separado, ya no erigen un mundo. En palabras de Nietzsche, «La cultura de un pueblo, como oposición a esa barbarie, ha sido alguna vez definida, con alguna razón, según creo, como unidad del estilo artístico en todas las manifestaciones vitales de ese pueblo» (*UB II 4*). Cada esfera se desarrolla por sí sola en una dirección, pero el hombre tiene la sensación de no ir a ningún lado; cuanto más se habla de *progreso*, menos lo ve el hombre. El progreso aparece asociado a desarrollos técnico-instrumentales, a vanguardias estéticas, etc.; pero la idea –moderna, por otro lado; creada para satisfacer esa “demanda de mundo” a través de un proceso teleológico– de un *proyecto histórico* se va resquebrajando y muestra cómo siempre fue una ilusión. El hombre que echa a rodar por la historia termina por perderse en ella, cuando creía que ésta era el camino hacia sí mismo. El capitalismo, la técnica y la secularización del mundo cultural, arrastrados por la lógica inexorable de la eficacia, terminan por disolver las imágenes con las que la cultura aún se protegía a sí misma y muestran explícitamente lo que es el hombre y cómo funcionan los procesos materiales históricos; el hombre queda atrapado en un ciclo que ya es sólo el de la producción material. Nietzsche habla de los «efectos *barbarizantes* de las ciencias», que «se pierden fácilmente al servicio de “intereses prácticos”» (*Nachlass 1869-1874, KSA 7, 19 [25]*). Pero cuanto más produce en este sentido, cuanto más se ata a la *reproductividad técnica* (sancionada políticamente por las democracias liberales y culturalmente por el historicismo y la veneración a la cultura), a la producción de mercancías, menos *productiva* es la cultura *qua* cultura y menos se reconoce el hombre en ella. La cultura deja de producir para convertirse en *lo reproducido*. Así es como la posibilidad de la propia historia –una historia entendida no como el proyecto consciente y teleológico del hombre moderno-burgués, sino como la producción de un mundo histórico en el que el hombre se encuentra a sí mismo– se ve puesta en serio peligro⁷².

Aunque en realidad el hombre siempre estuvo enfermo, en la época del nihilismo consumado, del pesimismo, lo está más, y finalmente llega a darse cuenta de ello. La improductividad, la repetitividad, el agotamiento de la cultura, es la expresión fundamental de la decadencia que culmina con el *nihilismo pasivo*, con la cultura que no cree en sí misma –que se relativiza por completo–, y que, sin embargo, ni desaparece ni

⁷¹ «Esta doble pérdida del mundo –la pérdida de la naturaleza y la del artificio humano en el sentido más amplio, que incluye toda la historia– dejó tras de sí una sociedad de hombres que, sin un mundo común que a la vez los relacionara y separase, viven en una separación desesperadamente solitaria o se ven comprimidos en una masa, porque una sociedad de masas no es sino esa clase de vida organizada que se establece, de modo automático, entre los seres humanos que aún están relacionados entre sí pero han perdido el mundo que había sido común a todos ellos». Cf. ARENDT, H.; op. cit., pág. 143.

⁷² En un formidable fragmento póstumo Nietzsche anticipa una idea que es atribuida a Heidegger como una de sus principales tesis acerca del mundo contemporáneo: que la ciencia moderna es la forma de metafísica vigente en nuestro tiempo, una metafísica para la cual la “objetividad” –determinación esencial de la entidad para la metafísica moderna– sería llevada a sus últimas consecuencias como *disponibilidad absoluta*. «Las ahora *destruidas* [*vernichteten*] filosofías y teologías continúan, sin embargo, actuando en las ciencias: cuando las raíces se han atrofiado, permanece aún en las ramas la vida un intervalo de tiempo. [...] El *conocimiento absoluto* celebra aquí [en las ciencias históricas] y en las ciencias naturales matemáticas sus saturnales [...]. El grado de *certeza* determina aquí el valor, no el grado de *imprescindibilidad* para el hombre» (*Nachlass 1869-1874, KSA 7, 19 [37]*). La calculabilidad de todo ámbito –incluso de lo histórico– deviene factor fundamental a partir del cual establecer su “realidad” o su “importancia”; lo cual, dicho sea de paso, no es un rasgo de la época asociado a la que sería la solución de Nietzsche para el nihilismo –lo cual no lleva más que a profundizar en él, como sostiene Heidegger–, sino más bien una de sus principales *causas*.

parece que vaya a poder desaparecer, porque ha sojuzgado la naturaleza y las demás culturas. No hay lugar del que pueda provenir el cambio. Dada la vinculación que hemos señalado entre hombre (cultura) y ser, a través de la historicidad en la que el primero desarrolla las posibilidades del segundo, esto tiene un fuerte impacto de alcance ontológico. Nietzsche, que entiende la *tierra* como morada del hombre (su “aquí”, el terreno de juego de su construcción histórica, dado que le está vedado todo más allá trascendente; pero ello en la medida en que la tierra –*phúsis*– es un nombre del ser; y en el sentido, además, de un *dejar venir historia* que constituiría la propia naturaleza del hombre occidental), como detallaremos más adelante, afirma que «La tierra, dijo él [Zaratustra], tiene una piel; y esa piel tiene enfermedades. Una de esas enfermedades, por ejemplo, se llama “hombre”» (Z, “*Von grossen Ereignissen*”). Texto lapidario que hace referencia, evidentemente, al último hombre, aquel que, extendido sobre la totalidad de la faz de la tierra, llega a impedirle ser *phúsis*; el hombre cuya actividad amenaza con que no pueda haber más hombres tras él. El hombre que es la auténtica *enfermedad de la tierra*. El hombre del que dice Zaratustra: «¿Y qué dije yo una vez del “último hombre”? ¿En quién yace el gran riesgo para todo el futuro de los hombres? ¿No es en los buenos y justos?» (Z, “*Von alten und neuen Tafeln*”, 27). Ese hombre “bueno y justo” es el último hombre, “lo más despreciable”, como lo llama Zaratustra, aquel que trae a su apogeo el nihilismo bajo la forma del nihilismo pasivo, del *gran cansancio*.

¿Cuál es, así pues, la gran tarea que se propone Nietzsche? Ésta no será otra que la de pensar las posibilidades de la *producción de nueva historia*, como dice en un esbozo de 1873: «La *enfermedad histórica como enemiga de la cultura*. [...] No debéis tener respeto de la historia, sino el valor de *hacer historia*» (*Nachlass* 1869-1874, *KSA* 1, 27 [81]). Pero ello pasará necesariamente por replantearse lo que hasta él se había entendido como tal historia, y las aporías a que había conducido tal concepción. Pues en semejante comprensión encuentra Nietzsche una parte fundamental de las causas de la crisis que asola a la cultura de su tiempo. Es preciso alcanzar el punto de vista adecuado acerca de la consistencia de lo histórico amenazado. De lo contrario, todo intento de superación de su *impasse* tan sólo conducirá a su empeoramiento. En lo cual consiste, por cierto, la propia dinámica del nihilismo reactivo fuera de la cual Nietzsche pretende saltar; y por ese camino le llevará su reflexión acerca del tiempo y la historicidad humanas, de los que ya nos ocuparemos.

§ 2. Concepto y fines de la cultura

En el marco de ese nihilismo reactivo o pesimismo con que comienza la época del nihilismo consumado se inicia lo que ha sido llamado por algunos, retomando el célebre título de Adorno y Horkheimer, la “dialéctica de la Ilustración” nietzscheana⁷³.

⁷³ Así, por ejemplo, Heinz Röttges, en su clásica obra *Nietzsche und die Dialektik der Aufklärung*. Como allí se señala, la conciencia ilustrada, por primera vez claramente histórica, relativiza por ello mismo los elementos de su propia cultura. Nietzsche, más próximo –por lo menos en un principio– a la esfera romántica, está muy atento a este proceso. Lo ahistórico de *UB* II, que aparece como el horizonte, la atmósfera sólo dentro de la cual la vida es posible (la “sustancia” de un pueblo, que se revela ante sí misma, sobre todo, en el mito), se ve así amenazado; se abre una peligrosa brecha entre el puro ser y la pura reflexión; la Ilustración disolvería la “fuerza plástica” de un individuo o pueblo. La unidad vital se diluye en un mero agregado de saberes, y se pretende dar a la cultura un suelo categorial que ésta no aceptará nunca como propio. Al menos, esto es lo que Nietzsche dice, y de ello extrae Röttges elementos para una crítica de su pensamiento. Pues lo anterior llevaría a Nietzsche a un rechazo absoluto del idealismo (y parece que por “idealismo” Röttges entiende toda filosofía moderna), que lo reduciría todo a

Semejante título, que hace referencia a la situación histórica de conjunto de la Europa del siglo XIX, parece centrarse especialmente en torno al tema, ya citado, de la formación (*Bildung*) del hombre moderno y de la representación de sí mismo que ésta produce. Porque esa dialéctica no es otra cosa que el nombre que recibe el nihilismo consumado desde un punto de vista sociocultural, esto es, simbólico-ideológico. Respecto a ello dice Nietzsche que «Nuestra cultura actual es en el más alto grado ambigua...» (*EH, KSA 6*, pág. 296). En efecto, todo ideal de formación parte de un ideal del hombre y de un modelo de excelencia a alcanzar; del modelo de “excelencia” que el hombre tardomoderno se pone a sí mismo Nietzsche extraerá consecuencias demoledoras en cuanto a lo que ese hombre *realmente* es. Así que a continuación vamos a ocuparnos, como dijimos que haríamos, del modo subjetivo en que vive tal hombre, en relación sobre todo a su historicidad, que parece haber sido la preocupación fundamental de Nietzsche en sus obras tempranas, con el fin de aclarar nuestros análisis acerca de la crisis de la cultura.

¿Cómo podríamos plantear semejante dialéctica de la Ilustración en términos nietzscheanos? Tal vez no haya texto más claro que éste: «vivimos en una cultura que perece por los medios de la cultura» (*Nachlass 1875-1879, KSA 8*, 19 [65]). Y ello porque aquella disociación entre lo interno y lo externo, que ya citamos en el párrafo anterior, no es efecto de alguna causa ajena a la cultura misma, o algo coyuntural, sino que es su propia actividad. La lógica nihilista de la historia, en efecto, produciría tal separación progresiva. La época del historicismo, de la conciencia epigonal, no sería entonces tanto una causa de la crisis como la constatación de la misma. En esto radica un importante matiz a tener en cuenta en la lectura de la segunda *Intempestiva*, que puede ayudar a deshacer ciertos malentendidos –incluso del propio Nietzsche, en un momento dado–. Dice él mismo retrospectivamente, en *Ecce homo*, hablando del tema de aquella obra: «la vida *enferma* a causa de este inhumano trabajo en serie y mecanización [*Mechanismus*], de la “impersonalidad” del trabajador, de la falsa economía de la “división del trabajo”. El *fin*, la cultura, se pierde –el medio, el impulso moderno a la ciencia, *barbariza*... En este tratado el “sentido histórico”, del cual este siglo está orgulloso, fue reconocido por primera vez como enfermedad, como un típico síntoma de decadencia» (*EH, KSA 6*, pág. 316). En cualquier caso, lo que debemos ahora hacer, en el contexto de semejante dialéctica de la Ilustración, que conlleva el grado mayor de enfermedad cultural (decadencia, nihilismo) que ha conocido occidente, es intentar precisar el concepto nietzscheano de cultura para mostrar en qué consistiría una cultura “sana” y cuáles serían sus fines; es decir, aquello que permitiría a la cultura occidental superar su enfermedad.

Nietzsche tematiza el estado de la “cuestión de la Ilustración” en sus primeros escritos, especialmente en las cuatro *Intempestivas* y en *Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas*, aunque este esfuerzo se enmarca en el más general de un

esa peligrosa conciencia reflexionante; esta vía antijetivista es la que termina por llevar a Nietzsche, sin embargo, a una lógica de lo inhumano (cf. RÖTTGES, H.; *Nietzsche und die Dialektik der Aufklärung*, pág. 42). Evidentemente, la crítica de Röttges coloca directamente a Nietzsche en el plano de la “reacción” teórica frente a la Ilustración. Pero lo que está por ver es si con la expresión “dialéctica de la Ilustración nietzscheana” queremos decir que Nietzsche pertenece a esa reacción (que no consistiría en otra cosa que en una serie de erróneas interpretaciones acerca del verdadero significado de lo que fue la Ilustración) o si se distancia de ella, entendiendo la Ilustración como un proceso de autodisolución social (el conocimiento destruye las bases no-racionales que son su condición de posibilidad) que ha de ser analizado objetivamente. En cierto modo, una toma de partido ante esta pregunta es la posición fundamental que está detrás de toda interpretación de Nietzsche. Y así, tendríamos un arco que iría desde, pongamos por caso, un Savater (Nietzsche entendido como consumidor de la Ilustración), hasta un Lukács (Nietzsche como prototipo del más absoluto irracionalismo tardocapitalista).

análisis de la modernidad en su conjunto, que recorrería toda su obra. «Un *diagnóstico del alma moderna* –¿por dónde empezaría? Por una resuelta incisión en esa contradictoriedad de los instintos, por una disolución de sus valores contrapuestos [...]» (*WA, Epilog*). En efecto, encontramos la caracterización de la enfermedad del hombre moderno como una ruptura, una escisión de las distintas esferas o ámbitos de su existencia, antes unificados bajo una misma lógica cultural, en una pluralidad de ámbitos sin una lógica común; ámbitos que exigen una especialización del hombre que se traduce en un determinado ideal de formación, del que resulta a la postre la imagen que la cultura proyecta de ese mismo hombre. Un círculo en el que lo humano se va perdiendo cada vez más. «El todo, en general, ya no vive: es agregado [*zusammengesetzt*], calculado, artificial, un artefacto» (*WA 7*). Nietzsche no es el primero en tematizar esta cuestión, por supuesto, sino que se enmarca en toda la línea de crítica de la cultura de su época. No se puede comprender a Nietzsche fuera de una determinada *koiné* cultural, en la que las preocupaciones de fondo son básicamente las mismas –el problema de la *destinación* del hombre en el contexto de una cultura que comienza a reconocerse a sí misma en crisis, en mayor o menor medida, por las aporías de su propio proyecto; lo cual no sería sólo un defecto, sino también su gran mérito⁷⁴–, y que arrancaría del clasicismo (Kant, Schiller, Lessing), para hallar un gran desarrollo en el romanticismo (Goethe, Hölderlin), y su momento más extremo con el materialismo y la izquierda hegeliana (Stirner, Feuerbach, Bauer), a los que podríamos añadir nombres asociados, en general, al contexto del nihilismo decimonónico, como Dostoievski. El mérito de Nietzsche fue ser capaz de reunir tantas líneas de pensamiento en un discurso único y original, pese a las acusaciones de “sincretismo” que recibirá, y que durante el siglo XIX y aún a principios del XX hicieron de él un filósofo de segunda línea⁷⁵.

Si recordamos la célebre definición kantiana de la cultura, veremos que se trata de «la producción de la aptitud de un ser racional para cualquier fin, en general (consiguientemente, en su libertad)», y por ello, «sólo la cultura puede ser el último fin que hay motivo para atribuir a la naturaleza en consideración de la especie humana»⁷⁶. Es decir, que, según Kant, y esto es esencial para comprender ulteriores análisis de Nietzsche, la cultura es en sí misma un *fin de la naturaleza*. Parece demostrado que, en torno a 1868, durante el período en que preparaba *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche leyó, en efecto, la *Crítica del juicio* (probablemente la única obra de Kant que Nietzsche leyó); en cualquier caso, sea de forma directa o indirecta, como, por ejemplo, a través de los trabajos de Kuno Fischer, Nietzsche tuvo un contacto con Kant que

⁷⁴ «Si se repara en la estructura dramática de la Ilustración –es decir, si el pensamiento racional asume en su reflexión su propio carácter de evento–, se desmorona el enojoso automalentendido teórico de la filosofía moderna. Afirmando así que sólo una conciencia teórica instruida por el drama puede ser capaz de escapar de los falsos desarrollos complementarios de una teoría liberada de ataduras y de una práctica desenfrenada –por no hablar de los hijos bastardos nacidos de esta doble dialéctica. En el drama de la existencia consciente no se conjugan la teoría y la práctica, sino el enigma y la transparencia, el evento y la comprensión. Si tiene lugar un pensamiento ilustrado, no lo hace erigiéndose como una dictadura de la transparencia, sino como un dramático autoesclarecimiento de la existencia». Cf. SLOTERDIJK, P.; *El pensador en escena*, pág. 22.

⁷⁵ «Nietzsche poseía una capacidad desacostumbrada de adaptación. Podía apropiarse conceptos, ideas, cosas fundamentales, sin convertirse por ello en un plagio, ya que aquello que recibía continuaba elaborándolo hasta sus últimas consecuencias, al menos hasta lo máximo que llegaba el “original”. Sólo por él y por su interpretación adquirieron todas esas “apropiaciones” el peso, la forma y el significado con el que sobrevivieron y por el que llegaron a formar parte de la filosofía» (cf. JANZ, C. P.; *Friedrich Nietzsche*, vol. 2, págs. 132-133). Janz muestra, por ejemplo, cómo el par esencial de conceptos Apolo-Dioniso es tomado por Nietzsche de autores anteriores, como Henri Michelet (*La Bible de l'humanité*).

⁷⁶ Cf. KANT, I.; *Crítica del juicio*, § 83.

resultó *no menos decisivo* para él que su relación con Schopenhauer y Wagner, pese a la importancia de segundo orden que la crítica parece atribuirle⁷⁷. Y en torno a esa cuestión esencial que acabamos de ver formulada en Kant va a girar este párrafo; pues ésta es *la* cuestión esencial para Nietzsche. El texto kantiano sigue así: «Pero no toda cultura alcanza ese último fin de la naturaleza. La cultura de la *habilidad* es, desde luego, la condición subjetiva principal de la aptitud para la consecución de los fines en general, pero no basta, sin embargo, a favorecer la *voluntad* en la determinación y elección de sus fines, cosa, sin embargo, que pertenece esencialmente a una aptitud para fines en toda su extensión. La última condición de esa aptitud, condición que podría llamarse la cultura de la disciplina, es negativa, y consiste en librar la voluntad del despotismo de los apetitos que, atándonos a ciertas cosas de la naturaleza, nos hacen incapaces de elegir nosotros mismos»⁷⁸. Esta distinción entre una cultura de la habilidad y una cultura de la disciplina, según la cual la cultura de la disciplina no es otra cosa que «la aptitud de ponerse, en general, fines a sí mismo», no debe ser perdida de vista si se quiere entender el pensamiento de Nietzsche⁷⁹. Pues éste entenderá, en efecto, que la cultura ha devenido, de un modo más o menos definitivo, por sus propias exigencias internas, cultura de la habilidad; y que, por tanto, ha perdido u olvidado esa capacidad de ponerse fines a sí misma que, en el fondo, no es otra cosa que la capacidad de hallar

⁷⁷ Sobre esta temática, todavía hoy no demasiado estudiada, puede consultarse la obra de Hill, *Nietzsche's Critiques. The Kantian Foundations of his Thought*. Según el autor inglés, Nietzsche habría leído la *Crítica del juicio*, efectivamente, en 1868, lo que habría sido una influencia decisiva en la elaboración de *El nacimiento de la tragedia* (cf. HILL, R. K.; *Nietzsche's Critiques...*, pág. 39). Probablemente también leyó, con posterioridad, la *Crítica de la razón práctica*, y su (in)comprensión de la misma estaría detrás de su lectura de Kant durante los períodos medio y tardío de su producción (ibíd., pág. 73), en los que esta obra sería una referencia ya más importante que la tercera *Crítica*. En su minuciosa investigación, Hill documenta su tesis, por lo que toca a la *Crítica del juicio*, con textos como *KGW* I, 4 [549-578], que mostrarían un trato directo y extenso con dicha obra. También recopila contactos posteriores, en los años 80, donde el interés de Nietzsche pasaría –según Hill– de la estética y la teleología a la metafísica y la epistemología; por lo que toca a la *Crítica de la razón práctica*, también aporta textos que justificarían que Nietzsche la había leído, aunque quizá de un modo superficial, así como otros que parecen indicar lecturas parciales de la *Crítica de la razón pura* (ibíd., pág. 20 n).

⁷⁸ Cf. KANT, I.; *Crítica del juicio*, loc. cit.

⁷⁹ Y ello a pesar de que el propio Nietzsche, como es habitual en él, en ocasiones emplea tales conceptos de un modo confuso. Pero puede decirse que hay, de hecho, no dos, sino *tres* sentidos del concepto de cultura; y es preciso diferenciarlos para entender por qué y cómo la cultura se ha vuelto “contradictoria”, puesto que lo que hay en realidad son interferencias entre esos sentidos. En primer lugar puede entenderse en un sentido puramente subjetivo –como *cultura animi*, erudición, amplitud de conocimientos–. En segundo lugar, en un sentido objetivo, material –sentido antropológico, el de “las culturas”, entendidas como esferas humanas diferenciadas entre sí (funcionando aquí “cultura”, además, como sinónimo de “pueblo” o “civilización”)–; en cuanto tal, es aquí donde Nietzsche incluye, aunque siempre de un modo ambiguo y apenas esbozado, consideraciones de tipo económico, sociológico, etc. Si el primer sentido ha llegado a excederse tanto es por exigencias de la complejidad de este segundo, en el que en gran medida se subsume. Ambos conformarían aquello a lo que nos hemos referido como *cultura de la habilidad*. El tercer sentido es el esencial para Nietzsche, que lo emplea no tanto de modo descriptivo como reivindicativo; por ello se irá abriendo paso y matizando poco a poco. Éste hace referencia a las más altas producciones de una cultura (ahora, en el segundo sentido), pero no en cuanto conjunto de *productos* que hubieran de ser conocidos por su “calidad”, sino en cuanto *productividad* en la que se revela la capacidad creadora del ser humano –es así como Nietzsche se sitúa frente a un Rafael, un Stendhal o incluso un Wagner–. Este tercer sentido tendría un alcance ontológico, ligado estrechamente (por lo menos en desarrollos tardíos) a la voluntad de poder; en efecto, va en la línea de la *cultura de la voluntad* kantiana. Se opone al primer sentido porque pretende, frente a la especialización, a la fragmentación, reunificar al hombre; reivindica una cierta objetividad contra ese subjetivismo exacerbado. Y se opone al segundo por ser de alcance universal, no particular; pretende ser una vía de acceso a lo que está por encima de cada civilización, el camino a la propia naturaleza humana: una instancia que revela las posibilidades del ser humano frente al mundo fáctico.

sentido a la existencia, pero no tomándolo de “otro lugar” (p. ej.: de la religión), sino *produciéndolo*. Lo que Kant todavía afirma como un *factum* cultural, una exigencia de la cultura que, de un modo más o menos problemático, se abre paso (y, además, como *historia*, en sentido genuino), ya Nietzsche dice que ha desaparecido o está en trance de hacerlo definitivamente. Y ello como consecuencia directa de ese camino emprendido por la cultura contra sí misma, que cristaliza en su ideal de formación y, con él, en el modo en que el propio hombre es entendido.

Los análisis de Nietzsche parten, como es sabido, de un examen del hombre moderno y su *éthos*. Las distintas crisis culturales que se han producido a lo largo de la historia han llevado siempre consigo una serie de grandes transformaciones de los usos y costumbres del hombre, y con ellas, del modo en que se ha entendido a sí mismo; pero el problema que supone la gran crisis cultural que llega con el nihilismo consumado no radica tanto en el alcance de las nuevas transformaciones como en la posibilidad de que no se produzca una nueva reestructuración, más o menos estable, del mundo simbólico-subjetivo del hombre, como las que se habían producido al cabo de toda crisis anterior. De ahí el *impasse* histórico que afecta, ante todo, a las relaciones entre las distintas esferas de la vida, y que se reflejaría con especial importancia, como venimos diciendo, en la autorrepresentación del hombre a través de su ideal de formación. Por eso Nietzsche responde a la pregunta «¿Cómo ve el filósofo la cultura en nuestro tiempo?» con un lapidario «como si él percibiera los síntomas de un completo exterminio y desarraigo de la cultura» (*UB* III 4). En función de esto habla Nietzsche de la *barbarie* del siglo XIX, un término que, como ya hemos visto, aparece frecuentemente en los primeros escritos; término que hace referencia a ese hombre disociado, roto, disuelto en una serie de ámbitos que antes configuraban un mundo y que ahora se presentan a sí mismos por separado⁸⁰. Éste sería el verdadero punto de partida del análisis nietzscheano de la cultura moderna (o tardomoderna), aquella de la que ya dijimos que estaba enferma por faltarle el elemento estructurador y unitario, lo *Grundbestimmende* que toda cultura sana requiere. La cultura se fragmenta y fragmenta al hombre, elimina el centro unitario que da consistencia a ambos. Como Nietzsche considera que tal fractura descansa fundamentalmente sobre la monopolización de la verdad, por parte de las ciencias empíricas y humanas, afirma que «Si todavía hemos de conseguir una cultura, entonces son necesarias inauditas fuerzas artísticas para quebrar el ilimitado impulso al conocimiento, para producir de nuevo una unidad. *La más alta dignidad del*

⁸⁰ No sólo la *cultura* (el ámbito del sentido) se muestra fragmentada, sino, evidentemente, también la *sociedad* (lo que da lugar al fenómeno, creciente cada vez más en la modernidad, del *individualismo*). Más adelante tendremos que volver sobre esta cuestión del individualismo, tan compleja e intrincada en Nietzsche (pues parece querer superarlo, precisamente, a través de su consumación en la doctrina del superhombre); pero podemos dejar apuntado, de momento, que Nietzsche no deriva la crisis cultural de la social, sino que, al contrario, cree que esta última es una consecuencia de la disolución del todo de sentidos a través de la hegemonía de la razón instrumental. «Con el dilatarse cuantitativo de las nociones históricas que se ha dado en el siglo XIX, la concepción “socrática” del mundo como sistema racional que engloba debajo de sí todo aspecto y evento singular, como un enorme mecanismo engloba en sí las propias partes, está en condiciones de desplegarse plenamente y también de llevar al extremo la frustración que hemos visto abrirse paso en la mente del científico socrático. La historia es, en efecto, justamente la sede del despliegue de la racionalidad unificadora, globalizante, que, sin embargo, se sustrae continuamente a las pretensiones del individuo de disponer de ella de manera exhaustiva y explícita. [...] En este sentido, el historicismo puede ser visto como la manifestación extrema y más completa de la decadencia, en su doble aspecto de fetichización de una racionalidad objetiva omnicompreensiva, y de frustración por el insuperable hiato que queda entre el individuo y esta racionalidad». Cf. VATTIMO, G; *El sujeto y la máscara*, págs. 98-99.

filósofo se muestra allí donde él concentra el ilimitado impulso a la verdad y lo fuerza a la unidad» (Nachlass 1869-1874, KSA 7, 19 [27]).

La reflexión de Nietzsche en torno a esta cuestión debe mucho a Schiller, a medio camino entre Kant y él mismo. Schiller había criticado ya los efectos alienantes de una Ilustración –naturalmente, no la Ilustración *de los filósofos*– que tomaba la razón en un sentido puramente pragmático, instrumental, desde el cual pretendía sostener la existencia del hombre, que quedaba así escindido. «Pero el hombre puede oponerse a sí mismo de dos maneras: o bien como salvaje, si sus sentimientos dominan a sus principios; o bien como bárbaro, si sus principios destruyen a sus sentimientos. El salvaje desprecia la cultura y considera la naturaleza como su señor absoluto; el bárbaro se burla de la naturaleza y la difama, pero es más despreciable que el salvaje, porque sigue siendo en muchos casos el esclavo de su esclavo»⁸¹. Aprovechando la no casual mención de Schiller del “bárbaro”, podemos analizar lo que Nietzsche entiende por *barbarie*. Este término, al que ya nos hemos referido antes como fragmentación y pérdida de unidad de la cultura, no es otra cosa que la victoria de la cultura técnica o de la habilidad (*Zivilization*) sobre lo que podríamos llamar –aunque en Nietzsche esto requiera ulteriores aclaraciones, por supuesto– cultura de los fines (*Kultur*), o, como también la llama Kant, de la disciplina. «Los puntos álgidos de la cultura y de la civilización yacen separados: uno no debe dejarse engañar sobre el abismal antagonismo de cultura y civilización. [...] La civilización quiere algo distinto de lo que quiere la cultura: quizá algo contrapuesto...» (*Nachlass* 1887-1889, KSA 13, 16 [10]). Paradójicamente, a mayor conocimiento y control del medio, mayor barbarie, esto es, menor cultura. Ésta es una preocupación fundamental que está, de un modo más o menos claro, detrás de la mayoría de planteamientos teóricos de Nietzsche, y que no hay que perder de vista en relación a la temática del párrafo anterior, a saber, en torno a la posibilidad de que no haya más historia⁸². Al hilo de esta preocupación es como Nietzsche busca una indicación en los griegos y alternativas culturales en el arte, los dos temas de su primera gran obra, *El nacimiento de la tragedia*; y, en suma, en torno a ello

⁸¹ Cf. SCHILLER, F.; *Cartas sobre la educación estética del hombre*, pág. 135.

⁸² La civilización socavaría las bases culturales sobre las que se sostiene y que le dan, originalmente, una *orientación* y un *proyecto*. Finalmente, sólo queda la propia lógica instrumental, en forma de *sociedad administrada* (según la expresión tan usada con posterioridad por los francfortianos), abandonada a sí misma y tomada como fin, que se deshace del elemento cultural como de un obstáculo más. Ya no hay fines fuera de esa lógica, cuyo *érgon* es el mantenimiento de sí misma, la continua reproducción de las condiciones que la sostienen. Como recuerda Montinari, «El punto de vista de la “cultura” (*Kultur*) era decisivo para Nietzsche, y por “cultura” entendía lo que también Burckhardt exponía por entonces en sus clases de estudio de la historia (a las que Nietzsche asistió en el otoño de 1870): un poder esencialmente antagónico con respecto al Estado y, en general, con respecto a todos los poderes públicos constituidos. [...] En la carta a Gersdorff puede leerse que la cultura se contrapone a la *civilisation* “latina”, según una antítesis que sin duda Nietzsche conocía, como filólogo clásico, por el gran Friedrich August Wolf [...]. Ahora bien, la *civilisation* “latina”, o sea, francesa, sólo podía significar la moderna sociedad burguesa, que era la responsable de los males del presente [...]» (cf. MONTINARI, M.; *Lo que dijo Nietzsche*, pág. 72). Lo cierto es que éste es un concepto hipertrofiado a lo largo del siglo XIX –sobre todo a partir del idealismo alemán, y después por la *Kulturkampf* encabezada por Bismarck y las subsiguientes filosofías de la cultura–, del que mana un sentido fuertemente ideológico. Sobre esto, cf. BUENO, G.; *El mito de la cultura*, esp. cap. II. Bueno situaría a Nietzsche, sin lugar a dudas, entre los autores “idealistas”, por su posición ante el problema de la cultura. No obstante, Nietzsche siempre se resistió a esa utilización ideológica de la misma y (al menos tras un breve período) combatió las “culturas nacionales” y toda reducción identitaria de la *alta cultura*. De ahí sus constantes críticas a la cultura alemana o germánica, en las que la impronta de su admirado Heine es indudable. Esa alta cultura tiene en Nietzsche el papel de una idea crítica que se opone a toda imagen establecida del hombre y de la sociedad.

se articula su crítica de la cultura moderna⁸³. Nietzsche dice, en términos muy similares a los que luego recogerá en la segunda *Intempestiva*, que la cultura es «sobre todo, unidad del estilo artístico en todas las manifestaciones de la vida de un pueblo. El mucho saber y haber aprendido cosas no es, sin embargo, ni un medio necesario ni un signo de la cultura, y se compadece a la perfección y de forma necesaria con la antítesis de la cultura, la barbarie, esto es: la pérdida de estilo o caótica confusión de todos los estilos» (*UB I 1*).

El mantenimiento de la civilización requiere, ciertamente, grandes progresos científico-técnicos, lo que exige a su vez la fragmentación del saber –y, en general, de la propia existencia humana– en una serie de esferas más o menos independientes, y la subsiguiente especialización dentro de ellas. Las ciencias, que en principio deberían servir al hombre y potenciar la cultura, terminan por imponerse al primero y disolver la segunda (o, mejor dicho, por sacrificar la *Kultur* a la *Zivilization*); perdida su unidad se pierde su sentido, irreparablemente, y se cae en la barbarie: «Todos conocemos la forma peculiar a nuestra época de practicar las ciencias; la conocemos porque la vivimos: y por eso mismo casi nadie plantea la pregunta acerca de las consecuencias que podría tener para la cultura semejante ocupación con las ciencias, aun suponiendo que en todas partes se dé la mejor capacidad y la más honesta voluntad de trabajar a favor de la cultura. Subyace a la esencia del hombre científico (al margen de su figura actual) una verdadera paradoja: se comporta como el más arrogante gandul favorecido por la suerte; como si la existencia no fuera un asunto complicado y grave, sino una posesión segura,

⁸³ De nuevo en relación a Schiller, cuya influencia sobre Nietzsche hay que reconocer como crucial, es interesante leer, sobre todo, la sexta de sus *Cartas sobre la educación estética del hombre*. En ella encontramos un adelanto de lo que sería el programa de la crítica de la cultura nietzscheano. Podría resumirse así: Schiller afirma que todos los pueblos (no sólo occidente) «sin excepción, han de alejarse del principio de la naturaleza, guiándose por razonamientos equívocos, antes de ser capaces de regresar a ella por medio de la razón» (cf. SCHILLER, F.; *op. cit.*, pág. 143). Radica en ello un cierto “destino” de toda cultura. Pero la nuestra ha ido demasiado lejos en ese alejamiento, y Grecia nos recuerda el modelo a seguir: «En aquel entonces, en la maravillosa aurora de las fuerzas espirituales, la sensibilidad y el espíritu no poseían aún campos de acción estrictamente diferenciados, porque ninguna discrepancia los había incitado a separarse hostilmente y a delimitar sus respectivos territorios. [...] Casi podría afirmarse que, en nosotros, las fuerzas espirituales se manifiestan, incluso en la experiencia, tan divididas como las divide el psicólogo para poder representárselas. [...] ¿Por qué cada uno de los griegos puede erigirse en representante de su tiempo, y no así el hombre moderno? Porque al primero le dio forma la naturaleza, que todo lo une, y al segundo el entendimiento, que todo lo divide. Fue la propia cultura la que infligió esa herida a la humanidad moderna. [...] Aquella naturaleza multiforme de los Estados griegos, donde cada individuo gozaba de una vida independiente y, cuando era necesario, podía llegar a identificarse con el todo, cedió su lugar a un artificioso mecanismo de relojería, en el cual la existencia mecánica del todo se forma a partir de la concatenación de un número infinito de partes, que carecen de vida propia» (ibíd., págs. 143-147). Sin embargo, dice Schiller también que «aunque esta fragmentación de su esencia redundaba bien poco en provecho de cada individuo en particular, sin embargo la especie no habría podido progresar de ningún otro modo. [...] Para desarrollar todas y cada una de las múltiples facultades humanas, no había otro medio que oponerlas entre sí. Este antagonismo de fuerzas es el gran instrumento de la cultura, pero sólo el instrumento; pues mientras persista, no estaremos sino en el camino que conduce hacia ella» (ibíd., pág. 155). Pero aquel momento necesario debe al fin ser superado mediante una reunificación, puesto que «por mucho que pueda haber ganado el mundo en su conjunto con esta educación por separado de cada una de las facultades humanas, no se puede negar que los individuos a los que atañe sufren la maldición de esa finalidad universal». Y ello porque «un intenso desarrollo de determinadas facultades espirituales puede generar hombres extraordinarios, pero sólo la armonía de las mismas dará lugar a hombres felices y perfectos. [...] Tiene que ser falso que el desarrollo aislado de las facultades humanas haga necesario el sacrificio de su totalidad; y por mucho que la ley de la naturaleza tienda hacia ese fin, debemos ser capaces de restablecer en nuestra naturaleza humana esa totalidad que la cultura ha destruido, mediante otra cultura más elevada» (ibíd., pág. 159). Quede esto dicho aquí sin más comentarios. En cualquier caso, aclara que el pensamiento nietzscheano debe mucho a referentes como Schiller –o Kant, como también estamos viendo–; seguramente *más* que al propio Schopenhauer.

garantizada para siempre» (UB II 8). Y poco más adelante se pregunta Nietzsche: «¿de dónde, adónde, para qué toda ciencia, si no tiene tiempo para la cultura? ¡Tal vez a la barbarie!» (ídem). De la mano de las ciencias y de un determinado modelo de saber implantado se pierde la unidad y cohesión de lo específicamente humano en que consiste la cultura, pues sólo de éstas resultan el sentido y la consistencia de un mundo para el hombre; pero las ciencias han de diseccionar el mundo para conocerlo. «El fin de la ciencia es la destrucción del mundo [*Weltvernichtung*]» (*Nachlass* 1869-1874, *KSA* 7, 3 [11]). La *Kultur* sería un movimiento de síntesis, de producción de sentido, al que se opondría otro de análisis que, a la postre, terminará por imponerse. El hombre resultante de ello es el especialista, un hombre tal que pierde aquella aptitud para los fines en general de la que hablaba Kant, y que es inseparable del ejercicio de la libertad, como veremos a continuación. Porque el hombre, *en la medida en que pierde su mundo, pierde también con él su libertad*; en la medida en que civilización extiende su dominio por la naturaleza, el hombre se siente cada vez menos libre y pleno. Ésta es la paradójica consecuencia de una Ilustración que, como señalarán Adorno y Horkheimer, ha entrado hace ya tiempo en un proceso de autodestrucción, a causa del cual «la humanidad, en lugar de alcanzar un estado verdaderamente humano, se hunde en una nueva forma de barbarie»⁸⁴.

El principal campo de batalla de esa lucha entre la civilización (o cultura de la habilidad, de los medios) y la cultura (o cultura de la disciplina, de los fines) no es otro, como ya apuntamos al comienzo, que la *formación*. Es por ello que Nietzsche hace de ésta uno de los temas fundamentales de su obra temprana, y pretenderá solucionar desde ella el problema de la cultura y su regeneración⁸⁵. La formación (*Bildung*) guarda una estrecha relación con el grado de libertad de una sociedad, en efecto, puesto que con la amplitud de la primera crece consecuentemente la segunda; pero ello siempre que esa formación sea integral, totalizadora, que dé una imagen completa del mundo y sus problemas⁸⁶, y no parcelas o facetas recortadas de antemano (y ello con independencia

⁸⁴ Cf. ADORNO, Th. W., y HORKHEIMER, M.; *Dialéctica de la Ilustración*, pág. 11. Esta dialéctica, así formulada, se puede rastrear ya en Nietzsche, a quien no es excesivo considerar un claro predecesor de la Escuela de Fráncfort. No obstante, esa fórmula sería, para él, una forma derivada, una consecuencia de la otra, más originaria, que estamos viendo: *que la civilización, o se somete a la cultura o la destruye*. Sobre esa dialéctica –la derivada– dice Sánchez Meca que «la dominación sobre una naturaleza externa objetivada y una naturaleza interna reprimida constituye el signo característico del proceso de Ilustración europeo, cuyas consecuencias se saldan en el desenlace aporético al que Nietzsche nombra como *nihilismo*» (cf. SÁNCHEZ MECA, D.; *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*, pág. 313). Tampoco pueden dejar de citarse unos textos en los que Nietzsche reflexiona acerca de la esencia de la técnica –la forma en que la ciencia ejerce su dominio sobre la naturaleza– y sus implicaciones socio-culturales (*WS* 218 y 220, titulados, respectivamente, “La máquina como maestra” y “Reacción contra la cultura de máquinas”). En el primero de ellos habla acerca de la mecanización de la sociedad y de la homogeneización –la peligrosa eliminación de diferencias y la simplificación de los fines– que introduce en la cultura («hace, de muchos, una máquina, y de cada individuo una herramienta para un fin»). En el segundo dice que la máquina ayuda al hombre, pero que esto crea una dependencia y una continua uniformización que termina por cerrarle toda posibilidad de crecimiento y mejora («ella no da el impulso hacia un mayor crecimiento, hacia un mejor hacer las cosas, hacia un llegar a ser artista»).

⁸⁵ Para una reconstrucción minuciosa de la génesis de los conceptos de *Kultur* y *Zivilization* en la Alemania de Nietzsche, que él hereda como parte esencial de los problemas intelectuales de su tiempo, vid. ESTEBAN ENGUITA, J. E.; *El joven Nietzsche. Política y tragedia*, esp. págs. 47-53. En este contexto la cuestión de la formación deja de ser un asunto meramente académico y adquiere una relevancia sociopolítica: «Además, la *Bildung* es rescatada por Nietzsche del mundo de la interioridad y, convertida en medio, pensada bajo las categorías de vida y acción, que remiten obligatoriamente a la transformación de la exterioridad, tanto de individuos como de pueblos» (ibíd., pág. 59).

⁸⁶ Este concepto de la *Bildung* retoma en gran medida el de la *paideía* griega –no olvidemos que Nietzsche era filólogo–; frente a la absolutización de la *theoría* (bajo la forma de la ciencia experimental) y de la *poiesis* (con el perfil moderno de la técnica) pretende reconstruir la unidad vital de la *práxis*,

de que lo haga o no guiada por un determinado “plan”), como hace la ciencia moderna. En este sentido, queda claro que conocimiento (o ciencia) y cultura no tienen por qué ir unidos, y que incluso pueden ser antitéticos: «Vemos en la actual Alemania que la flor de las ciencias es posible en una cultura barbarizada; [...] El conocimiento es verdaderamente un sustituto de la cultura» (*Nachlass* 1869-1874, *KSA* 7, 19 [171]). El representante eminente de tal suplantación, y con ella, de la barbarie cultural, es el “filisteo de la formación” (*Bildungsphilister*), que Nietzsche caracteriza como «la antítesis del hijo de las musas, del artista, del auténtico hombre de la cultura», que, sin embargo, y esto es lo esencial, «cree ser él mismo hijo de las musas y hombre de la cultura» (*UB* I 2). Un hombre, así pues, que encarna una *falsa cultura*, una cultura que ofrece una cierta unidad, pero que es la de un nivel cultural degradado hasta coincidir con los estándares de la civilización imperante, a la que ellos sirven, siendo reconocidos por ello como élite intelectual de su tiempo; aunque no son más que una muestra particularmente clara de sus convencionalismos y necesidades. A medida que el filisteísmo se establece como patrón, el auténtico sentido de la cultura va siendo olvidado. Así, como sigue diciendo Nietzsche, «no por estar sistematizado y haber llegado a prevalecer es ya el filisteísmo cultura, ni siquiera mala cultura; sino que es, únicamente, lo contrario de ella, esto es, una barbarie sólidamente establecida. [...] Debe de haberse producido en el cerebro del filisteo instruido una desgraciada inversión: pues toma por cultura, precisamente, aquello que niega la cultura, y como se conduce consecuentemente, obtiene finalmente un conjunto coherente de tales negaciones, un sistema de la no-cultura, al que incluso podría corresponder una cierta “unidad de estilo”, si es que tiene algún sentido hablar de una barbarie con estilo» (ídem). De esta forma, con el olvido de aquello a lo que la cultura debiera servir, se pierde el propio sentido de ésta. Es así como sus más insignes representantes –Nietzsche se refiere especialmente al entorno universitario en general, al “funcionariado intelectual”– contribuyen a esa dialéctica de la Ilustración⁸⁷. «¡Quién os conducirá a la patria de la formación, si vuestros guías son ciegos que se hacen pasar por videntes!» (*BA* II, *KSA* 1, pág. 687).

Cuando la civilización se impone a la cultura, la formación (*Bildung*) es dejada de lado en favor de la simple educación (*Erziehung*), que puede entenderse, en función de esa contraposición, como la mera instrucción técnica, en la que los filisteos ocupan el papel predominante como líderes intelectuales y modelos a seguir. A través de esa educación la lógica civilizatoria pretende producir únicamente instrumentos útiles, una sociedad manipulable y desprovista de criterio: «funcionarios utilizables» al servicio del Estado (como dice Nietzsche en *BA* I, *KSA* 1, pág. 663), a los cuales sólo se les permite «tanta cultura como sea necesaria en interés del comercio universal y del trato mundano» (*UB* III 6, *KSA* 1, pág. 388). En vez de individuos “completos”, con una visión del mundo íntegra, la sociedad produce especialistas, expertos en un área del saber que, por lo general, ignoran todo o casi todo lo que no pertenece a esa área (*BA* I, *KSA* 1, pág. 669)⁸⁸; de tal forma que la fragmentación de lo cultural se transmite a los

anterior a esa ruptura. Para un breve bosquejo de la historia del concepto de *Bildung*, vid. GADAMER, H. G.; *Verdad y método*, I, I, 1, 2, b.

⁸⁷ En torno al “filisteísmo” cultural dice Schiller, en términos similares a los que luego empleará Nietzsche, que «las clases cultas nos proporcionan la imagen todavía más repulsiva de una postración y de una depravación de carácter que indigna tanto más cuanto que la cultura misma es su fuente. [...] La ilustración de la que se vanaglorian, no del todo sin razón, las clases más refinadas, tiene en general un influjo tan poco beneficioso para el carácter, que no hace sino asegurar la corrupción valiéndose de preceptos». Cf. SCHILLER, F.; *Cartas sobre la educación estética del hombre*, pág. 139.

⁸⁸ El especialista, en efecto, es un experto, un virtuoso en algo, y sólo en ello. La especialización, requerimiento de la fractura cultural en diferentes ámbitos, conduce a la pérdida de la *areté anthrópine*,

individuos, siendo éstos reflejos de esos jirones del tejido, y la cohesión social algo cada vez más artificial, que tiene que ser articulado, en ausencia de una cultura fuerte, por el Estado. Las sociedades de masas, en efecto, producen una población que excede los límites de las comunidades tradicionales, por lo que no poseen su carácter orgánico, y deben ser convenientemente organizadas de modo institucional; al tiempo, y como la otra cara de la moneda, la producción necesaria para abastecer a esa sociedad de masas exige técnicos cada vez más cualificados. Todo ello converge en el ideal formativo de la *Erziehung* que Nietzsche describe en su obra temprana, una obra en la que el filósofo aún habla como profesor universitario. Como consecuencia de esta situación, la educación de su tiempo –y la tendencia que Nietzsche señala estaría aún más acentuada hoy en día, evidentemente– se guía por dos imperativos completamente niveladores (esto es, destructores de la excelencia): «por un lado la tendencia a la *mayor extensión posible de la formación*, por el otro la tendencia a la *disminución y al debilitamiento de la misma*» (*BA, Einleitung*). La educación tiene que llegar cada vez a más población, pero ello implica una merma de su calidad, una completa homogeneización. Esto provoca la destrucción de la auténtica educación, la formación. Los únicos intereses que esa educación mermada es capaz de despertar en los estudiantes son los individuales, esto es, básicamente, los relativos al estatus y al dinero. «Esa extensión [es decir, la apertura de la educación a la mayor parte de la sociedad] responde a los más preciados dogmas nacional-económicos del presente. El mayor conocimiento y formación posibles –de ahí la mayor producción y menesterosidad –de ahí la mayor felicidad posible: así reza aproximadamente la fórmula. Aquí tenemos la utilidad como meta y fin de la formación, o más precisamente la adquisición, la mayor ganancia económica posible» (*BA I, KSA 1*, pág. 667).

Como resultado de todo ello se produce un culto, fomentado desde las propias instituciones educativas, a lo útil e inmediato, que deriva en una glorificación del presente (y en el subsiguiente empeño en su conservación a toda costa) solidaria de la conciencia epigonal que describen la primera y la segunda *Intempestivas*. Y es que en el seno de la sociedad tardomoderna, burguesa, caracterizada por la masificación, el capitalismo, la tecnificación y el dominio de la opinión pública⁸⁹, ocurre que con la

de la virtud propiamente humana –la que pretendía cultivar la *paideía*–, que radica en la coherencia vital y en la solidez de la visión del mundo (lo que no tiene por qué implicar “absolutismo” alguno), en la unidad íntima de teoría y acción. A Nietzsche, como no podría ser de otra forma, le interesa la cuestión de la virtud, aunque, naturalmente, no en los términos morales tradicionales. Él persigue una virtud, «la más alta virtud», que es «inútil y luminosa, y de esplendor suave» (*Z, “Von der schenkenden Tugend”*, 1), y que asocia a la *salud*; todo lo contrario de la virtud que empequeñece (*Z, “Von der verkleinernden Tugend”*). Ya hablaremos de ello en la Sección tercera.

⁸⁹ Para Nietzsche la formación ha de ser una crianza para el gusto y la superación de la medianía (*Überdurchschnittlichkeit*), cosa que se ve imposibilitada de raíz en la época de la masificación social y del dominio de los grandes medios de comunicación, como la prensa (cf. SAUERLAND, K.; “*Der Bildungsgedanke des jungen Nietzsche*”, en *Nietzscheforschung* (2000), Bd. 7, pág. 31). La accesibilidad y las ofertas de información llegan a resultar excesivas; la saturación de fuentes produce sólo desorientación y fragmentación. A resultas de ello, como hemos señalado ya, el estilo y la unidad de forma se pierden. ¿En qué consistiría, entonces, la verdadera formación? Como señala Sauerland, «*Streng genommen müßte all das vernichtet werden, was den modernen Menschen hervorbringt*» (ídem). A este paso inicial y fundamental deberían seguir el aligeramiento de la carga docente y un “dejar hacer” a la libre personalidad, opuesta por su propia naturaleza a la barbarización. Todo ello pasa, además, por una estricta formación lingüística (Nietzsche ya repara, como se puede ver en *Sobre verdad y mentira en sentido extamoral* o en *BA II*, en el lenguaje como elemento vehicular del pensamiento, de forma que con su empobrecimiento –¡qué no tendría hoy que decir!– se limitan drásticamente las posibilidades de éste). La formación moderna sería decadente, al estar dominada por la opinión pública e intervenida políticamente. El Estado y la prensa se opondrían al “espíritu alemán”, a la “*Kulturnation*”, señala Sauerland (ibid., pág. 33) al hablar del joven Nietzsche, puesto que odian toda fuente de novedad y

imposición de la cultura de la habilidad (*Zivilization*) sobre la cultura de la disciplina (*Kultur*), los medios necesarios para el mantenimiento de la sociedad –aquellos que garantiza la mera *Erziehung*– terminan por tomarse como fines en sí mismos –fines que en realidad sólo proporcionaría una adecuada *Bildung*–, por lo cual se cae en una continua repetición del presente (que dista mucho de ser lo mismo que el eterno retorno nietzscheano, como veremos en la Sección segunda); esto es, en la absoluta improductividad cultural, en la *no-historia*. La implantación total de la razón instrumental –la razón de medios cuya concreción analizará Weber con todo rigor– termina por desalojar toda atención a los fines de la cultura. Finalmente, ésta se autodisuelve, perece por exceso de conocimiento, no por falta de él. A mayor fragmentación y especialización, menos capacidad para los fines en general y, por tanto, para la libertad; más se olvida qué es el hombre y cuál es su destinación –que en modo alguno equivale a hablar de teleología–. Y ello, al fin, crea una sociedad de esclavos y bárbaros («¡Nacido para la formación y criado para la de-formación [*Unbildung*]! ¡Torpe bárbaro, esclavo del día, atado a la cadena del instante y hambriento –eternamente hambriento!», dice en *BA V, KSA 1*, pág. 747), que es la que conduce al “último hombre”.

En oposición a este modelo de formación, del que se ocupa sobre todo en las dos primeras *Intempestivas* y en *Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas*, Nietzsche reclama en la tercera *Intempestiva* otro que se desvincule en la medida de lo posible del presente y devuelva al hombre una imagen unitaria y coherente de sí mismo. Frente a aquél, que servía para crear empleados, sirvientes⁹⁰, Nietzsche aspira de nuevo a un pensamiento de fines que libere al hombre de esas cadenas a través de una cultura orgánica: «Tus educadores no pueden ser sino tus libertadores. Y éste es el secreto de toda formación: no proporciona miembros artificiales, narices de cera, ni ojos de cristal –lo que tales dones concede es más bien la caricatura de la educación–; es, por el contrario, una liberación, una limpieza de todas las malas hierbas, escombros y lombrices que amenazan los tiernos brotes de las plantas» (*UB III 1*). Para ello es necesario que la artificiosidad de la cultura contemporánea deje paso a la posibilidad de

excepción, todo lo que no sea instrumental y nivelador. La formación científica, por otra parte, es también contraproducente para la auténtica formación, porque la consiguiente especialización estrecha el horizonte espiritual del hombre. Por eso la formación, que Nietzsche entiende como «*eine rationale Aufgabe*» (ídem), debe inclinarse hacia la crianza de individuos selectos. Las ideas pedagógicas de Nietzsche se alejarían, en efecto, de las más ilustradas de Humboldt, basadas en la comunidad investigadora profesor-estudiante, con libertad de elección, en favor de un modelo autoritario en el que el profesor es un *Führer*, y del cual debe ser expulsado quien no demuestre las aptitudes precisas (ibíd., pág. 34). El modelo de maestro presentado en *BA* esbozaría el del profeta Zaratustra, dice Sauerland. Por eso la democratización de la educación anula, para Nietzsche, la verdadera formación, la del genio, de la que nosotros hablaremos a continuación.

⁹⁰ Veamos un texto muy ilustrador: «Mucho debe el hombre aprender para vivir, para librar su lucha por la existencia; pero todo lo que con este propósito, en cuanto individuo, aprende y hace, aún no tiene nada que ver con la formación. Ésta comienza, por el contrario, solamente en una capa de aire que reposa muy por encima de este mundo de la necesidad, de la lucha por la existencia, de la indigencia» (*BA IV, KSA 1*, págs. 713-714). Sin que ello deje de recordar a modelos pedagógicos ilustrados, o incluso románticos, cabe aquí traer a mención la esfera de la *acción* humana, tal como la denomina Arendt, en la que habría que localizar la *Bildung* nietzscheana en contraposición a la *Erziehung*, que correspondería más bien a las esferas del *trabajo* (*Arbeit*, en la traducción castellana volcado como “labor”) y de la *producción* (*Herstellen*, trastrocado por “trabajo”), que en un movimiento similar al descrito por Nietzsche se habrían impuesto sobre el ámbito propio de la acción, propiciando la subsiguiente inversión de fines y medios; primero con la impostura social del *homo faber* y después la del *animal laborans*, que conducen, a lo largo de la modernidad, al progresivo olvido de lo histórico-político. Sobre esto, vid. ARENDT, H.; *La condición humana*, esp. §§ 41 ss. En todo caso concluyamos, volviendo a Nietzsche, que la función de la *Bildung* es abrir un necesario espacio de *libertad* dentro de la menesterosidad humana.

reunificar la interioridad y la exterioridad del hombre, ese «grave abismo entre contenido y forma» que se ensancha hasta el extremo de llevar al hombre «hasta la insensibilidad ante la barbarie» (*UB II 4*). Y ésa sería la tarea del filósofo, al que Nietzsche tiene como el educador por excelencia. En numerosas ocasiones se refiere a su “tarea” en esos términos. Por ejemplo, en *Nachlass 1869-1874, KSA 7*, 19 [33], dice: «Mi tarea: comprender *la conexión interna y la necesidad de cada cultura verdadera*». Sin embargo, esa tarea del filósofo tendría un carácter propedéutico, preparador, y en esa medida negativo; en efecto, esa «dura y difícilmente evitable tarea» consistiría, básicamente, en «superar el presente» (*UB III 3, KSA 1*, pág. 361). La tarea propiamente positiva recaería del lado del genio, o del gran hombre –personaje ambiguo sobre el que habremos de volver, y que prefigura en el pensamiento nietzscheano al superhombre–. El filósofo es propiamente un “heraldo” del genio, alguien que debe realizar una tarea previa de crítica de lo dado que le allane el camino. El filósofo, siguiendo la imaginaria del *Zarathustra*, sería el león, con el que se identifica el propio Nietzsche, encarnación de la intempestividad del pensamiento: «Me parece cada vez más que el filósofo, en cuanto que es *necesariamente* un hombre del mañana y del pasado mañana, siempre se ha encontrado, y *no podía* ser de otra forma, en contradicción con su hoy: su enemigo fue siempre el ideal de hoy. Hasta ahora, todos esos promotores extraordinarios del hombre, a los que se llama filósofos, [...] han hallado su tarea, su dura, no querida, ineludible tarea, pero al fin y al cabo la grandeza de su tarea, en ser la mala conciencia de su tiempo» (*JGB 212*). Un texto que se compadece muy bien con otro que Deleuze convertirá en su lema filosófico, aquel en que dice que, frente a los servidores del Estado, hay otros hombres (los educadores, los filósofos), cuyo deber es «destruir la estupidez en cada una de sus figuras» (*UB III 4*).

§ 3. Naturaleza y cultura. El papel del genio en la obra temprana

De todos modos, aunque la libertad *empiece* por la crítica de lo dado –y despertar tal conciencia crítica es la misión esencial de la formación–, por romper con las cadenas de la civilización, no puede quedarse ahí; más allá de esa tarea crítica hace falta un nuevo concepto de cultura que acoja la posibilidad de *realizar* esa libertad. En *WS 350* habla Nietzsche de la “enfermedad de las cadenas”, que identifica con la civilización, y frente a la cual la tarea primordial («ahora estamos en pleno trabajo de retirar las cadenas, cosa en la que hemos de tener la máxima cautela») sería devolver la libertad de espíritu al hombre, quien previamente, sin embargo, debe ser preparado para ello («*Sólo al hombre ennoblecido le debe ser dada la libertad de espíritu*»). La formación debe hacer algo más, así pues, y ello no es otra cosa que anticipar un nuevo tipo de cultura. Kant se preguntaba en *¿Qué es Ilustración?* si vivimos ya en una época *ilustrada*, a lo que respondía: «no, pero sí en una época *de Ilustración*»⁹¹. Este carácter de la Ilustración como proceso que debe abrirse paso, y además de forma costosa, en un mundo que pugna por desalojarla, es asumido en términos muy parecidos por Nietzsche,

⁹¹ Cf. KANT, I.; “¿Qué es Ilustración?”, en *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, pág. 26. De la misma forma que Kant, Nietzsche denuncia también el peligro que suponen las transformaciones sociopolíticas bruscas, no acompañadas de «una verdadera reforma en el modo de pensar» (ibid., pág. 22) que prepare al hombre para una nueva situación histórica. Esa reforma del modo de pensar parece anticipar, en efecto, lo que será la transvaloración nietzscheana, que debería impedir esa situación, digámoslo también de modo kantiano, en la que «tanto los nuevos como los viejos prejuicios servirán de riendas para la mayor parte de la masa carente de pensamiento». Sobre esto, vid. el revelador pasaje de *WS 221*, que parece preluar lo que será el *Leitmotiv* de la Escuela de Fráncfort.

al menos en un primer momento de su producción⁹². Modificar el *éthos* del hombre moderno requiere, en efecto, comenzar por modificar su modo de pensar (sobre lo que volveremos en la Primera parte de la Sección segunda), lo que a su vez ha de comenzar necesariamente por su modelo de formación, como estábamos viendo. Pues ésta determina el modo en que el hombre se reconoce ante la naturaleza y la historia. Nietzsche señala que la actual “cultura de filisteos” toma a los grandes nombres de la cultura del pasado, que se entendieron a sí mismos, ante todo, como «buscadores» (*Suchende*), por «los que encuentran» (*Findende*) (*UB I 2, KSA 1*, pág. 167). De esta forma el hombre perteneciente a dicha cultura, que aprende de tales modelos, desarrolla su autoconciencia de epígono, de seguidor y consumidor; dicha cultura se entiende a sí misma como final, y se sumerge en un cómodo (pero a la larga peligroso) escolasticismo: «inventaron el concepto de “época de los epígonos”, sólo para tener tranquilidad y poder estar preparados enseguida ante toda incómoda innovación con el veredicto condenatorio “obra de epígono”. Con idéntico fin, para garantizar su paz, se apoderaron esos comodones incluso de la historia, y buscaron transformar todas las ciencias de las cuales aún fueran de esperar molestias, en particular la filosofía y la filología clásica, en disciplinas históricas. Mediante la conciencia historicista se protegían del entusiasmo –pues la historia [*Geschichte*] ya no debía producirlo, como incluso Goethe llegó a creer» (ibíd., pág. 169).

El hombre deja de interrogarse acerca de sí mismo cuando las preguntas son tomadas por respuestas, y se reconoce como un ser *hallado* y completo; en ese momento la historia es dada por finalizada, por cumplida. La conciencia epigonal implica, como ya vimos en el párrafo anterior, que la civilización resultante ya no se preocupa por producir cultura –en el sentido de la *alta cultura*, de las altas producciones del espíritu que revelan su posibilidad–, sino por reproducirla. Pero, precisamente, cuando el hombre deja de cuestionarse su propia existencia, amparado en la comodidad material de su vida, es cuando pierde también la pretendida imagen clara y unitaria de sí mismo. En ello consiste, esencialmente, la mencionada “dialéctica de la Ilustración” nietzscheana: en que, cuando la cultura cobra un cierto nivel de autoconciencia histórica y control material de su medio, se vuelve en la misma medida improductiva en términos culturales; asimilado el mundo, ya no tiene una exterioridad a la que enfrentarse, y se vuelve hacia sí misma y su historia, o asume indiscriminadamente elementos pertenecientes a otras culturas. En la medida en que conoce y *se conoce*, la cultura se relativiza y, explicitados sus supuestos, deja de creer en sí misma. Así se explica la frase de Nietzsche con la que comenzábamos el párrafo anterior («*vivimos en una cultura que perece por los medios de la cultura*»). La racionalidad disuelve la base sobre la que se sostiene⁹³. En ese medio carente de unidad, en el que el conocimiento se especializa en diversas áreas que llegan a estar incomunicadas entre sí

⁹² No es casualidad ni capricho, por supuesto, que continuamente relacionemos el pensamiento de Kant con el de Nietzsche; antes bien, esto responde a la necesidad de comparar las ideas rectoras de este último con el marco de referencia que supone Kant como el más grande pensador ilustrado. El eje de tal comparación probablemente está, sin embargo, en analizar cómo Nietzsche intenta superar la insuficiencia del ideal crítico kantiano, no siempre a la altura del ideal ilustrado en cuanto a su radicalidad. Sobre esto ha insistido Foucault, por ejemplo, en “¿Qué es la crítica? (Crítica y *Aufklärung*)”, en *Sobre la Ilustración*, pág. 14.

⁹³ «Es notorio que los hombres, pese al avance de la ciencia y la técnica, empobrecen material, emocional y espiritualmente. Ciencia y técnica son sólo elementos de una totalidad social, y es muy posible que, a pesar de los avances de aquéllas, otros factores, hasta la totalidad misma involucionen; que los hombres decaigan cada vez más y se vuelvan desdichados; que el individuo como tal sea anulado y que las naciones marchen hacia su propio infortunio. [...] El racionalismo individual puede ir acompañado de un completo irracionalismo general». Cf. HORKHEIMER, M.; “La función social de la filosofía”, en *Teoría crítica*, pág. 278.

—al contrario del ideal renacentista del hombre culto, por ejemplo—, y en el que el primado de la utilidad se impone sobre todo, el hombre mismo deviene función. Lo cual, sumado a la pérdida de preguntas rectoras acerca de sí mismo y del destino de la civilización, redundando en la pérdida definitiva de la razón de fines.

Pero entonces, ¿cómo debería ser la “nueva cultura” que Nietzsche reclama, y qué papel ocupa en ella el genio? En oposición a lo anterior, una auténtica cultura debería, como ya se ha adelantado, reinstaurar el elemento unitario de la civilización, sólo a partir del cual ésta podrá ser de nuevo productiva y fundar historia⁹⁴. Nietzsche da indicaciones bastante precisas al respecto en la tercera *Intempestiva*, cuyo tema, como es sabido, es la cultura misma, cuestión que surge a propósito de la *Intempestiva* anterior, la que se pregunta por la historia. Nietzsche se refiere a la cultura —que allí aparece como meta suprema de la filosofía— como una «*phúsis* transfigurada» (*UB* III 3). De esta forma conecta el concepto de cultura con el de naturaleza, lo que nos introduce en un nuevo nivel de problematización que, de hecho, nos arrastrará a lo largo de lo que queda de esta Sección primera, así como de la próxima, al intentar seguir el camino que lleva a Nietzsche de la crítica de la cultura a la ontología. Si intentamos precisar un poco más el concepto nietzscheano de cultura, veremos que apunta a la restitución del vínculo perdido entre “hombre” y “mundo”; dos términos que sólo de su íntima unidad reciben su auténtico sentido, y que únicamente la metafísica moderna de la subjetividad —aunque las raíces de ello se hundan en el platonismo y en la religión judeocristiana— ha podido abstraer, cometiendo un trágico error: «¡ya nos reímos, cuando encontramos puestos “hombre y mundo” uno al lado del otro, separados por la sublime presunción de la palabrita “y”!» (*FW* 346). Esa separación constituye la esencia de la *Weltlosigkeit* —y consecuentemente del nihilismo—: la huida del hombre ante el mundo que le atemoriza, y el encierro en sí mismo en un vano intento de hallar dentro de sí el sentido que le ha negado a la realidad⁹⁵. Ante la crisis de la cultura histórica, Nietzsche busca una indicación para su reconstrucción en los elementos no históricos aún presentes en ella, y que el propio nihilismo consumado, tras toda la historia occidental, ayuda por fin a descubrir, precisamente como reverso siempre oculto de la misma⁹⁶.

El siguiente texto nos puede ayudar a situar el problema a discutir en este párrafo. Dice Nietzsche que el *Grundgedanke* de la cultura es «*promover la producción [Erzeugung] del filósofo, del artista y del santo en nosotros y fuera de nosotros, y trabajar así en la culminación [Vollendung] de la naturaleza*. Pues así como la naturaleza tiene necesidad del filósofo, tiene también necesidad del artista para un fin metafísico, a saber, para su propia Ilustración [*Aufklärung*] sobre sí misma» (*UB* III 5,

⁹⁴ Citemos un interesante texto de Ortega, uno de los pensadores más marcadamente nietzscheanos, sin duda, que haya habido: «El que nuestra civilización se nos haya vuelto problemática [...] significa que en nosotros una nueva forma de civilización está germinando, [...] una nueva figura de humana existencia se halla en trance de nacimiento. [...] Cuando no se trata de descansar, sino, por el contrario, de *ser* con máxima intensidad, por tanto, de crear, el hombre emerge y se levanta desde el elemento como líquido, fluctuante y abismático que es la duda. Esta, la duda, es el elemento creador y el estrato más profundo y sustancial del hombre [...]. Las ruinas, pues, forman parte de la íntima economía de la historia. Las ruinas son ciertamente terribles para los arruinados, pero más terrible sería que la historia no fuese capaz de ruinas. [...] Tras de las ruinas se oculta el rejuvenecimiento». Cf. ORTEGA Y GASSET, J.; *Europa y la idea de nación*, págs. 36-39.

⁹⁵ Para una aclaración acerca de la “antimodernidad” de Nietzsche en relación al “problema” del mundo, vid. NAVARRO CORDÓN, J. M.; “Nietzsche: de la libertad del mundo”, en *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, vol. 23; esp. págs. 188-189. En lo sucesivo volveremos varias veces sobre este texto.

⁹⁶ «De la cultura hay que decir al mismo tiempo que ha desaparecido desde hace mucho tiempo y que todavía no ha empezado». Cf. DELEUZE, G.; *Nietzsche y la filosofía*, pág. 194.

KSA 1, pág. 382). Tanto el filósofo como el artista serían, así pues, productos eminentes de una cultura que se muestra como momento de la naturaleza hacia su propia autotransparencia. Ahora bien, la cosa no es tan sencilla como apelar de manera inmediata a una supuesta naturaleza que en realidad el hombre, sólo por serlo, ya ha perdido de antemano; y en ese largo rodeo hacia la forma en que entender lo natural y la pauta que da a la cultura, es donde descansa la esencia misma del pensamiento nietzscheano. Nietzsche apela al concepto griego de cultura⁹⁷, frente al románico (entendiendo por “románico”, como se entendía en su época, el elemento configurador de la cultura occidental en el que se aúnan la cultura latina y el cristianismo), «el concepto de la cultura como una nueva y mejorada *phúsis*, sin interior ni exterior, sin disimulo ni convención; de la cultura como una compenetración de vida, pensamiento, apariencia y querer» (UB II 10). Un concepto, en suma, en el que cultura y civilización coincidirían. No obstante, esa *phúsis*, y esto es vital comprenderlo, no es algo dado a lo que la cultura debiera corresponder, sino más bien algo por construir, por hacer, por crear. El hombre, en efecto, debe darse a sí mismo su propia naturaleza⁹⁸. En ningún lugar va a encontrarla. Pero esto requiere de mayor explicación, porque queda un problema por resolver, y es precisamente el papel del genio y su relación con semejante “naturaleza”.

Toda cultura debe dar al hombre un mundo unitario, y con él, un sentido, una dirección; la improductividad de la cultura contemporánea, que Nietzsche critica, no es separable de la carencia de mundo y sentido del hombre moderno, a la que se llama también nihilismo. Porque, como señala Gerhardt, «*Die Kultur ist also das, worin das Individuum seine Bedeutung findet. Nur indem es sich in die Kultur, die dadurch eigentlich erst entsteht, projiziert, kommt es selbst als Individuum zur vollen Geltung*»⁹⁹. Ese sentido, esa unidad, son algo por producir; de hecho, son la producción por excelencia de toda cultura, el elemento fundamental que le da orden y función, y dentro del que todos los demás pueden adquirir su lugar propio. La “naturaleza”, que se diluye en lo histórico, no es otra cosa que ese elemento unificador, al que ya nos referimos como *Grundbestimmende*, y que no precede a la cultura, sino que resulta de ella, o, mejor dicho –y dejémoslo por el momento en esta formulación–, resulta *en ella*, y sólo *a partir de ella*. Pues sea lo que sea nos aparece como absolutamente mediada por lo cultural, fuera de lo cual no tenemos forma de representárnosla en absoluto¹⁰⁰. Y,

⁹⁷ Dicho sea esto aun teniendo en cuenta lo difícil de una comparación directa entre la idea moderna de “cultura” y la *paideia* griega, en la que, sin embargo, hunde la primera sus raíces.

⁹⁸ «Un nombre guarda Nietzsche empero para ello [para una cierta “*prôte hulé*” del mundo, previa a toda determinación]: Naturaleza. Naturaleza que, considerada desde esta indigencia y límite del pensamiento, no puede ser llamada sino “la desnuda naturaleza” (*die nackte Natur*). [...] Y así como la voluntad de poder no es ser ni devenir, también hay que decir de la “Naturaleza” no sólo que es carente de forma, sino más propia y radicalmente aún que carece de valor (“la Naturaleza es siempre sin valor”), justamente por ser aquello a partir de lo que hay mundo con su respectivo valor y sentido» (cf. NAVARRO CORDÓN, J. M.; op. cit., págs. 192-193). «La libertad del mundo pende, pues, de una Naturaleza de nuevo liberada, liberada del “Hombre”, de “Dios” y de “la Moral”; en una palabra, del “mundo invertido” del Nihilismo. Entonces, “desdivinizada totalmente la naturaleza, nos será permitido empezar a naturalizarnos a nosotros los hombres con la pura Naturaleza, de nuevo encontrada, de nuevo puesta en libertad”. La mentada “naturalización” de la Naturaleza y del hombre no tiene nada que ver con “retorno alguno a la Naturaleza” o al “hombre natural”» (ibid., pág. 196).

⁹⁹ Cf. GERHARDT, V.; *Friedrich Nietzsche*, pág. 81.

¹⁰⁰ Esa mediación es lo que en los comienzos de su producción intelectual Nietzsche trata de pensar, fundamentalmente en el terreno estético, mediante los conceptos de Apolo y Dioniso. Atribuyendo aquí, provisionalmente, a la cultura el nombre de Apolo y a la naturaleza el de Dioniso –algo que sólo cabe hacer de un modo bastante simplista, pero que nos puede servir de momento–, podríamos decir que Dioniso siempre aparece vestido bajo máscaras apolíneas; lo que él mismo sea, si es que es *algo*, nos

sin embargo, ésta es la única fuente para la creación de un hombre íntegro, un hombre que supere la condición del “último hombre”. Por ello propone Nietzsche una tarea, la «extraña y fantástica tarea» de «traducir de vuelta [*zurückübersetzen*] a la naturaleza al hombre; apropiarse [*Herr werden*] de las muchas coquetas y exaltadas interpretaciones y sentidos asociados, que hasta ahora fueron barajados y pintados sobre aquel eterno texto fundamental [*Grundtext*] *homo natura*» (JGB 230). La tarea, así pues, de reconstrucción de un texto original –ese enigmático “*homo natura*”– que, en realidad, *nunca se ha dado históricamente*; reconstrucción que sólo puede hacerse sobre la base de una interpretación de las formas culturales, históricas, tras las cuales se ocultaría. Pero, aun así, ¿por dónde empezar? ¿Dónde y cómo hallar esa “naturaleza”, ese elemento sintético perdido de antemano por la cultura?

Con esta pregunta volvemos a la figura del genio, listos ya para comprender su auténtica y más profunda significación. Se trata de una figura de evidente impronta moderna –en el mundo antiguo, o aún en el medieval, no habría tenido mucho sentido; lo que no impide que Nietzsche, en esto sí muy “moderno”, retrotraiga en ocasiones este concepto al mundo antiguo, buscando en él ejemplos–, cuyo sentido *ontológico* recoge Nietzsche de Kant, Schiller y Schopenhauer, entre otros. El genio, que es una instancia de la naturaleza en la cultura, un *medium* entre ambas, por así decirlo, va a ser el encargado de procurar aquella síntesis que ahora se hace necesaria. Pues es en el arte donde la naturaleza nos habla de un modo más próximo, siendo la apertura en que se revela lo natural en lo cultural. Nietzsche dice, en efecto, que la «raíz de toda verdadera cultura», precisamente aquella a la que oponen los eruditos e ilustrados, es el anhelo del hombre de «renacer como santo y como genio». En ese sentido, Nietzsche señala «la producción del genio» como «la meta de toda cultura» (UB III 3, KSA 1, pág. 358).

Nos será de mucha ayuda regresar a la *Crítica del juicio* kantiana para examinar el papel que allí desempeña el genio en relación al juicio estético, y relacionar todo ello a continuación con el planteamiento nietzscheano. Kant introduce la figura del genio en el § 46 de la tercera *Crítica*. La definición que allí se da de él es «el talento (dote natural) que da la regla al arte. Como el talento mismo, en cuanto es una facultad innata productora del artista, pertenece a la naturaleza, podríamos expresarnos así: *genio* es la *capacidad espiritual* innata (*ingenium*) mediante la cual la naturaleza da la regla al arte»¹⁰¹. Hay que precisar, no obstante, en qué contexto teórico hace su aparición esta figura del genio, sobre todo para no dejarnos llevar por la consideración del planteamiento nietzscheano mismo como una simple “solución estética” de los problemas culturales, sino precisamente como un intento de pensarlos adecuadamente, desde su objetividad propia –que no es la de lo científico–; intento, además, inserto

está vedado. Lo cultural no puede saltar fuera de sí mismo para representarse un estrato “anterior” o “exterior” a su propia condición. «En realidad, lo que Nietzsche lleva al escenario no es tanto el triunfo de lo dionisiaco cuanto la constrictión a aceptar el compromiso apolíneo. Comparada con la imagen clasicista de la cultura griega, esta interpretación podría parecer algo escandalosa, habida cuenta de que ella ya no reconoce la serena autoridad de Apolo como un dato evidente a todas luces, sino que, por el contrario, enseña a comprenderla como una esforzada victoria sobre un mundo contrario de fuerzas oscuras y obscenas». Cf. SLOTERDIJK, P; *El pensador en escena*, pág. 61.

¹⁰¹ La definición de la *Crítica del juicio*, en efecto, incide sobre todo en la vinculación del genio con la naturaleza; la de la *Antropología* lo hará en su carácter creador: «El talento de inventar se llama el *genio*. Pero este nombre se adjudica exclusivamente a un artista, o sea, a aquel que sabe *hacer* algo, no al que meramente conoce y *sabe* mucho; pero tampoco se adjudica a un artista meramente imitador, sino al que tiende a producir *originalmente* sus obras». Cf. KANT, I.; *Antropología en sentido pragmático*, pág. 148. Como más tarde en Nietzsche –ahora lo veremos–, son dos caras de la misma moneda. También Nietzsche asocia a la naturaleza esa capacidad de creación de *formas nuevas*.

plenamente en una determinada tradición crítica¹⁰². En efecto, en la *Crítica del juicio* Kant se propone mostrar, partiendo del conflicto originario entre las esferas teórica y práctica de la razón, que se disputan el único territorio posible de la experiencia, la posibilidad de que la naturaleza (aquí, entendida como «conjunto de todos los objetos del sentido»¹⁰³) pueda asumir formas en las que se realice la razón práctica. Para poder salvar ese «abismo infranqueable» entre ambas, para que la razón práctica (es decir, el ámbito de la libertad) pueda aspirar a realizarse en una naturaleza regida por la necesidad, por el principio de causalidad, argumenta Kant que la naturaleza «debe poder pensarse de tal modo que al menos la legalidad de su forma concuerde con la posibilidad de los fines, según leyes de libertad, que se han de realizar en ella»¹⁰⁴. Pero para ello hay que encontrar en la naturaleza la “disposición” de asumir la unidad de la razón –puesto que es ese único territorio en el que han de “jugar” tanto los principios de la esfera teórica de la razón como los de la práctica–. Es interés de la razón práctica¹⁰⁵ que la naturaleza pueda mostrar *libre adecuación a fines*. Libre adecuación a fines, *finalidad sin fin* (esto es, la «forma de la *finalidad* de un objeto en cuanto es percibida en él *sin la representación de un fin*»¹⁰⁶, o sea, sin un concepto que la determine de forma objetiva, pero que exige sin embargo asentimiento universal), es lo que Kant ha definido como *belleza*. La belleza es, así pues, mucho más que una cuestión de agrado subjetivo: es un signo de la capacidad de la naturaleza para albergar en sí los fines de la razón práctica. Ese “acuerdo” es posible gracias al libre juego de las facultades que la imaginación sostiene en el juicio de gusto¹⁰⁷.

Ahora bien, ese libre juego no puede ser pensado en la naturaleza si ésta opera por simple mecanismo causal. Hay que poder pensar en ella como susceptible de una

¹⁰² Lo “estético” no es en Nietzsche, como no lo era en Kant, un “tema” del cual se ocupe, entre otros; es más bien una forma de *reflexión* que no se deja reducir a los límites del discurso teórico-científico, sino que pretende establecer, podríamos decir, el modo en que puede (debe) articularse coherentemente la diversidad de discursos que componen la experiencia –kantianamente hablando, el uso teórico y el práctico de la razón–. Establece, así, las condiciones del *sentido* y la *comunicabilidad* para aquella región del *lógos* que no proporciona una determinación objetual en sentido estricto (proporcionando así la base para una “crítica de la razón histórico-política”). Como señala Cacciari, «Nietzsche no está interesado en la elaboración de una estética como un dominio filosófico “especial”; el arte es para él problema filosófico-metafísico: en la actividad artística está en juego una *apertura al ser*, una iluminación metafísica sobre el sentido del ente. [...] Arte y filosofía se presentan perennemente unidos en aquella deconstrucción de la tradición metafísica europea que constituye el objeto de la total crítica nietzscheana». Cf. CACCIARI, M.; “Ensayo sobre la inexistencia de la estética nietzscheana”, en *Desde Nietzsche. Tiempo, arte, política*, pág. 83.

¹⁰³ Cf. KANT, I.; *Crítica del juicio*, Introducción, II.

¹⁰⁴ Ídem.

¹⁰⁵ *Ibid.*, § 42.

¹⁰⁶ *Ibid.*, § 17.

¹⁰⁷ Lo bello place, efectivamente, en el libre juego de las facultades del ánimo, en el mero enjuiciamiento, con anterioridad a todo tipo de determinación. Es la operación de la reflexión la que posibilita todo tipo de determinación, teórica o práctica; el juicio reflexionante es la forma del juicio en general. Nos encontramos así con la cuestión de los principios subjetivos (la *heautonomía* del juicio) sobre los que se levanta el *lógos* mismo (la razón, pero, aún más, el *lenguaje*), como condición de posibilidad del conocimiento. En el juicio de gusto se sostiene la problemática del *sentido*: la forma de la finalidad dada antes de la representación del fin (*ibid.*, § 10). Es así como Kant fundamenta en la reflexión sobre la belleza toda posibilidad de comunicación y de conocimiento, sentando las bases para toda la hermenéutica contemporánea. El juicio reflexionante es el que, permitiendo una intersubjetividad a priori en ausencia de conceptos que la determinen, posibilita no sólo el ámbito mismo del conocimiento, sino el *espacio público* mismo, el acontecer del sentido. En la cuestión de la belleza, del gusto, se halla por tanto la clave de lo que podríamos llamar con Arendt el “espacio de aparición”, sostenido por la obra de arte, que demuestra ser así el posible ámbito de la *realización histórica* del *sensus communis*, del “lugar de cualquier otro”.

producción libre de objetos bellos, esto es, como si tras ellos hubiera una voluntad decidida a hacerlos así. Es decir, como si hubiera una suerte de *arte* tras la naturaleza. Pero, como dice Kant (op. cit., § 43), «debiera llamarse arte sólo a la producción por medio de la libertad, es decir, mediante una voluntad que pone razón a la base de su actividad». De esta forma, parece abrirse una separación insalvable entre el arte y la naturaleza. Es en este contexto, y sólo en él, como tiene sentido la contraposición entre belleza del arte y belleza de la naturaleza; y es para solventar los problemas que ocasiona esa aparente incompatibilidad por lo que Kant introduce la figura del *genio*.

El genio produce obras bellas, más allá de los meros recursos formales (técnicos) de escuela, que sólo pueden aspirar a producir agrado. Éstos son “carentes de espíritu”, y el genio es precisamente el don que otorga dicho espíritu¹⁰⁸. El genio libera la materia de su sometimiento a los principios del entendimiento y elabora con ella representaciones de la imaginación (§ 49), también llamadas *ideas estéticas* (de hecho, el genio es «la facultad de la exposición de *ideas estéticas*»), que son representaciones de cosas –la belleza del arte produce bellas representaciones de cosas, la natural cosas bellas (§ 48)– en las que es posible atisbar un elemento suprasensible, moral, para el cual, sin embargo, no es dable concepto alguno. En ese sentido se oponen, aunque guardando una cierta correspondencia, a las ideas de la razón, esto es, conceptos para los que no hay intuición alguna posible. La imaginación, de hecho, *expone* los conceptos de la razón, para los que no hay representación posible alguna de valor teórico; sirve así para pensar lo que de suyo es *inefable*¹⁰⁹. Con las materias libres de las que dispone –en realidad, que su actividad como genio *libera*, como veíamos–, elabora esas ideas que, por simbolismo («lo bello es símbolo del bien moral», dice en el § 59), presentan un interés de la razón en lo bello. La imaginación, en su juego, realiza una síntesis que no es ya la de *reproducción* y reconocimiento del uso teórico de la razón, sino una síntesis *productiva*, que elabora su objeto, y lo hace de forma libre, más allá de las leyes de asociación que dicta el mecanicismo natural¹¹⁰. Con ellas el genio produce una segunda naturaleza –y con ello cumpliría, para Nietzsche, ese fin de la cultura para el que ha sido creado–, artificial, en la que puede mostrar como bello incluso aquello que en la naturaleza no lo es. Demuestra así que lo empírico alberga una aptitud de realización de fines de la libertad, y mantiene abierto ese espacio, en lo natural, como *posibilidad*¹¹¹.

¹⁰⁸ «El *espíritu* es el principio *vivificador* del hombre. [...] Para que todas las citadas cosas y personas pudiera decirse que tienen espíritu, necesitarían suscitar un *interés*, y suscitarlo por medio de *ideas*. Pues esto pone en movimiento a la imaginación, que ve delante de sí un gran espacio libre para semejantes conceptos». Cf. KANT, I.; *Antropología en sentido pragmático*, pág. 149. Kant distingue allí, además, entre el genio y las “cabezas mecánicas” (ibíd., pág. 150).

¹⁰⁹ «[La idea estética] hace, pues, que en un concepto pensemos muchas cosas inefables, cuyo sentimiento vivifica las facultades de conocer, introduciendo espíritu en el lenguaje de las simples letras». Cf. KANT, I.; *Crítica del juicio*, § 49.

¹¹⁰ «El verdadero campo del genio es el de la imaginación, porque ésta es creadora y se halla menos sujeta que otras facultades a la compulsión de las reglas, por lo mismo, es tanto más capaz de originalidad. –El mecanismo de la instrucción, por forzar en todo tiempo al discípulo a la imitación, es ciertamente perjudicial a la germinación de un genio, a saber, en lo tocante a su originalidad». Cf. KANT, I.; *Antropología en sentido pragmático*, pág. 149.

¹¹¹ De nuevo podemos traer a mención a Schiller, para completar la génesis de la cuestión “estética” en el pensamiento nietzscheano. Según aquél, hay en el hombre un impulso sensible (en cuanto individuo) y otro formal (en cuanto especie); pero lo auténticamente humano, el cumplimiento de su destinación, está en la acción recíproca de ambos impulsos, en su dialéctica. *La tarea de la cultura sería procurar su equilibrio*. Y ello ocurre a través del impulso de juego, que media lo absoluto y lo finito, la libertad y el tiempo. El juego pone en práctica la *libertad*, y lo hace como *belleza* –la unidad de forma y vida en la *forma viva*–. En el instante estético se suprime el tiempo y se experimenta lo divino del hombre, enajenado en lo cotidiano. «El impulso sensible exige que haya variación, que el tiempo tenga un

Ahora bien, dijimos que el interés de la razón estriba en que fuera la naturaleza la capaz de demostrar esa concordancia libre. El arte parece habernos alejado de ello, pero sólo en un primer momento; en realidad nos ha acercado. Pues esa regla –sin concepto, incomunicable– por la que el genio puede realizar obras bellas (el *estilo*, en Nietzsche) le es dada *por la naturaleza*. Al final, todo vuelve a ésta. Pero no ya como naturaleza mecánica, causal; sino como aquella que muestra la capacidad de albergar en sí semejante libre juego, que es en realidad el de las facultades de la razón –lo cual es posible únicamente gracias a la consideración trascendental de la misma–, y que muestra la posibilidad de su unión en el territorio de lo sensible¹¹². El arte, efectivamente, tiene que parecer producto de la naturaleza –porque en el fondo *lo es*–, pero ésta a su vez tiene que manifestarse en la cosa bella *como si fuera arte*; la obra, aun siendo algo meticulosamente elaborado, habiéndose «alcanzado toda *precisión* en la aplicación de las reglas», ha de parecer algo espontáneo, «sin *esfuerzo*, sin que la forma de la escuela se transparente» (§ 45). El interés de la razón está en la naturaleza, y finalmente es ésta la que, en realidad, demuestra ser capaz de producir belleza “del arte” –que resulta ser el único tipo de arte en sentido estricto–, esto es, sin coacción de reglas arbitrarias, mecánicas, como dice en el texto, y sin embargo siendo conforme a fin (aunque “sin fin”). En la producción de la belleza se muestra la posibilidad del mundo material de asumir formas conformes a las exigencias de la razón. Ello guarda una sutil pero interesante conexión con lo que dijimos más arriba acerca de la relación entre la cultura de la habilidad y la cultura de la disciplina. En la aparente primacía del arte sobre la naturaleza –de la belleza del arte sobre la natural– se señala la capacidad del hombre para crear belleza... que inmediatamente es remitida –si de lo que queremos hablar es de arte, y no de una técnica que procure el mero agrado del espectador– a la originariedad de la naturaleza, en cuanto se muestra que esa capacidad humana viene,

contenido; el impulso formal pretende la supresión del tiempo, que no exista ninguna variación. Así pues, aquel impulso en el que ambos obran conjuntamente (permítaseme llamarlo de momento *impulso de juego* [*Spieltrieb*], hasta que haya justificado esta denominación), el impulso de juego se encaminaría a suprimir el tiempo *en el tiempo*, a conciliar el devenir con el ser absoluto, la variación con la identidad» (cf. SCHILLER, F.; *Cartas sobre la educación estética del hombre*, pág. 225). «El impulso de juego, en el que ambos actúan unidos, coaccionará entonces al ánimo, moral y físicamente. Ya que suprime toda arbitrariedad, suprimirá también toda coacción, y liberará al hombre tanto física como moralmente» (ibíd., pág. 227). «La razón exige por motivos trascendentales que haya una comunión del impulso formal con el material, esto es, que exista un impulso de juego, porque sólo la unidad de la realidad con la forma, de la contingencia con la necesidad, de la pasividad con la libertad, completa el concepto de humanidad. [...] La belleza es el objeto común de ambos impulsos, es decir, del impulso de juego» (ibíd., págs. 233-235). «En una palabra: asociado a las ideas, todo lo real pierde su seriedad porque se vuelve *insignificante*, y, al encontrarse con la sensibilidad, lo necesario se desprende de su seriedad, porque se vuelve *ligero*. [...] Pero, ¿cómo considerarlo un *simple* juego, sabiendo como sabemos que, de todos los estados del hombre, es precisamente el juego y sólo el juego el que le hace perfecto, y el que despliega de una vez su doble naturaleza? Lo que llamáis *limitación*, según vuestra propia concepción del asunto, lo llamo yo, según la mía, que ya he justificado, *ampliación*» (ibíd., pág. 237). «Porque, para decirlo de una vez por todas, el hombre sólo juega cuando es hombre en el pleno sentido de la palabra, y *sólo es enteramente hombre cuando juega*» (ibíd., pág. 241).

¹¹² «La tierra [un nombre para la *phúsis*] es lo que hace emerger y da refugio. La tierra es aquella no forzada, infatigable, sin obligación alguna. Sobre la tierra y en ella, el hombre histórico funda su morada en el mundo» (cf. HEIDEGGER, M.; “El origen de la obra de arte”, en *Caminos de bosque*, pág. 33). Es tarea primordial de la obra de arte, para Heidegger, que se hace aquí eco de Kant –en su intento de mostrar esa aptitud de la materia, no sometida únicamente al régimen causal–, sostener la *tierra* en cuanto tal y llevarla a lo abierto del *mundo*, el ámbito histórico del sentido; un libre acontecer del sentido, el que revela la obra, que no se deja reducir a un único régimen (la “finalidad sin fin” kantiana). El libre *juego* kantiano de la imaginación –que organiza a las otras facultades sin ser determinada por ellas– se transforma en el *combate* heideggeriano entre mundo y tierra, en el que consiste el ser-obra de la obra de arte (ibíd., pág. 35).

en cierto modo, guiada por ella. De hecho, y no hay que pasar esto por alto, Kant habla en el § 48 de un «arte suprahumano» (*übermenschliche*), de algo que no se puede enseñar ni aprender¹¹³. Semejante arte, aquello a lo que Kant llama “espíritu”, es algo que está más allá del hombre, *porque no proviene –ni puede provenir– de él*; porque, en el fondo, proviene de la naturaleza. Dicho de otra forma, la naturaleza se expresa a través de él.

Hay, así pues, en Kant, un cierto interés (que se compadece perfectamente con el “desinterés” del juicio de gusto, en el sentido en que él lo formula) en torno a la obra de arte, que conduce ineludiblemente a una reflexión acerca del genio. En Nietzsche se acentúa el interés por este último, en perjuicio de la propia obra, y sobre todo por el lugar de donde recibe su indicación, ya que es a través de éste como se entiende en qué sentido el arte se revela como señal de la posibilidad, de lo venidero. En ese aspecto, también la mediación teórica de Schopenhauer es ineludible, si bien no podemos detenernos ahora en ella¹¹⁴.

Dice Nietzsche: «Que la naturaleza querría hacer que la existencia tenga sentido y significación para el hombre, mediante la producción del filósofo y del artista, es cierto por su propio impulso necesitado de redención [*erlösungsbedürftigen Drange*]»

¹¹³ «El genio consiste propiamente en la proporción feliz, que ninguna ciencia puede enseñar y ninguna laboriosidad aprender, para encontrar ideas a un concepto dado, y dar, por otra parte, con la *expresión* mediante la cual la disposición subjetiva del espíritu producida pueda ser comunicada a otros como acompañamiento de un concepto. Este último talento es propiamente el llamado espíritu, pues para expresar lo inefable en el estado del alma, en una cierta representación, y hacerlo universalmente comunicable, consista esa expresión en el lenguaje, en la pintura o en la plástica, para eso se requiere una facultad de aprehender el juego, que pasa rápidamente de la imaginación, y reunirlo en un concepto (que precisamente por eso es original, y al mismo tiempo instituye una nueva regla que no ha podido ser deducida de principios algunos o ejemplos precedentes) que se deje comunicar sin imposición de reglas». Cf. KANT, I.; *Crítica del juicio*, § 49.

¹¹⁴ En efecto, en este punto no se puede soslayar la impronta schopenhauariana del concepto nietzscheano de genio –siempre que no omitamos las también ineludibles referencias a Kant y Schiller–. El genio, para Schopenhauer, es un conocimiento de lo «auténticamente esencial del mundo», de las ideas que están tras lo fenoménico y son «la objetividad inmediata y adecuada de la cosa en sí, de la voluntad». El arte, en cuanto reproducción de las ideas, esto es, con anterioridad a lo fenoménico, es «*el modo de considerar las cosas independientemente del principio de razón*» (cf. SCHOPENHAUER, A.; *El mundo como voluntad y representación*, § 36). Ese tipo de *conocimiento* que es el genio ha de ser, por tanto, intuitivo, prediscursivo –en lo que se diferencia del simple talento–, y supone, gracias a la imaginación, «la capacidad de ver en lo particular siempre lo universal», que sería su auténtico objeto; de ver el mundo sobre las cosas, a las que el entendimiento únicamente se atiene (ibíd., Complementos al Libro tercero, cap. 31). El genio, eje de la estética schopenhauariana, es un camino hacia el santo, eje de su ética; en la primera encontramos, en efecto, una preparación para lo ético que gira en torno al desinterés en lo bello (doctrina que resulta de la mala comprensión schopenhauariana del § 2 de la *Crítica del juicio*, en la que, por lo demás, no vamos a entrar, por alejarnos de nuestro tema). En torno a ello afirma Schopenhauer que el genio está «al servicio de la humanidad entera», y no de sí mismo, puesto que en él –caso atípico– la inteligencia está por encima de la voluntad. De ahí el desinterés por sí mismo en el que radica su verdadera grandeza, y que sus producciones –las obras de arte– «no estén al servicio de ningún propósito útil» (cf. SCHOPENHAUER, A.; loc. cit.), lo cual retoma *sui generis* –situándola en lo estético– la contraposición kantiana entre el uso práctico y el pragmático de la razón. Cabría decir, y ello en consonancia con este concepto schopenhauariano, que en Nietzsche tampoco podrá hablarse de *individualismo* en relación al genio, puesto que el individuo –ya sea el genio, el “gran hombre” o el superhombre– es pensado siempre desde el prisma de la cultura y de ese “servicio” a la humanidad a la que debe *dar forma*. En cualquier caso, al margen de este elemento común, hay que precisar tres cosas en las que Nietzsche no está en absoluto de acuerdo con la doctrina estética de Schopenhauer, sino que, más bien, se vuelve hacia Kant: primero, que para el él el genio no es forma alguna de conocimiento (de un supuesto “mundo en sí”); segundo, y consiguientemente, que la esencia del arte no está en ser reproductivo, sino en ser la más alta forma de *productividad*; y tercero y último, que en el pensamiento de Nietzsche no cabe hablar de desinterés alguno (ni en el sentido kantiano ni el schopenhauariano, aunque hay que tener en cuenta lo dicho más arriba) en relación al artista o a la obra.

(UB III 7, KSA 1, pág. 404). Si en Kant la cuestión es la posibilidad de pensar un espacio en lo natural regido por leyes que no sean las de la estricta causalidad, sino en el que la ley de la libertad pueda determinar la forma de lo sensible, en Nietzsche la preocupación fundamental, como ya hemos visto, se desplaza a la capacidad de la cultura para producir al genio, al hombre capaz de hallar tal regla “suprahumana”. En ello radica el fin fundamental –que nada tiene que ver con teleología alguna– de la cultura. De hecho, la *productividad* por excelencia de la cultura será la del genio, este primer “hombre superior”. «La tarea de la historia [*Geschichte*] consiste en ser la mediadora entre ellos [los genios, de los que ha dicho un poco antes que viven “*zeitlos-gleichzeitig*”] y, así, dar siempre de nuevo la ocasión y prestar las fuerzas para la producción de lo grande. No, la finalidad de la humanidad no puede estar en el final, sino únicamente en sus más elevados ejemplares» (UB II 9). La cultura, fragmentada en la modernidad, sobre todo por su ideal de formación y la subsiguiente imagen del hombre derivada de él, es reunificada en el genio, que a su vez produce representaciones que reconstruyen lo cultural, que lo reconcilian consigo mismo. En correspondencia con el “abismo” que señalaba Kant entre las esferas de la razón, Nietzsche afirma que el genio “salta abismos”¹¹⁵. En torno al concepto de *estilo*, en efecto, se juega la problemática unidad de la cultura en una época en la que ésta se ve amenazada con la total fragmentación de sus fenómenos y producciones. «Me detengo esta vez sólo ante la pregunta por el *estilo*. –¿En qué se reconoce esta *décadence literaria*? En que la vida ya no reside en el todo. [...] El todo ya no es ningún todo. Pero ésta es la comparación para todo tipo de *décadence*: siempre anarquía de los átomos, disgregación de la voluntad, “libertad del individuo”, moralmente hablando [...]» (WA 7). El estilo sería, en todos los ámbitos, la unidad estructural que, en lo cultural, se ha perdido.

Sobre este concepto centra especialmente la atención Sarah Kofman, que insiste en que los intentos de remitir a Nietzsche a una supuesta “verdadera cultura”, que sería consonante con la “naturaleza”, se inscriben, todos ellos, en la tradición metafísica y en el juego de oposiciones abierto por ella, siendo esa “verdadera cultura” la expresión de lo natural oculto por la “falsa cultura”, artificial¹¹⁶. La cultura sería así un suplemento, algo excedentario. Pero es que, en realidad, y según el propio Nietzsche –dice Kofman–, no hay tal naturaleza a la que remitir la autenticidad o falsedad de las culturas; lo que quiera que las haga tales estará en ellas mismas y será un rasgo puramente cultural. La clave está en que una cultura sea unificadora o disgregadora de sus propias producciones: «*Une telle culture, faite de pièces et de morceaux, est nécessairement éphémère et sceptique: elle manque de foi en l’avenir en elle-même, elle est tournée vers le passé et la mort. Elle confond culture et culture historique, culture et accumulation hétéroclite de connaissances*»¹¹⁷. La unidad de estilo, por el contrario, jerarquiza, da vida. El concepto de “estilo” deshace ese sistema de oposiciones que sólo funcionaría, de hecho, dentro de una cultura artificial. Así, pues, superar la cultura artificial no consiste en hallar un sustrato natural, fundamental; es más bien sustituir una cultura bárbara, mezcla discordante de estilos, por otra del gran estilo, unificada, orgánica. Toda cultura produce cosas; pero sólo será productiva, en el sentido que

¹¹⁵ La cita exacta es «Nadie camina con paso rígido por caminos desconocidos e interrumpidos por mil abismos [*Abgründen*]; pero el genio corre por semejante senda ágilmente y dando saltos temerarios o elegantes y se burla del precavido y temeroso medir los pasos» (UB I 10). Y recordemos también la ya citada referencia de Nietzsche, en la segunda *Intempestiva*, al «grave abismo [*Kluft*] entre contenido y forma» de una cultura. El problema kantiano de la unidad de la razón se convierte en Nietzsche, desde luego, en el problema de la unidad de la cultura.

¹¹⁶ Cf. KOFMAN, S.; “*Le/les «concepts» de culture dans les «Intempestives» ou la double dissimulation*”, en *Nietzsche aujourd’hui?*, vol. 2, pág. 126.

¹¹⁷ *Ibid.*, pág. 127.

señala Nietzsche, si esa productividad no está dispersa, sino *organizada en relación a ciertos fines*.

Sin embargo, el modo en que ese estilo deba producir y sostener –unificándolo– un nuevo *éthos* –es decir, esos fines recién citados– no está nada claro. De hecho, es extraordinariamente problemático, y las alternativas que presenta a las cuestiones esenciales que afectan a la cultura en la época del nihilismo consumado seguirán siendo respuestas dadas dentro del repertorio ofrecido por éste (como, por otro lado, no podría ser de otra forma; ni Nietzsche ni ningún otro pensador vienen a solucionar ningún problema de un plumazo). De todo ello se seguirán los tanteos posteriores de Nietzsche y el desarrollo en términos ontológicos de estos conceptos presentados, en un comienzo, *more aesthetico*. Digamos, simplemente, que la capacidad del genio tiene como necesaria contrapartida el gusto, como criterio de su reconocimiento; si el genio es la capacidad creativa, productiva, el gusto está encargado de enjuiciar sus productos y reconocerlos como tales¹¹⁸. No basta con que el genio se afirme a sí mismo como tal, lo cual podríamos desprender del plano meramente artístico para llevarlo al de las producciones culturales en general. Ha de ser sancionado por el gusto. Pero, claro está, esto no hace sino desplazar el problema de dar con los criterios de orientación en lo cultural, en ausencia de conceptos universalmente reconocibles por todos, como sería el ideal hegeliano. Lo cual nos lleva de nuevo al planteamiento kantiano de la necesidad de un *sensus communis* que sería garantía de la comunicabilidad universal –y por tanto de la “objetividad”, en ausencia de concepto– en el ámbito estético, al sostener el gusto, pero también en el cultural y político; un “sentido común” que aparece, en principio, como norma ideal, como postulado, pero que (probablemente) sería un deber racional *producir*¹¹⁹.

Detengámonos un momento para recapitular antes de dar el siguiente paso. Nietzsche busca criterios para orientarse en lo cultural en la época en que todos los criterios parecen haber desaparecido. Persigue aquello que unifica y da orden y sentido, aquello determinante en toda cultura “sana”, que en la época del nihilismo consumado, al final de la modernidad, se ha perdido. Eso que Nietzsche busca no es otra cosa que lo que en un primer momento, de una forma un tanto imprecisa, llama “naturaleza” o “vida” –más adelante conservará estas denominaciones, pero las desarrollará como *voluntad de poder*–. La labor del filósofo debe ser, en esta época de barbarie, reconciliar conocimiento y vida, dos realidades que han llegado a ser antagónicas¹²⁰. Pero este

¹¹⁸ «Con esto basta para la bella representación de un objeto que propiamente no es más que la forma de la exposición de un concepto mediante la cual éste es universalmente comunicado. Pero dar esa forma al producto del arte bello exige sólo gusto; a éste, ejercitado y rectificado previamente con ejemplos diversos del arte o de la naturaleza, refiere el artista su obra, y, tras varios y a veces laboriosos ensayos para contentarlo, encuentra la forma que le satisface: de aquí que ésta no sea cosa de la inspiración o de un esfuerzo libre de las facultades del espíritu, sino un retoque lento y minucioso para hacerla adecuada al pensamiento, y, sin embargo, no perjudicar a la libertad en el juego de las facultades». Cf. KANT, I.; *Crítica del juicio*, § 48.

¹¹⁹ Kant plantea la cuestión como un interrogante para el que no tiene la respuesta, pero parece, en efecto, decantarse por la opción de la exigencia racional de «producir una unanimidad semejante en la manera de sentir», esto es, en torno al gusto, que se revelaría no como «una facultad primitiva y natural», sino como «la idea de una facultad que hay que adquirir aún, artificial» (ibíd., § 22). El gusto sería, así pues, una comunidad del sentir *por realizar* históricamente. En cuanto a las relaciones concretas de todo esto con Nietzsche, las explicaremos convenientemente en la Sección tercera, donde se discute el problema de la construcción estética de lo político en el pensamiento nietzscheano.

¹²⁰ Según Nietzsche, «el conocimiento y la cultura pueden permanecer extraños el uno de la otra. En el filósofo se pone de nuevo en contacto el conocimiento con la cultura. Él abarca el saber y aviva la

concepto de “vida” es sumamente problemático; para empezar, no puede buscarse fuera de la propia cultura, como anterioridad pura e incontaminada que fuera posible recuperar. Sea lo que sea esa naturaleza, Nietzsche busca aproximarse a ella desde lo cultural mismo. De ahí que diga que «con esto comienza propiamente la formación, con que se comprende el tratar lo vivo en cuanto que vivo; con esto comienza propiamente la tarea del formador, reprimir el “interés histórico” [*historische*] que irrumpe por todas partes» (BA II, KSA 1, pág. 677). Porque, dado que la pérdida de mundo y la enfermedad cultural iban asociadas a la improductividad, la “naturaleza” tendrá mucho que ver con la capacidad propia de una cultura para realizar producciones nuevas –y así, en última instancia, para producir *historia*¹²¹–, entre las que destacan las artísticas. Es la referencia a la naturaleza, siempre pensada desde el interior de una cultura concreta, la que nos llevó a hacernos cargo de la figura del genio. Pues, según Nietzsche, la finalidad última de toda cultura no es otra que la producción del genio, como vimos. El genio constituye una mediación entre la cultura y esa naturaleza que siempre se retira –y hemos visto también el sentido que esto, a partir de la *Crítica del juicio* kantiana, puede tener–, y lo hace produciendo siempre nuevos y más elevados contenidos culturales. El genio produce algo nuevo, que por ello mismo escandaliza («pero escandaloso es todo lo verdaderamente productivo», dice en UB I 11) –en lo cual radica la diferencia entre el verdadero estilo y la mera técnica, entre la genuina creación y la reproducción de formas dadas¹²²–; el arte aparece aquí como índice fundamental de la productividad de una cultura, esto es, de su unidad orgánica, de su vinculación a la naturaleza.

La reflexión acerca de la cultura, así pues, nos ha llevado a una reflexión (que sólo en la Sección segunda estaremos en condiciones de desarrollar) en torno a la naturaleza. En efecto, el hombre occidental, que Nietzsche entiende como “socrático-cristiano”, habría perdido su religación con lo natural originario. Esto encierra un no menos grave problema en torno al estatuto de tal carácter “originario”, sobre el que aún habremos de volver¹²³. ¿Qué puede tener que ver el arte con esto? El arte, del cual el genio posee la clave, es la forma primordial de expresión de aquel *Grundtext* del que hablaba Nietzsche, que nunca puede mostrarse de forma pura, desnuda, sino solamente a través de máscaras e investiduras pertenecientes ya a la cultura. El genio representa lo primordial (*das Ureine*), la naturaleza, a través de máscaras culturales (*Spiegelungen des Seins*), y así la redime (*Nachlass* 1869-1874, KSA 7, 7 [157 y 160]). Para evitar una importante confusión, no obstante, hemos de precisar desde este mismo momento que

pregunta por el valor del conocimiento. Éste es un problema cultural: conocimiento y vida» (*Nachlass* 1869-1864, KSA 7, 19 [172]).

¹²¹ Dice Nietzsche, en efecto, que la historiografía, en la medida en que nos lleva a establecer una relación con el pasado totalmente estéril e improductiva, es lo opuesto al arte. Por ello, continúa, si queremos que nuestra relación con el pasado se torne productiva, la propia historia habrá de estar sujeta a un proceso de transformación: «[...] y sólo si la historia [*Historie*] tolera ser trasformada en obra de arte, o sea, llegar a ser una pura formación artística, puede acaso preservar, o incluso despertar instintos» (UB II 7). Sólo a partir de esa transformación se podrán crear las condiciones para una nueva *Geschichte*.

¹²² En ello radica, quizá, el odio del filisteo al genio (UB I 7, KSA 1, pág. 199), síntoma de una cultura demasiado satisfecha de sí misma y que se resiste por todos los medios al cambio (UB I 8, KSA 1, pág. 205). Eso sí, que todo lo productivo, que toda obra marcada por el genio sea “escandalosa” para una cultura y una época determinadas, no quiere decir, por supuesto, que todo lo escandaloso sea una señal de productividad, de “novedad”, como ha pretendido gran parte de la “vanguardia” artística de la segunda mitad del siglo XX, dando más la razón a las tesis estéticas de Hegel sobre el papel del arte en nuestra época (en la historia consumada el arte ya no juega ningún papel y se limita a repetirse a sí mismo como autorreflexión estética) que al Nietzsche al que muchos dicen seguir.

¹²³ Recordemos que semejante pérdida afecta, en realidad, a todo hombre, por el solo hecho de ser cultural; únicamente habría que matizar que, por una serie de factores, afecta de un modo especialmente señalado al hombre occidental. En cualquier caso, sobre los dos problemas anteriormente citados, puede leerse *Nachlass* 1869-1874, KSA 7, 7 [155].

hay en Nietzsche varios sentidos del concepto de “naturaleza” que hay que distinguir. Cabe, en efecto, hablar de un sentido empírico –desde un punto de vista puramente biológico, como *bíos*–, de un sentido trascendental –como ser, *phúsis*– y de un sentido trascendente –la naturaleza como totalidad, considerada *sub specie aeterni*–¹²⁴. No es difícil distinguir los dos primeros del tercero (el propio del pensamiento metafísico-teológico tradicional), pero sí lo es más distinguir éstos entre sí; digamos tan sólo por ahora que la naturaleza, en cuanto referente buscado de una cultura “sana”, ha de entenderse en el sentido trascendental, pues *no constituye para Nietzsche nada empírico*, es decir, que no es ningún conjunto de determinaciones, nada que se pueda señalar inmediatamente como tal; sino que es, antes bien, *un modo de darse los contenidos culturales* (una forma orgánica de organizarse) y de vivir en relación a ellos, caracterizado, como veremos más adelante, no sólo por su *unidad*, sino también por el *olvido* y por su carácter de autosuperación, de *Selbstüberwindung*. Toda cultura, desde el punto de vista de sus contenidos, es convencional, artificial; la “autenticidad” estará en lo formal, en el elemento unificador (el *estilo*), que será lo que permita comparar diferentes culturas en función de un patrón común. Pues aunque todas las culturas sean artificiales (*künstlich*) en el mismo grado, no toda cultura es una cultura artística (*künstlerich*)¹²⁵.

El genio, en suma, anticipando la figura del superhombre, unifica naturaleza y cultura –esto es: le da *forma*–. Es el que, «completamente perdido en el bosque [...], descubre un nuevo camino que nadie conoce» (*MA* 231). Sin embargo, y esto no se debe pasar por alto, el concepto de genio es anterior al de la descripción nietzscheana del mundo en términos de voluntad de poder, mientras que el del superhombre es posterior, con lo que se inserta en un marco teórico diferente y mucho más elaborado. De éste nos haremos cargo en la Sección segunda de este trabajo. Adelantemos únicamente que existe una circularidad entre la naturaleza y la cultura –la apelación de Nietzsche a la naturaleza presupone lo cultural, y viceversa– que sólo se resolverá (si es que lo hace, y

¹²⁴ Explicar cada uno por separado es cosa ahora imposible. Digamos por el momento que el sentido “empírico” –al que se suele reducir toda la consideración nietzscheana de la naturaleza, quedando así ésta como un craso biologicismo– hace referencia a la *facticidad* (lo que hay, lo que se es). El segundo sentido, el “trascendental”, es sin duda el fundamental; mostraremos su vinculación esencial con lo dionisiaco y con el eterno retorno. Este sentido hace referencia a la *posibilidad* (lo que puede llegar a ser). El tercer sentido es el que Nietzsche se esfuerza por desmontar, como punto de vista propio de una reflexión intemporal que él combate; sería el punto de vista de una *necesidad* (lo que no puede ser de otra forma), que, remitida a la totalidad de lo que hay, considera una impostura.

¹²⁵ Con esto podemos volver al análisis de Kofman del concepto de “estilo”, inicialmente bien planteado, pero que falla precisamente allí donde se esfuerza en desalojar de él a toda costa la ineludible referencia a la naturaleza; si bien habría que decir, en consonancia con lo anterior, que estamos hablando, kantianamente, de una naturaleza contemplada *formaliter*, y no *materialiter*. Efectivamente, dicha naturaleza no debe ser considerada desde el punto de vista biológico, sino como un “trascendental” cultural. Según Kofman, la idea de la cultura como unidad de estilo de todas las producciones de un pueblo eliminaría la oposición entre naturaleza y cultura, entendidas como desnudez y vestido, como contenido y forma, respectivamente. ¿Qué quedaría, entonces? «*Si Nietzsche appelle la nature un texte originaire pour l’opposer aux interprétations secondes, fallacieuses et fumeuses, c’est qu’elle est, parce que vivante, hiérarchisée, cultivée, stylisée. La stylisation, par la soumission à un instinct dominant, est constitutive du texte de la nature*» (cf. KOFMAN, S.; op. cit., pág. 136). La naturaleza no sería, pues, otra cosa que algo “metafórico” para llamar la atención sobre el orden de ciertos fenómenos estrictamente culturales (ibíd., pág. 146). Pero entonces no queda lugar alguno, al margen de otras cuestiones, para el papel del genio, en cuya importancia tanto hemos insistido. Y es que en el pensamiento nietzscheano, pese a ser fundamentalmente una crítica de la cultura, hay “algo otro” que la cultura; una referencia a otro “lugar” desde el que obtener una medida para lo cultural. Pero esto no puede ni siquiera ser pensado, como le ocurre a Kofman, cuando no se reconoce la distancia entre lo *ontológico* (a la que apunta la fractura naturaleza-cultura, y de la que habremos de hacernos cargo más adelante) y lo *cultural* (o, en términos de Kofman, lo “psicológico”).

en la medida en que lo haga) cuando abordemos la temática específicamente ontológica. De momento, esa tensión parece querer encontrar su cauce de solución en el tema de la historicidad, al que pasaremos a continuación. Seguiremos en lo sucesivo, por lo tanto, hablando del concepto nietzscheano de cultura, pero bástenos de momento con la presentación preliminar que hemos hecho de él, en torno a la cuestión de su necesaria unidad de estilo y el modo en que ésta es procurada por el genio, instancia de lo natural en lo cultural cuya producción, sin embargo, sería la más alta meta de la cultura.

Segunda parte TRÁNSITO DE LA CRÍTICA DE LA CULTURA A LA ONTOLOGÍA

§ 4. La constitución ontológica del hombre como historicidad

Podemos dar un paso hacia la aclaración de esa circularidad entre naturaleza y cultura señalando una consecuencia que se extrae de los desarrollos anteriores, pero cuya explicación será el objeto de este párrafo: *que la naturaleza (o vida) es para Nietzsche la potencia que, en lo cultural, hace historia*. Si bien esto es algo que hasta la Sección segunda no se fundamentará convenientemente en la ontología nietzscheana –a la que conduce su crítica de la cultura, y donde jugarán un papel esencial los análisis del eterno retorno y la voluntad de poder–, podemos al menos, de momento, exponer esta tesis *prima facie*. Y al hacerlo regresamos, tras un largo pero necesario rodeo, al problema planteado en el § 1, donde se hablaba del nihilismo como aquello que conduce la historia a su final, que supone su estancamiento definitivo. Allí vimos que la cultura contemporánea carecería, al parecer de Nietzsche, de una fuerza que le dé unidad, organización y sentido –aquello a lo que nos referíamos como lo *Grundbestimmende*–, lo cual es la clave para entender la creciente crisis que la amenaza, el nihilismo, del que Nietzsche habla en términos de “enfermedad” (siendo ésta, precisamente, la escisión de la cultura y la naturaleza¹²⁶). Los dos párrafos anteriores –en los que hemos analizado el nihilismo desde el punto de vista sobre todo cultural-simbólico, en cuanto “barbarie”, como lo llama Nietzsche en los primeros escritos– nos han permitido mostrar que eso *Grundbestimmende* no es otra cosa que lo que Nietzsche llama *estilo*, y que la “salud” que sería contrapartida de la enfermedad consiste en la *productividad* de una cultura. Ambos conceptos, estilo y productividad (en relación a los cuales hemos visto el papel esencial del genio, que no sería sino una instancia de la naturaleza en lo cultural), serían en realidad dos caras de una misma moneda: habría que hablar de la salud, en rigor, como una “productividad organizada” o “con sentido”, que sería el único camino a una *historicidad no nihilista* y, con ello, a la recuperación de *un mundo* por parte del hombre moderno.

¹²⁶ Concepto, como estamos viendo, cuya inmediatez tanto más se desdibuja cuanto más se profundiza en el pensamiento de Nietzsche, perdiendo así sus perfiles aparentemente más burdos. Del comienzo al fin de su obra intenta Nietzsche pensar esa naturaleza que siempre se escapa, pues aunque debe dar medida a lo cultural-histórico, sólo desde este espacio puede ser pensada: «*La naturaleza olvidada*.– Hablamos de la naturaleza y nos olvidamos de esto: nosotros mismos somos naturaleza, *quand même*. Consecuentemente es la naturaleza algo completamente diferente de aquello que experimentamos al pronunciar su nombre» (*WS* 327). Esto nos llevará al problema del ser que ya veremos, pero de momento vamos a analizar cómo Nietzsche juzga la salud o enfermedad de una cultura a través de su relación con su propia historicidad.

4.1. Análisis del concepto de “ahistórico”

La condición para que se pueda dar (y reconocer) semejante productividad conjugada con el estilo, es decir, no sólo para desarrollar, sino también para poder distinguir una productividad “sana” o “activa” de otra “enferma” o “reactiva” –la simple *reproductividad* de un presente disgregado y agotado–, va a ser, por tanto, el hilo conductor de la superación de ese *impasse* histórico; un hilo conductor esbozado por Nietzsche, al principio, en términos estrictamente culturales, pero en el que se adivina ya un trasfondo fuertemente ontológico, camino por el que finalmente derivará¹²⁷. Esto lo veremos en la Segunda parte de la Sección segunda, y después en la Sección tercera, donde se tratará la cuestión de si y cómo es posible una historicidad no nihilista, habida cuenta de que toda cultura, por el hecho de ser tal, siempre es nihilista.

Pero, por el momento, digamos que ese *tópos* desde el cual se produce (y se piensa) lo histórico, y del cual pretendemos ocuparnos en las siguientes páginas, es lo que Nietzsche denomina *lo ahistórico*, concepto clave de la segunda *Intempestiva*. Nietzsche habla también de él, en los primeros párrafos de la obra, en términos de “horizonte” o “atmósfera”, pues es el ámbito dentro del cual puede haber “vida” (esto es, productividad de la cultura). «Deberemos, así pues, considerar la facultad de poder sentir ahistóricamente, en un grado determinado, como la más importante y originaria, en cuanto en ella reside el fundamento únicamente sobre el cual puede crecer algo justo, sano y grande, algo verdaderamente humano» (*UB II 1, KSA 1*, pág. 252). Si bien puede parecer injustificado buscar la raíz de la temática del nihilismo y la posibilidad de su superación en una obra tan temprana, vamos a mostrar a continuación una serie de elementos que indican de modo inequívoco que esta problemática, aun con otro lenguaje –y con serias limitaciones, como ya dijimos, por permanecer en el ámbito de una reflexión puramente cultural, desconectada en gran medida de lo científico y de lo ético-político–, está presente ya en esta obra; aunque Nietzsche no emplea todavía la expresión “nihilismo”, lo que pensará con ella está ya *in nuce* en este pequeño pero denso tratado, elaborado todavía desde el punto de vista de la “barbarie” cultural.

La segunda *Intempestiva* es un texto sumamente complejo en sus intenciones y en su contenido. Se puede decir, sin exagerar, que su influencia en la filosofía posterior ha sido notable, y que la reflexión que presenta en torno a la autointerpretación de la situación histórica del hombre y la relación de ésta con el conocimiento es vinculante para la hermenéutica posterior, desde Dilthey a Heidegger. Pero, a la vez, no puede desvincularse de un tipo de reflexión histórica que le precede; y es que responde a la necesidad, tal y como había sido ya planteada por la Ilustración –y de manera destacada, una vez más, por Kant–, de interpretar la historia para ver en qué situación nos

¹²⁷ Leamos este texto, tan nietzscheano, de los padres de la Escuela de Fráncfort, donde se analiza esa cultura reproductiva, esa “cultura filistea”, como diría Nietzsche: «Al sancionar astutamente la demanda de fruslerías, el sistema inaugura la armonía total. La aptitud y la competencia son proscritas como presunción de quien se cree mejor que los demás, cuando la cultura ha repartido tan democráticamente sus privilegios entre todos. Ante la tregua ideológica, el conformismo de los consumidores, como la insolencia de la producción que éstos mantienen en marcha, adquiere buena conciencia. Este conformismo se contenta con la eterna reproducción de lo mismo. Este “siempre lo mismo” regula también la relación con el pasado. Lo nuevo de la fase de la cultura de masas respecto a la fase liberal tardía consiste justamente en la exclusión de lo nuevo. La máquina rueda sobre el mismo lugar. Mientras determina ya el consumo, descarta como un riesgo lo que no se ha experimentado» (cf. ADORNO, Th. W., y HORKHEIMER, M.; *Dialéctica de la Ilustración*, pág. 147). La posición es similar, sólo que Nietzsche –que se adelanta a lo que está por venir en el siglo XX con total clarividencia– aún piensa cómo superar esa situación, mientras que Adorno y Horkheimer se limitan a meditar el por qué de que esa improductividad sea ya *insuperable*.

encontramos en ella. Y sin embargo nos hallamos ante un concepto, el de lo ahistórico, mediante el cual Nietzsche ejerce una demoledora crítica de la autoconciencia moderna, al conducir a una discusión en torno a la actitud y el rigor con que nos situamos ante nuestra propia historia –y, más aún, que no es lo mismo, ante nuestra propia *historicidad*–. La cosa se deja ver desde que Nietzsche afirma que «nuestra valoración de lo histórico podría ser únicamente un prejuicio occidental» (ibíd., pág. 256). A partir de ahí, el tema de lo ahistórico conduce a toda una reflexión antropológica. Porque la cuestión no es tanto la del rigor historiográfico con el que nos aproximamos a nuestro pasado, sino la planteada más arriba –cuestión estrictamente filosófica– de cómo orientarnos en lo histórico, la de la validez de nuestros juicios acerca de lo histórico mismo. Ésta es una reflexión que sólo puede surgir, evidentemente, en el marco sociocultural de una relativización total de nuestra visión del mundo y de la historia –relativización que lleva a cabo la conciencia epigonal, figura del nihilismo reactivo–, pero que no se puede quedar en ella. Se puede decir, en efecto, y así suele hacerse, que esta obra ofrece un planteamiento radicalmente antihistoricista; pero se da en ocasiones un paso bastante injustificado para afirmar que es también una obra antihistórica, una obra en la que Nietzsche buscaría asideros frente al devastador efecto de la historia sobre lo cultural, para refugiarse en algo más allá de la historia, algo no afectado por el tiempo¹²⁸. Sin embargo, que la preocupación por que haya historia (en lo cual se juega el hombre su “naturaleza”) es fundamental queda patente en un texto como éste: «sólo a través de la fuerza para usar lo pasado para la vida y hacer de nuevo historia [*wieder Geschichte zu machen*] a partir de lo acontecido, llega el hombre a ser hombre; pero de un exceso de historia [*Historie*] se termina el hombre de nuevo» (ibíd., pág. 253). Y es que se puede decir, y ello en consonancia con todo lo visto hasta ahora, que esta obra esboza una ontología del hombre, una implícita *metaphysica specialis* de lo histórico-cultural que se integra en la que podríamos llamar *metaphysica generalis* trazada en *El nacimiento de la tragedia*¹²⁹; de la conjunción de ambas resultará la ontología madura de Nietzsche, que alcanzará su plena expresión en el *Zaratustra* y *Más allá del bien y del mal*, con los conceptos de la voluntad de poder y el eterno retorno.

Hemos insistido ya suficientemente en la vinculación esencial entre el nihilismo y la historicidad humana en el pensamiento nietzscheano; en efecto, el nihilismo constituye, de un lado, y en un sentido probablemente insalvable, la existencia misma

¹²⁸ Un discurso que se compadecería con la posterior comprensión del eterno retorno como cancelación del tiempo y la historia, que quedarían subsumidos en la eternidad de la repetición de lo igual; así, la historia se vería reducida a *naturaleza*, pero en el sentido –totalmente antinietzscheano, resultado de no reconocer la distinción que hicimos al final del anterior párrafo– del ciclo perpetuo, de lo siempre igual a sí mismo, frente al cambio y la transformación continua de lo histórico, de los cuales Nietzsche pretendería preservar los elementos “puros” de la cultura mítica. El tema de la segunda *Intempestiva* sería en realidad, según esto, la defensa de lo suprahistórico, que preludia el pensamiento del eterno retorno, en cuanto preservación del presente. Así es como Cano, haciéndose eco de tal polémica, se hace esta pregunta (a la que, naturalmente, da una respuesta negativa): «Por eso una pregunta interesante es conocer si existe algún tipo de diferencia entre este discurso [el de lo ahistórico de *UB II*] y la posterior ubicación del nihilismo consumado. Dicho en otras palabras: ¿desde dónde habla aquí Nietzsche? ¿Constituye esta segunda intempestiva un ejemplo de “nihilismo reactivo”, esto es, *moralmente* nostálgico?» (cf. CANO, G.; *Como un ángel frío. Nietzsche y el cuidado de la libertad*, págs. 123-24). Nada más lejos, en efecto, de las intenciones de Nietzsche. Sobre esto, cf. § 5.

¹²⁹ La problemática articulación de ambas ontologías podría relacionarse, incluso, con el súbito cambio terminológico entre la primera de las obras y el conjunto de las *Intempestivas* (nos encontramos ante un Nietzsche que está todavía buscando el modo de plantear correctamente el problema que le acucia), que quedará definitivamente unificado en el llamado “tercer período”. En cualquier caso, nosotros podemos rastrear los conceptos fundamentales que están operando ya en este primer momento y que permiten establecer una unidad de fondo: a saber, los de *estilo*, *horizonte* y *justicia*, que estamos desarrollando en esta Sección.

de esa historicidad –el nihilismo *latente*, la pérdida de la naturaleza que al hombre le está negada–; pero es, del otro (éste sí evitable), también aquello que la amenaza –el nihilismo *consumado*, en cuanto *Weltlosigkeit*–; por último, será también lo que permite reencontrarla, el nihilismo *activo*, cuyo sentido precisaremos en la Sección segunda, pero del que podemos ya decir que se opone, dentro del nihilismo consumado, al *reactivo*. Este nihilismo activo se beneficiaría de la toma de conciencia de la situación histórica que sólo la patencia del nihilismo puede proporcionar; y, a partir de ahí, asumiría como tarea propia culminar el nihilismo asumiendo la naturaleza nihilista de la cultura (no negándola, ni retrotrayéndose a un reaccionario “antes de la crisis”) para poder así encauzarla hacia su “superación” (signifique esto lo que signifique, de momento)¹³⁰. El nihilismo activo es el fenómeno que permite reencontrarse con lo histórico en que vive el hombre, pero *de otro modo*. Nietzsche dice en uno de los fragmentos póstumos, aunque ello en referencia al eterno retorno, y por tanto fuera de lo que en este momento estamos en condiciones de debatir –pero no sin relación con ello–, que «Desde el instante en que este pensamiento está ahí, se transforma cada color, y se da otra *historia* [*es gibt eine andere Geschichte*]» (*Nachlass* 1880-1882, *KSA* 9, 12 [226]). En cualquier caso, de lo que aquí se trata no es otra cosa que *las condiciones de posibilidad para que se siga dando lo histórico como tal*. El concepto de *salud*, siempre ligado –incluso lo precede– al nihilismo activo, aparece efectivamente en conexión indisoluble con la historicidad humana (se reconozca ésta como tal o no, como vamos a ver a continuación) y, por tanto, con la temporalidad (de la que nos ocuparemos con más detalle en la Sección segunda).

Tal concepto de “salud”¹³¹, por tanto, debe sopesarse siempre en relación al cansancio que compromete severamente la productividad cultural y, con ella, la posibilidad de un *mundo* humano. Es en estos términos como Nietzsche habla de la «historia de la salud [*Gesundheitsgeschichte*] del hombre europeo» (*GM* III 21); los textos al respecto abundan, sobre todo, en *Aurora* y *La gaya ciencia*. Pero una determinación más precisa de este concepto pasa por aclarar el sentido de la tesis nuclear de la segunda *Intempestiva*, donde se dice que «*lo ahistórico* [*Unhistorische*] y *lo histórico* [*Historische*] son en la misma medida necesarios para la salud de un individuo, de un pueblo y de una cultura» (*UB* II 1, *KSA* 1, pág. 252). Ya hemos adelantado que Nietzsche se refiere a lo ahistórico como un “horizonte” o “atmósfera” que relaciona, a su vez, con una “fuerza plástica”. La preocupación de Nietzsche es salvar lo histórico, pero esto no se puede hacer desde lo histórico mismo –lo que se constata en la relativización del suelo cultural que asola nuestro presente, negándonos una base firme desde la que llevar a cabo ese propósito¹³²–, de lo cual por tanto hay que

¹³⁰ «La superación de la enfermedad histórica no puede ser un retorno al mito, el cual suponía condiciones de civilización radicalmente diferentes a las nuestras, y especialmente una restricción de horizontes de vida, que hoy se ha perdido y se ha sustituido por el cosmopolitismo». Cf. VATTIMO, G.; *Diálogo con Nietzsche*, pág. 46.

¹³¹ Concepto que Nietzsche construye, como el del “buen salvaje” de Rousseau, como instancia crítica desde la cual juzgar el estado de la cultura (de acuerdo con el carácter *intempestivo* de su pensamiento); un ideal rozado en ciertos lugares y épocas, pero en realidad nunca realizado. «Porque no es liviana empresa separar lo que hay de originario y de artificial en la naturaleza actual del hombre, ni conocer bien un estado que ya no existe, que quizá no haya existido, que probablemente no existirá jamás, y del que sin embargo es necesario tener nociones precisas para juzgar bien nuestro estado presente» (cf. ROUSSEAU, J.-J.; *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, pág. 221). Sobre esto ya volveremos en la Sección tercera.

¹³² Nietzsche pretende recuperar, como su maestro Burckhardt, el fundamento del pensamiento y la acción que el historicismo reinante ha eliminado: «El individuo contemporáneo suele sentirse totalmente impotente ante tales poderes históricos; por regla general se pone al servicio de la fuerza atacante o de la fuerza que opone resistencia. Son pocos los individuos de la época que logran encontrar el punto de

salir. Nietzsche busca un lugar fuera de lo histórico, busca ese *tópos* humano que, sin ser él mismo histórico, resguarde la historicidad y siga dándole origen y sentido. Semejante *tópos*, que no es otro que lo ahistórico, constituye el espacio “natural” en la cultura, y nos muestra que *la historia se erige sobre potencias no históricas*. Es en lo ahistórico, por tanto, donde encontramos esas condiciones de posibilidad de lo histórico que hay que salvaguardar. A continuación pasaremos a analizar la estructura de lo ahistórico, en torno a la cual se despliega la ya mencionada *antropología* –esto es, filosóficamente hablando, la reflexión en torno a la esencia humana y aquello que le es propio–. El problema del nihilismo, en efecto, implica como dimensión fundamental que *la propia esencia del hombre está en juego*. Esa esencia, empero, es cultural e histórica; el nihilismo la amenaza desde el momento en que pone en peligro una historicidad que Nietzsche entiende como “vida”, como productividad. Lo ahistórico sería en última instancia, así pues, aquel «lo más necesario» que nos falta, como decía Nietzsche en el prólogo de la obra¹³³.

Enseguida acomete Nietzsche una delimitación de “lo humano” frente a lo animal: el animal, dice, vive ahistóricamente –como el *niño*, el ser humano que aún pertenece, en cierta medida, a la naturaleza– (ibíd., pág. 249), en el *instante*, libre de la cadena del pasado. Y en esa medida, además, habla Nietzsche de la “felicidad” del

Arquímedes al margen de los acontecimientos y consiguen “superar espiritualmente” las cosas que les rodean» (cf. BURCKHARDT, J.; *Reflexiones sobre la historia universal*, pág. 49). Las *Reflexiones* de Burckhardt forman una obra póstuma que el propio Nietzsche, como tal, nunca leyó –no aparece hasta 1905–, pero que resulta de los cursos a los que sí asistió (impartidos entre 1868 y 1885), y con cuyo contenido estaba absolutamente familiarizado; de todas formas hay que señalar que ciertas ideas de Nietzsche influyeron retrospectivamente sobre el *Praeceptor Helvetiae*. Sea como sea, encontramos un mismo *Leitmotiv*: «los filósofos de la historia consideran el *pasado* como antítesis y etapa previa a nosotros, viendo en nosotros el producto de una evolución. Nosotros nos fijamos en *lo que se repite*, en *lo constante*, en *lo único*, como algo que encuentra eco en nosotros y es comprensible para nosotros» (ibíd., pág. 46).

¹³³ Cabe aquí recordar los *Conceptos fundamentales* de Heidegger, una obra en la que las referencias implícitas a Nietzsche son notorias. De hecho, toda la Introducción sería una “refundición” de elementos de *UB II*. Así, comienza hablando de “lo que hace falta”, en estos términos: «Si nos limitamos a prestar atención a aquello que nos hace falta, entonces estamos sujetos al imperativo de la inquietud de la mera vida. Este ser viviente despierta la apariencia de lo movido, de lo semoviente y, por ello, libre. [...] Sólo que, entonces, el hombre no es más que “libre”, o sea que se mueve según los imperativos de sus “intereses vitales”. En ciertos aspectos, el hombre se halla desligado de toda obligación, dentro del círculo de imperativos que determinan que todo sea remitido a lo útil. La servidumbre, sometida al señorío de lo que constantemente “hace falta”, o sea, de lo útil, se muestra como libertad y soberanía respecto al consumo e incremento de lo útil» (cf. HEIDEGGER, M.; *Conceptos fundamentales*, pág. 30). A continuación distingue esta atención a “lo que hace falta” de otro tipo de necesidad: la de “aquello de lo que se puede prescindir”. «En esta otra actitud el hombre no calcula bajo el imperativo de lo útil y desde la inquietud del consumo, ni en absoluto calcula, sino que se para a pensar cada cosa restringiéndose a lo esencial. *Esta* limitación sólo aparentemente es una restricción; en verdad es la liberación enderezada a la amplitud de las pretensiones que competen a la esencia del hombre; el prestar atención a lo superfluo lleva al hombre a la simplicidad y univocidad de un ámbito completamente distinto. Aquí tienen la palabra apelaciones que no provienen de sus necesidades ni se dirigen al bienestar del individuo o las masas. [...] El respecto para lo conforme a esencia, en el que el hombre históricamente acontecido deviene libre, sólo puede originarse en lo conforme a esencia mismo» (ibíd., pág. 31). Este “aquello de lo que se puede prescindir” parece ser, en rigor, lo que Nietzsche busca en *UB II* bajo el nombre de “lo ahistórico”, aunque la ambigüedad del texto de Heidegger –que no cita aquí a Nietzsche en ningún momento– podría dar a entender que este último concepto está pensado desde lo que él llama “aquello que nos hace falta”, ligado a las necesidades cotidianas y al tráfigo de la vida. En cualquier caso, la equiparación del concepto nietzscheano de *vida* con tales necesidades (o con lo que Arendt, como ya señalamos, llama *Arbeit*) lo reduciría a un ámbito y un sentido que, como estamos viendo, no le son propios en absoluto. La reducción de los conceptos nietzscheanos al ámbito de lo meramente biológico siempre conduce al malentendido.

animal. Mientras tanto, el hombre «se topa con la grande y cada vez mayor carga de lo pasado» (ídem). Para bien o para mal, el hombre es un ser histórico; guarda una relación esencial con su pasado, con aquello que ha sido, y de lo que él mismo procede. La *memoria*, por tanto, aparece como una determinación fundamental de lo humano; para Nietzsche, incluso, superior a la inteligencia. Y, asociada a la memoria, la pérdida de la felicidad¹³⁴. En ello radica que podamos hablar ya en esta obra de la aparición de un cierto *nihilismo latente*: aquel que consistía en la ruptura de la cultura con la naturaleza, en el hecho de que el hombre, para ser hombre, tiene que haber perdido la naturaleza; lo cual significa ganar un mundo e ingresar en la historicidad –lo que acarrea ya de por sí una cierta enfermedad, un cierto mal–. Así que esa pérdida de la naturaleza, en rigor, lo que quiere decir es que la naturaleza, para el hombre, se da como historicidad. El problema es, una vez más, cómo podría haber una historia no nihilista, o mínimamente nihilista.

Para ser feliz hace falta, según Nietzsche, una capacidad (*Vermögen*), el “poder olvidar” (*das Vergessen-können*). Ésta no mienta, por tanto, un “simple” olvido, no es una mera y pasiva *stéresis*; designa más bien una capacidad activa para eliminar los recuerdos –o, cuanto menos, para transformarlos según las necesidades culturales del momento, aunque esto no esté suficientemente aclarado en el texto de Nietzsche–, y ello para que no interfieran o bloqueen la productividad cultural. El olvido, en efecto, es condición de posibilidad de la creación de nuevas determinaciones culturales: «A todo actuar le pertenece el olvidar: como al vivir de todo lo orgánico le pertenece no sólo la luz, sino también la oscuridad» (ibíd., pág. 250). Contra Hegel, que considera que la memoria es lo que permite al *Geist* recoger y unificar con sentido los diferentes momentos que atraviesa en su autoconstitución –de forma que la memoria es el motor con el que se retroalimenta el *Aufheben*–, Nietzsche sitúa el *Vergessen-können* como condición de posibilidad del despliegue histórico de lo cultural; reivindica con ello una dimensión “inconsciente” necesaria para la productividad –en el sentido más hondo, productividad *de historia*–¹³⁵, que se ve afectada por el ejercicio excesivo de la memoria. Como él dice, «hay un grado de insomnio, de rumia, de sentido histórico, por el cual lo vivo resulta perjudicado, y finalmente perece, ya se trate de un hombre o de un pueblo o de una cultura» (ídem).

En *La genealogía de la moral* Nietzsche vinculará de nuevo memoria y nihilismo. Allí afirma que es una tarea que se ha fijado la naturaleza –aunque cabría

¹³⁴ Es la *Historie* la que hace infeliz –no la *Geschichte*, evidentemente–. Lo que no quiere decir, por otro lado, que en esta última se oculte, para Nietzsche, el camino a la felicidad, como una suerte de teleología. Será un tema a abordar en la Sección tercera este de la felicidad, en relación al concepto nietzscheano de “virtud”. En cualquier caso, el pensamiento *trágico* de Nietzsche no le deja un papel muy amplio, al menos si la entendemos según las representaciones habituales. Una vez más, unas palabras de Adorno y Horkheimer son el mejor intérprete de Nietzsche: «El recuerdo de la felicidad más lejana y más antigua, que centellea al sentido del olfato, se junta aún con la extrema cercanía de la incorporación. Es un recuerdo que remite a la prehistoria. Cualesquiera que sean las penas y los tormentos que los hombres hayan podido sufrir en ella, éstos no son capaces de concebir una felicidad que no viva de la imagen de aquella prehistoria». Cf. ADORNO, Th. W., y HORKHEIMER, M.; *Dialéctica de la Ilustración*, pág. 76.

¹³⁵ Con ello retoma una posición que podríamos llamar “kantiana” frente a la “hegeliana”; y es que, mientras Hegel pone la *memoria* como elemento estructural del *Geist*, Kant hace lo propio con la *imaginación* en relación con el *Gemüt*; así, por un lado tenemos un planteamiento reconstructivo de la historia (que pretende recogerla en el *concepto*), mientras que del otro tenemos un planteamiento constructivo (para el que no hay concepto, es decir, determinación última posible, sino a lo sumo *signos* que hay que interpretar). No hay en Kant, en cualquier caso, una “memoria trascendental”, sino que ésta es algo puramente empírico. Sobre esto, vid. KANT, I.; *Antropología en sentido pragmático*, § 34 A, donde Kant hace unas reflexiones acerca de la memoria –desde dicho punto de vista empírico– y una división de la misma (en *mecánica*, *ingeniosa* y *juiciosa*) que puede, sorprendentemente, ser puesta en paralelo con la nietzscheana de los tipos de historiografía (*anticuaria*, *heroica* y *crítica*, respectivamente).

decir que semejante tarea corresponde a la cultura, y de hecho a la cultura en cuanto *nihilista*, dado que la memoria sirve para delimitar naturaleza y cultura— el «criar un animal al que *le sea lícito prometer*», en lo cual cifra, precisamente, «el auténtico problema *del hombre*» (*GM II 1*). Quiere esto decir que el futuro estará siempre para el hombre hipotecado por el pasado, por la memoria, por la *Historie* en última instancia, que orientan en principio todo pensamiento y toda acción. Sin embargo, esta última necesita de aquella activa capacidad de olvido, «la fuerza que actúa en sentido contrario», a la que ahora Nietzsche se refiere como *Vergesslichkeit*, la cual «no es ninguna mera *vis inertiae*, como creen los superficiales; es más bien una activa, y en el más fuerte sentido positiva, capacidad de inhibición [*Hemmungsvermögen*]» (ídem). Nietzsche la describe, en oposición a las formaciones de la memoria, como una «*tabula rasa* de la conciencia, con la que llega a haber otra vez lugar para lo nuevo» (ídem). Frente a la anterior determinación, la memoria, que define todo un trabajo cultural, el de la prehistoria¹³⁶, la capacidad de olvido sería una potencia opuesta (*Gegenvermögen*), una «forma de la salud *fuerte*», a la que podríamos llamar “natural”, sobre todo por cuanto afirma que es lo único que podría dar al hombre felicidad y *un presente* que no sea la simple reiteración de un pasado (ídem).

Esto nos devuelve con una mayor perspectiva al concepto de lo ahistórico, que se opone a ese “sentido histórico” —pero ello en cierto sentido que habrá que precisar, no sin más—, y que, como hemos visto, es tan necesario para la cultura como lo histórico; Nietzsche no pretende, en ningún caso, negar la necesidad de lo histórico para la cultura, sino contrapesarlo con una potencia que le dé a ésta el equilibrio necesario. Aclaremos, en cualquier caso, que la referencia a lo ahistórico no implica, pese a lo que pueda parecer, que con este concepto se miente una determinación “animal” (un supuesto regreso a lo natural), sino que es específicamente humana. El animal no puede olvidar, porque olvidar es una posibilidad de la memoria (el “poder-olvidar”, de hecho, es una capacidad activa), y el animal carece de ella —en sentido histórico—; no es en realidad *unhistorisch*, sino *historielos*¹³⁷.

Es ese vivir demasiado pendiente de lo acaecido, de lo histórico —aunque no se pueda vivir sin una cierta referencia a la propia historia—, decíamos, lo que lastra el juego cultural. Lo ahistórico, que es imprescindible para la salud de la cultura, y está siempre ligado a ese olvido *activo*, es una potencia que libera los elementos culturales cristalizados en determinadas configuraciones por la memoria, permitiendo su reconfiguración y la producción de nuevas figuras. Es lo que permite dar un sentido propio, un *Boden*, a la cultura. Lo ahistórico constituye ese horizonte sólo dentro del cual puede darse la «*fuerza plástica*» —que no es lo ahistórico mismo, sino el *estilo*— que configura lo cultural. Es, por tanto, la condición de posibilidad de una historicidad no nihilista, de una cultura productiva y sana. Nietzsche señala que «todo viviente puede llegar a ser sano, fuerte y fecundo solamente dentro de un horizonte» (*UB II 1, KSA 1*,

¹³⁶ El trabajo cultural que produce la *conciencia*, y con ella la *responsabilidad* (todo ello a través de la atadura de la memoria). El hombre se hace así, en la medida en que es responsable (moral), *calculable*, y con ello *dominado* (sociable), aunque se crea dueño de sí mismo y de su voluntad (*GM II 2*). Ese carácter prehistórico, tal y como aparece en el texto citado y como lo explica Deleuze, radicaría en la existencia de fuerzas reactivas en toda cultura, con independencia de las formas que tome ésta; algo que, en cuanto tal, es una determinación *genérica* del ser humano. «De aquí la utilización por Nietzsche de las palabras “primitivo”, “prehistórico”: la moralidad de las costumbres *precede* a la historia universal [...]. Cualquier ley histórica es arbitraria, pero lo que no es arbitrario, lo que es prehistórico y genérico, es la ley de obedecer a las leyes» (cf. DELEUZE, G.; *Nietzsche y la filosofía*, págs. 187-188). Hagamos notar, no obstante, que aquí *prehistórico* se emplea en otro sentido que cuando lo equiparamos a lo *ahistórico* —y ello por la misma ambigüedad de Nietzsche que estaba tras la confusión de los sentidos del nihilismo—.

¹³⁷ Cf. HEIDEGGER, M.; *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemässer Betrachtung*, pág. 356.

pág. 251). Y dice expresamente “llegar a ser” (*werden*); es decir, que no se *es* nunca sano ni fecundo (o sea, productivo) de antemano, sino que es una condición, en realidad, dinámica, que ha de ganarse. Frente a lo acabado de la memoria, que supone una cierta *enérgeia*, el *acto* de lo cultural (Nietzsche ya adelanta al comienzo de *UB II 1* el «*es war*» –lo que recuerda al *tò tí ên eînai* aristotélico– que retomaré al hablar del eterno retorno), lo ahistórico constituye el horizonte dentro del cual se hace posible el juego que lleva a cabo el estilo, y que supone la *potencia*, la *dúnamis* de lo cultural. Por tanto, frente a la conexión esencial de la memoria con el pasado, en el juego del estilo permitido dentro de ese horizonte se revela otra conexión esencial, esta vez con el *futuro*. El *juego*, concepto que volverá a aparecer profusamente en la ontología nietzscheana, está tomado de la esfera estética y aplicado –en este momento– a lo cultural, como determinación fundamental de su “salud”. Mienta el trabajo productivo de la imaginación (no el simplemente reproductivo de la memoria), que –y con esto Nietzsche se remite al libre juego kantiano de las facultades que lleva a cabo la imaginación en el juicio estético– libera elementos de su materialidad osificada y busca para ellos nuevas formas. Y es que la doctrina de las “facultades del ánimo”, base de toda la filosofía moderna, está presente aún en Nietzsche, si bien la mediación hegeliana que llega hasta él ya ha convertido esos estratos del “ánimo” o de la “razón” en *trascendentales histórico-culturales* (lo cual no debe extrañar, sobre todo cuando comenzamos diciendo que la cultura es la forma humana de estar ante una *phúsis* que nunca se nos presenta desnuda, en sí), articulados, además, lingüísticamente¹³⁸.

Estos trascendentales culturales –algunos vistos ya y otros que vamos a ver a continuación– serían el “horizonte” (que es lo ahistórico mismo, la “atmósfera”), el “estilo”, la “justicia” y la “memoria”. Por seguir tomando al mismo autor moderno de referencia, es decir, a Kant, podríamos decir en su lenguaje que el *horizonte* se correspondería con la razón, es decir, la facultad del ánimo –ahora potencia cultural– que lleva la síntesis de los fenómenos a su totalidad, sin que, empero, podamos pretender mostrar nunca esa totalidad en cuanto tal, pues sería regulativa y nunca determinante (no hay un fenómeno que le corresponda; ella sirve de marco para todo fenómeno, en cuanto ámbito de toda posible constitución de sentido, teórico o práctico). La *justicia*, que veremos acto seguido, se correspondería con el entendimiento, con la facultad que da unidad los fenómenos (culturales, en este caso) y pone límites a las pretensiones del conocimiento –esto es, que unifica o separa según corresponda–; el *estilo* (la “fuerza plástica”), del que ya hemos hablado, correspondería por último a la imaginación, la facultad productiva –que en la figura del genio alcanza sus cotas más altas– en la que se mostraría la actividad “espiritual” de una cultura. También está la *memoria*, por supuesto, que desempeña el papel de la relación con la propia historicidad; aunque no sería tanto una categoría inmanente de lo cultural, para Nietzsche, como la delimitación misma de lo cultural frente a lo animal. Así pues, totalidad (regulativa), unidad y actividad, junto a la memoria: dimensiones que delimitan la especificidad del fenómeno cultural en que lo humano siempre se da, y de las que Nietzsche se ocupa en la segunda *Intempestiva*¹³⁹.

¹³⁸ «Las formas del pensamiento están ante todo expuestas y consignadas en el *lenguaje* del hombre. En nuestros días nunca se repetirá bastante que el hombre sólo se distingue de los animales por el pensamiento. En todo aquello que se le convierte en algo interior, y principalmente en la representación, en lo que hace *suyo*, ha penetrado el lenguaje; y lo que el hombre convierte en lenguaje y expresa con él, contiene escondida, mezclada o elaborada una categoría». Cf. HEGEL, G. W. F.; *Ciencia de la lógica*, pág. 31.

¹³⁹ Y no sólo en ella, sino que lo hace en el conjunto de las *Intempestivas*. Aunque a cada una de ellas le pueda ser atribuido, nominalmente, un tema específico (la “cultura” en la primera, la “historia” en la segunda, la “formación” en la tercera y el “arte” en la cuarta), lo cierto es que la *cultura en general*,

4.2. Lo nuevo y la cuestión de la autoconciencia histórica

Así pues, lo ahistórico se revela como ese *tópos* desde el que comprender lo cultural. Por un lado es la potencia, no histórica ella misma, de la que, sin embargo, puede surgir lo histórico: lo “natural” en la cultura, entendiendo la “naturaleza” en el sentido preciso en que ha quedado explicada («Lo ahistórico es parecido a una atmósfera protectora, únicamente dentro de la cual puede desarrollarse la vida, para extinguirse de nuevo con la destrucción de esta atmósfera», dice Nietzsche en *UB II 1, KSA 1*, pág. 252). Pero, por otro, es también el lugar en el que ha de situarse el pensar que pretenda diagnosticar la situación de una cultura dada, alejándose de la mera empiricidad de los historiadores. Es decir, que lo ahistórico, ese horizonte, es, como hemos dicho, un ámbito *trascendental* desde el que considerar lo histórico, desde el que juzgar la historicidad y su relación con la vida. Ello pone ya en tela de juicio la pretensión de objetividad habitual que podemos tener en relación con lo histórico: «La historia [*Historie*], en la medida en que está al servicio de la vida, está al servicio de un poder ahistórico y por eso nunca podrá ni deberá llegar a ser, en esa posición subordinada, una ciencia pura, como lo son las matemáticas. Pero la pregunta acerca de hasta qué grado necesita la vida del servicio de la historia, es una de las más altas preguntas y preocupaciones concernientes a la salud de un hombre, de un pueblo, de una cultura» (ibíd., pág. 257). Es al hilo de esta reflexión como Nietzsche lleva a cabo su conocido análisis de los tres tipos de historiografía, a saber, la monumental, la anticuarial y la crítica, que son en realidad tres formas o disposiciones culturales de estar en relación a la propia historicidad –tres modos de autoconciencia histórica, por tanto–, en la medida en que cada una de ellas responde a una cierta necesidad. «En tres respectos pertenece la historia [*Historie*] al ser vivo: le pertenece en cuanto ser activo y que persigue un objetivo, en cuanto que preserva y venera, y en cuanto que sufre y está necesitado de liberación» (*UB II 2, KSA 1*, pág. 258).

Si atendemos a lo que esta caracterización preliminar de los tres tipos de historiografía indica, nos encontramos con que cada una de ellas, en cuanto modo de trato con el pasado, lo considera desde una perspectiva diferente en relación con la temporalidad humana: la historiografía anticuarial observa el pasado en cuanto tal, considerándolo más elevado que el presente; la heroica lo relaciona con el presente, que pretende justificar; y la crítica, mientras tanto, lo hace con el futuro al que desea dar paso. Pero, además, podría decirse que cada una remite de un modo más o menos claro a un determinado modo de la actividad humana, en consonancia con lo anterior: la primera a la teoría (contemplación), la segunda a la praxis, y la tercera, por el contrario, a una mezcla de ambas; de ahí que digamos que los tres modos de historiografía constituyen, o mejor dicho actualizan, disposiciones humanas originarias. En esa medida los tres modos son necesarios y, sin embargo, se van a mostrar también insuficientes para Nietzsche, por cuanto objetivan lo histórico, desnaturalizándolo, viéndolo siempre, en mayor o menor grado, a la luz del pasado¹⁴⁰; de ahí su insistencia

explorada desde diferentes ópticas, es el objeto de esta tetralogía. Así, las citadas categorías son tratadas en todas ellas, pero donde las encontramos estructuralmente analizadas, en su mutua relación, es en la segunda de las obras, la de más alcance teórico con diferencia.

¹⁴⁰ El ser humano, dice Stambaugh en su análisis de estos pasajes, se sirve de su historia para obtener modelos de acción y encaminarse adecuadamente hacia su futuro. El adorador se vuelve hacia ella como herencia que debe ser salvaguardada a toda costa, y se ocupa estudiando las condiciones que le han llevado a ser quien es; el sufriente busca en ella el origen de la necesidad presente, para poder liberarse de ella. Pero, en cualquier caso, el peligro de la historia es quedar anclado en el pasado. El hombre es, no cabe duda, un ser histórico, referido esencialmente a su pasado; pero dada su (también) constitutiva

en la necesidad de situarse en una perspectiva ahistórica para poder comprender bien el fenómeno de la historicidad humana, que guarda una relación esencial con el futuro, velada por la excesiva atención al pasado. No vamos a entrar en el detalle de lo que Nietzsche dice acerca del modo anticuario y del monumental, pero sí que merece una atención destacada la historiografía crítica, que no parece estar presa del pasado como las otras, sino que parece abrirse a una relación esencial con el futuro. De ahí la preferencia de Nietzsche por este último modo, que sin embargo también considera insuficiente. ¿Por qué?

En un primer momento Nietzsche dice, en referencia a este modo historiográfico, que el hombre «Debe tener, y de vez en cuando utilizar, la fuerza para quebrar y disolver un pasado, para poder vivir» (*UB II 3, KSA 1*, pág. 269). Y ello, es decir, enfrentarse con el propio pasado por lo que pueda tener de lastre para nosotros, se consigue «llevándolo a juicio»; aquí Nietzsche insiste en el ideal crítico, ilustrado, que guía el espíritu de esta obra, si bien ejerciendo la autocritica de ese mismo espíritu. Pues quien juzga aquí es la *vida*, y no instancia moral alguna: «No es la justicia quien aquí juzga; y aún menos es la clemencia quien aquí pronuncia el veredicto, sino únicamente la vida, ese poder [*Macht*] oscuro, impulsivo, insaciablemente ávido de sí mismo» (ídem). La vida, que dice que todo debe perecer para dejar paso a lo nuevo, por la injusticia misma de su existencia. Aquí Nietzsche, implícitamente, está aplicando ya el concepto de *justicia* (que corresponde a la “vida”, y no a esa “justicia” que menciona en el texto, la cual es aún la justicia entendida en sentido moral) que aparecerá después de la descripción de los tres tipos de historicidad, concretamente en el capítulo sexto de la obra –y que, además, prefigura lo que será la distinción entre una *voluntad de saber* (que ahora llama, en efecto, “objetividad”) y una *voluntad de poder* (que aparece como la mencionada “justicia”), entendida como fuerza creadora, configuradora, aunque también destructora¹⁴¹–. Ésta no juzga desde un supuesto punto de vista desinteresado, como pretende la historiografía anticuaria («¿Y no podría esconderse una ilusión incluso en la más alta acepción de la palabra “objetividad”? Porque se entiende con esta palabra un estado en que el historiador observa un acontecimiento, con todos sus

referencia al futuro, su trato con el pasado no puede verse reducido al simple conocimiento de algo cosificado. El pasado debe ser visto como algo dinámico en sí mismo que plantea ciertas exigencias al hombre. Esto parece dejar como alternativa válida el modo de historiografía crítica, que no se vería afectado por la crítica anterior. Dado que el futuro constituye la totalidad estructural de la existencia histórica, la clave de su movimiento, cabe entender el pasado como aquello que sostiene la posibilidad de un futuro, que retorna siempre a él como fuerza impulsora. Hay una íntima relación, dice la autora norteamericana, entre el “*es war*” del pasado y el poder (*Macht*) que abre el futuro (cf. STAMBAUGH, J.; *Untersuchungen zum Problem der Zeit bei Nietzsche*, II, 2, b-c). Alguna de estas –sin duda interesantes– afirmaciones habrá de ser cuestionada a continuación.

¹⁴¹ En el predominio de la primera sobre la segunda radica lo que denomina Nietzsche «las virtudes del hombre moderno», que evidentemente no son tales desde su punto de vista, precisamente por carecer del elemento creador, configurador. Esa *justicia* será la auténtica virtud, que va más allá del mero afán de conocer, y a la que, como virtud que revela *si tras el conocimiento hay voluntad de poder* –aunque, de momento, deberíamos contentarnos con hablar de “vida”–, Nietzsche llamará en el futuro *probidad*. «Sólo en la medida en que el hombre verídico [*der Wahrhaftige*] tiene la voluntad incondicionada de ser justo hay algo grande en la, en general, tan irreflexivamente glorificada aspiración a la verdad. [...] Así parece estar el mundo, verdaderamente, lleno de aquellos que “sirven a la verdad”; y sin embargo la virtud de la justicia se encuentra raramente, es todavía más raramente reconocida y, casi siempre, es odiada a muerte; mientras que el cortejo de las virtudes aparentes ha sido en todo tiempo honrado y celebrado suntuosamente. Pocos son los que, en realidad, sirven a la verdad, porque son pocos los que tienen la voluntad pura de ser justos, y de entre ellos son los menos los que tienen la fuerza para poder serlo. No es suficiente en absoluto el tener únicamente la voluntad para ello: y los más terribles sufrimientos han venido a los hombres de mano, precisamente, del impulso a la justicia sin juicio» (*UB II 6, KSA 1*, pág. 287).

motivos y consecuencias, con tal pureza que éste no ejerce ningún efecto en absoluto sobre su subjetividad», dice en *UB II 6, KSA 1*, pág. 289), pero tampoco lleva a cabo una utilización ciega y arbitraria del pasado –como haría la monumental–. Nietzsche aproxima esta concepción de la justicia, con respecto a lo histórico, a la “sabiduría silénica” que ya había ligado en *El nacimiento de la tragedia* a la disolución de las formas apolíneas que se erigen sobre lo dionisiaco, a la disolución del *principium individuationis* que se afirma contra el devenir –sabiduría que se halla, por tanto, ligada a la temporalidad y, por extensión, a la historicidad–¹⁴². «La justicia histórica, aun cuando se ejerza realmente y con una pura intención, es por ello mismo una terrible virtud, porque siempre entierra y lleva a su fin lo viviente: su juzgar es siempre un destruir» (*UB II 7, KSA 1*, pág. 295).

Y, sin embargo, en el modo crítico habría aún visos de una cierta rehabilitación del pasado, en el sentido en que se pretende reconstruir una identidad que es siempre su negación, que vive por tanto de él: «Es un intento de darse a posteriori un pasado, del cual se querría proceder, en contraposición a aquel del que se procede –un intento siempre peligroso, porque es difícil encontrar un límite en la negación del pasado, y porque las segundas naturalezas son, casi siempre, más débiles que las primeras» (*UB II 3, KSA 1*, pág. 270). Nietzsche considera, en efecto, que en semejante ejercicio crítico radica un gran peligro; de hecho, decía un poco antes de lo anterior que «Es siempre un proceso peligroso, es decir, peligroso para la vida misma: y los hombres o las épocas que sirven de este modo a la vida, juzgando y aniquilando un pasado, son siempre peligrosos y están siempre en peligro» (ídem). Y ésta es, fundamentalmente, la situación actual, que Nietzsche comienza a describir en el siguiente capítulo de la obra. El ideal crítico –ilustrado– socava sus propias bases, como ha quedado descrito anteriormente¹⁴³ ... Por ello volvemos al punto inicial de la segunda *Intempestiva*: hace falta olvidar, hace falta alcanzar (o tal vez construir) un espacio ahistórico sobre el que sostener la cultura. Y el concepto de justicia que aparece en *UB II 6* se puede definir, de hecho, como *el equilibrio entre lo histórico y lo ahistórico*. El modo de historiografía crítica no es aún suficientemente *justo*, en este sentido, como no lo son los otros. Todos los modos historiográficos son necesarios, hasta cierto punto, pero no bastan. La justicia determina lo que corresponde a cada ámbito y limita sus pretensiones de entrometerse en la jurisdicción de los demás. En este momento, la labor crítica de Nietzsche, como filósofo, consiste en recordar ese límite. «Objetividad y justicia no tienen nada que ver

¹⁴² En la Sección segunda desarrollaremos por extenso el sentido ontológico de los conceptos de “justicia”, “devenir” y “juego” en Nietzsche, y su relación con el carácter fundamental de la vida –hasta ahora puesta en relación con la historicidad humana y su exigencia de lo nuevo– como *Selbstüberwindung*. El quid de la cuestión se juega, como veremos, en la articulación de Apolo y Dioniso como *temporalidad originaria*.

¹⁴³ Por ello, probablemente, reserva Nietzsche esa capacidad de juzgar –que cree, por otro lado, irrenunciable– a ciertos individuos escogidos que tengan la fuerza y la consciencia suficientes para hacerlo sin verse amenazados ellos mismos por el ejercicio crítico que sí afecta a los individuos menos capacitados o a las sociedades que hacen semejante intento. La justicia, en efecto, aparece como *la tarea de unos pocos*, de los grandes hombres: «No busquéis la apariencia de la fuerza artística que realmente pueda ser llamada objetividad; no busquéis la apariencia de la justicia, si no estáis llamados al terrible oficio de ser justos. ¡Como si fuera tarea de cada época, el tener que ser justa con todo lo que alguna vez fue! Épocas y generaciones no tienen jamás el derecho de ser jueces de todas las épocas y generaciones anteriores: únicamente a los individuos, y en verdad a los más escogidos, les corresponde una misión tan incómoda. ¿Quién os obliga a juzgar? Así pues, ¡comprobad si podéis ser justos, si es que deseáis serlo! Como jueces debéis estar por encima de aquel que es juzgado; mientras que vosotros únicamente habéis llegado más tarde. Los invitados que llegan los últimos a la mesa deben contentarse con los últimos puestos; y vosotros, ¿queréis ocupar los primeros? Realizad, cuanto menos, lo más elevado y grande; quizá se os haga entonces sitio, aunque hayáis llegado los últimos» (*UB II 6, KSA 1*, pág. 293).

la una con la otra» (*UB II 6, KSA 1*, pág. 290)¹⁴⁴. Es necesario hallar esa óptica que no se tiene desde el interior de lo histórico, desde dentro de una determinada autoconciencia histórica y cultural. Y esto, que puede parecer paradójico (cómo juzgar lo histórico desde nuestra posición en la historia ha sido el problema determinante de la hermenéutica desde Dilthey en adelante), es algo relativamente “sencillo” para Nietzsche: hay que *disolver esa autoconciencia histórica*, mediante el poder del olvido.

De hecho, y frente a la tradición hermenéutica posterior (Dilthey, Heidegger, Gadamer, etc.), volvemos una vez más a tomar a Kant como referente de esta discusión. Pues de un modo similar a Kant, que en la segunda parte de *El conflicto de las facultades* se proponía determinar si es posible realizar una “historia a priori” que nos aclare, como reza el título de dicha obra, si el género humano se encuentra en constante progreso hacia lo mejor (no desde el punto de vista de la *Naturgeschichte*, sino de la *Sittengeschichte*, esto es, en un sentido moral), Nietzsche se propone hallar los criterios para juzgar si una cultura determinada –aquí Nietzsche es refractario a emprender un análisis de la humanidad en su conjunto, como Kant– se halla o no conectada con el elemento vital que le da fuerza y debe constituir su despliegue histórico –es decir, si *cultura* y *vida* se hallan vinculadas, si hay *productividad*, *Geschichte*, en sentido pleno–. En cualquier caso, al margen de sus diferentes intenciones, Kant y Nietzsche coinciden en que hay que buscar un adecuado *Standpunkt* desde el que contemplar la historia para valorarla, que no podrá nunca ser (kantianamente hablando, se entiende) uno empírico, fenoménico, sino que habrá de ser nouménico. Y como no podemos tener un conocimiento directo de semejante ámbito, habrá que remitirse a *signos* que indiquen el modo en que lo racional-nouménico (o la “vida”, en el caso de Nietzsche) se “presenta” en lo histórico. En Kant lo buscado será una *Begebenheit*, un acontecimiento en el que, en cuanto signo, se revele «la índole y la capacidad de ésta [la especie humana] para ser *causa* de un progreso hacia lo mejor, así como (puesto que dicho progreso debe ser obra de un ser dotado de libertad) la *autora* del mismo»¹⁴⁵. Para Kant es imprescindible que la *Begebenheit* muestre esa autoría de la especie humana, puesto que sólo puede establecerse semejante “historia a priori”, semejante tendencia de lo histórico, «cuando es el propio adivino quien *causa* y prepara los acontecimientos que presagia»¹⁴⁶. Pero, en la medida en que la *Begebenheit* es signo de una capacidad humana que en la simple observación empírica, fenoménica, de la historia, no se advierte, dicho acontecimiento no ha de «ser considerado él mismo como causa del progreso, sino sólo como signo histórico [*Geschichtszeichen*] (*signum rememorativum, demonstrativum, prognostikon*)»¹⁴⁷ de la tendencia al bien del género humano, y en cuanto tal temporalmente indeterminado (*unbestimmt in Ansehung der Zeit*); lo cual permite unificar *en cierto sentido* pasado, presente y futuro para trazar una historia moral de la humanidad. La *Begebenheit* de “nuestro tiempo” –el de Kant– sería el sentimiento provocado por una revolución, la Revolución francesa, que lleva al espectador a una toma de partido «rayana con el entusiasmo», el cual, a pesar de ser un afecto, revela ideas morales en el observador. Éste no tiene ningún interés empírico en lo que ocurre,

¹⁴⁴ Es de notar, sin embargo, que a lo largo del texto hay uno de los habituales deslizamientos léxicos de Nietzsche, debido al cual *objetividad* y *justicia* parecen trastocar sus significados, de forma que la objetividad pasa a ser la visión “auténtica” de la historia, respaldada por la fuerza y el poder creador, mientras que la justicia queda reducida a la pretensión de veracidad desinteresada del “hombre moderno”. Sin embargo, mantener la coherencia del texto, y salvaguardar el término “justicia” con miras al posterior uso que Nietzsche hará de él, exigiría mantener los significados presentados anteriormente.

¹⁴⁵ Cf. KANT, I.; “Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor”, en *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, pág. 200.

¹⁴⁶ *Ibid.*, pág. 196.

¹⁴⁷ *Ibid.*, pág. 201.

y sin embargo simpatiza con la causa, que es la de la libertad y la razón. Es por tanto en el espectador de la representación (*Spiel*) histórica, y no en sus protagonistas (los revolucionarios franceses, en este caso, llevados a la utilización de la violencia para la consecución de sus fines, y así, contraviniendo la ley moral, sea cual sea su propósito), en quien cabe hallar esa tendencia a lo mejor, dado que lo ocurrido, llegue o no a buen puerto, «no se olvida jamás en la historia humana, pues ha revelado en la naturaleza humana una disposición y una capacidad meliorativa que político alguno hubiera podido argüir a partir del curso de las cosas acontecidas hasta entonces [...]»¹⁴⁸. El *entusiasmo* es, pues, esa *Begebenheit*, ese acontecimiento en que se revela la disposición moral humana, ligada a un desinterés empírico en los sucesos acaecidos; se puede señalar, así pues –ya que, de hecho, el entusiasmo sería la modalidad de lo *sublime* válida para lo histórico¹⁴⁹–, una proximidad clara entre lo histórico y lo estético; la historia es el espacio en que se han de articular, sin que haya determinación posible de los fenómenos mediante el concepto, las esferas de la naturaleza y la razón práctica.

Ahora bien, para Nietzsche lo fundamental no es juzgar si la humanidad progresa en un sentido moral, sino si lo hace en un sentido cultural, esto es, desde el punto de vista de la grandeza de sus producciones. La cuestión es si hay un movimiento histórico real o sólo variaciones de lo mismo. Para Kant todavía no aparece como pregunta el que haya o no historia; se mueve dentro de un marco en el que subjetividad e historia aparecen como dos *facta* incuestionables; sin embargo, ya en la época de Nietzsche el hecho de que las condiciones de posibilidad de la historia misma se vean amenazadas es algo que empieza a entereverse tras las optimistas disputas de las filosofías de la historia idealista, positivista y marxista. Lo histórico mismo es lo que aparece, así pues, como problema para Nietzsche. Por todo ello, la *Begebenheit* que Nietzsche busca no consiste en un acontecimiento que revele, como el entusiasmo kantiano, la moralidad del espectador, sino que va a ser un sentimiento, un afecto, que revele, por de pronto, la disposición y hasta la voluntad del hombre por salir de ese *impasse* en que se encuentra, esto es, que muestre *que el ser humano no puede conformarse con la reproducción histórica de lo mismo*. Y, ¿qué afecto es el que lleva al hombre a querer salir de ese estado, de la barbarie en que se encuentra? Nietzsche habla –y, no es casual, retomará el término en un momento clave del *Zaratustra*– del *Ekel* (*asco*, pero también *tedio*) que produce la propia época y que lleva a la necesidad imperiosa de salir de la misma. «Donde está en la base una conciencia más fina y fuerte, se instala también otro sentimiento [*eine andere Empfindung*]: el asco. El joven ha llegado así a estar sin hogar [*heimatlos*] y duda de todas las costumbres y conceptos» (*UB II 7, KSA 1*, pág. 299). Aquello que lleva, desde el interior de la barbarie nihilista, a la constancia de que nada puede seguir igual, es el sentimiento –destinado sin duda a los espíritus más elevados– del tedio que la propia época despierta. Tal vez tampoco sea descabellada otra referencia a Kant en este punto. Kant habla en la *Antropología en sentido pragmático* del *aburrimiento* (*Langeweile*), en estos términos: «El sentirse vivir, el deleitarse, no es, pues, otra cosa que sentirse continuamente impulsado a salir del estado presente (que, por ende, ha de ser un dolor otras tantas veces retornante). Por

¹⁴⁸ *Ibid.*, pág. 204.

¹⁴⁹ Ya retomaremos la temática de lo sublime, fundamental para hallar relaciones “subterráneas” entre Nietzsche y Kant. Digamos aquí, tan sólo, que el sentimiento de lo sublime se refiere, dentro del terreno estético, a aquel objeto que no es posible determinar (en esto coincide con lo bello), pero que «puede encontrarse en un objeto sin forma, en cuanto en él, u ocasionada por él, es representada *ilimitación* y pensada, sin embargo, una totalidad de la misma», por lo que «lo propiamente sublime no puede estar encerrado en forma sensible alguna, sino que se refiere tan sólo a ideas de la razón» (cf. KANT, I.; *Crítica del juicio*, § 23). Por eso es el sentimiento estético que cabe asociar a lo histórico, ligado a una razón humana que, en dicho ámbito, sólo puede revelarse *mediante signos*.

aquí se explica la opresiva, incluso la angustiada fatiga del aburrimiento para todos los que fijan su atención en su propio vivir y en el tiempo (los hombres cultivados). [...] El vacío de sensaciones percibido en uno mismo suscita horror (*horror vacui*) y como el presentimiento de una muerte lenta, que es tenida por más penosa que si el destino corta rápidamente el hilo de la vida»¹⁵⁰. A esto Nietzsche le da una determinación epocal y lo convierte en el sentimiento de una época agotada que requiere salir de sí misma. Más en la línea de Nietzsche se sitúa Heidegger cuando habla de «un aburrimiento profundo [*eine tiefe Langweile*]» que es «*Grundstimmung des gegenwärtigen Daseins*»¹⁵¹.

El sentimiento del asco revela una exigencia de lo nuevo, y constituye, en cierto modo, un signo “*rememorativum, demonstrativum, prognostikon*”, al enlazar pasado, presente y futuro en una secuencia –alternativa a la de los tres modos historiográficos– que revela el hastío del hombre moderno ante un mundo que ya no le satisface y su anhelo de salir de él. Sin embargo, ello no es aún suficiente, sino que es un mero (aunque importante) prelude; el momento del asco es aún el del *espectador*, no el *actor*. Pero éste finalmente ha de llegar, por lo que es necesaria, además, la aparición de ciertos individuos que suponen *hitos* en la historia –«*sólo fuertes personalidades pueden soportar la historia; las débiles son totalmente ahogadas por ella*» (UB II 5)–. Éstos son los “grandes hombres”, que han llevado sobre sí, en efecto, la tarea de hacer historia. Aquí podemos traer a mención a Hegel y el tratamiento que hace de los individuos –los *grandes* individuos– como medios a través de los cuales se realiza la idea en la historia, si bien de forma inconsciente: quieren un bien, algo objetivamente bueno, pero lo quieren de un modo subjetivo, limitado, desde el punto de vista de sus propios intereses y de la satisfacción de su egoísmo¹⁵². De hecho, las *pasiones* aparecen ante los ojos de Hegel como el verdadero motor de la historia; de ahí que el cometido del derecho (del Estado, en última instancia) sea unificar el interés privado con el fin general, y que Hegel diga asimismo –en consonancia con lo que vimos en el § 2– que «en la universalización de lo particular consiste la esencia de la educación del sujeto para la moralidad y el medio de dar validez a la moralidad»¹⁵³. En cualquier caso, los grandes individuos (a los que Hegel también se refiere como *héroes*) son «los que aprehenden este contenido universal superior y hacen de él su fin»¹⁵⁴; el contenido universal al que se refiere Hegel es algo muy similar a lo que Nietzsche describe como la tarea histórica de *afrentar el nihilismo*: «La conservación de un pueblo o Estado y la conservación de las esferas ordenadas de su vida es un momento esencial en el curso de la historia. Y la actividad de los individuos consiste en tomar parte en la obra común y ayudar a producirla en sus especies particulares; tal es la conservación de la vida moral. Pero el otro momento consiste en que el espíritu de un pueblo vea quebrantada su consistencia por haber llegado a su total desarrollo y agotamiento; es la prosecución de la historia universal, del espíritu universal. No aludimos aquí a la posición de los individuos, dentro del conjunto moral, ni a su conducta moral, ni a sus deberes, sino que tratamos sólo de la continuación, prosecución, autoelevación del espíritu a un concepto superior de sí mismo. Pero ésta se halla enlazada con una decadencia, con una

¹⁵⁰ KANT, I.; *Antropología en sentido pragmático*, págs. 159-160.

¹⁵¹ HEIDEGGER, M.; *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, §§ 37 ss.

¹⁵² Cf. HEGEL, G. W. F.; *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Introducción general, págs. 79 ss. Se podrían citar también textos del propio Nietzsche acerca del *egoísmo* como virtud que acerca al hombre a su perfección –y, con ella, a la perfección de la especie–, como Z, “*Von der schenkenden Tugend*”, 1), donde distingue el «sano y sagrado» egoísmo del egoísmo «que quiere siempre robar, este egoísmo de los enfermos».

¹⁵³ Cf. HEGEL, G. W. F.; op. cit., pág. 89.

¹⁵⁴ *Ibid.*, pág. 91.

disolución, destrucción de la realidad precedente, que su concepto se había formado»¹⁵⁵. De ahí que añada que semejante «estado del mundo no es todavía conocido; el fin es producirlo. Este es el fin de los hombres históricos, y en ello encuentran su satisfacción»¹⁵⁶.

La reflexión de Hegel acerca del papel del individuo en la historia concluye con la afirmación de que éste, empero, no es un simple medio de la idea, sino que se trata de un fin en sí mismo, puesto que participa de los fines que ayuda a producir y lo hace, además, como agente *libre*¹⁵⁷. Pero, en cualquier caso, el “gran hombre” de Hegel es una figura inconsciente a través de la cual se revela el espíritu en la historia; es, desde el punto de vista de su ontología, que es una filosofía de la historia, un eslabón necesario entre la idea y su realización material. Así, podría decirse que Hegel retoma el papel que Kant, y después Schopenhauer, otorgan al genio, pero no ya solamente del modo temporalmente neutro en que ellos lo consideraron, como un vehículo entre la razón (nouménica) y la naturaleza (fenoménica), sino incidiendo además en el modo histórico en que la primera se abre paso en la segunda. Nietzsche no es ajeno a esta impronta dejada en la reflexión acerca del “genio-gran hombre” por Hegel y la filosofía de la historia de su tiempo, evidentemente, y la asume hasta cierto punto como propia, aunque eso sí, eliminando toda implicación de *necesidad histórica* en la tarea del genio –que, de hecho, será una figura, por su propia naturaleza, siempre atacada y en trance de desaparecer–. En el caso de Nietzsche, naturaleza (lo que para Hegel es lo *en sí*) e historia (que sería el movimiento hacia el *para sí*) serán esencialmente lo mismo, y no dos ámbitos netamente diferenciados: la historia constituiría, cabe decir, el fracaso de la naturaleza en el que de continuo se renueva su “intención” de crecer, de superarse; un juego en el cual el «hombre redentor» hace el papel de «puente» entre ambas (*UB* III 5, *KSA* 1, pág. 383)¹⁵⁸, pero siempre –por el propio carácter *natural* del proceso– de un modo *inconsciente*. Nietzsche parece tener aquí presentes las palabras de Hegel, cuando éste dice de las especies animales que «la variación es en ellas un círculo, una repetición de lo mismo. Todo se mueve en círculos y sólo en un círculo, en algo individual, hay variación. La vida que surge de la muerte, en la naturaleza, es otra individual; y si se considera la especie como lo sustancial en este cambio, la muerte del individuo es una recaída de la especie en la individualidad. La conservación de la especie no es más que la uniforme repetición de la misma manera de existencia. Otra cosa sucede empero con la forma espiritual. La variación no tiene lugar aquí meramente en la superficie, sino en el concepto»¹⁵⁹. En cierto modo es como si partiera de una serie de premisas comunes, para llegar mediante ellas a una conclusión diferente. Presenta una alternativa al problema de lo histórico, como veremos en el párrafo siguiente. En efecto, el “eterno retorno” de Hegel es característico de lo natural, de lo que en el juego de las variaciones de lo real permanece siempre igual a sí mismo, de lo que se reintegra en la totalidad una

¹⁵⁵ Ídem.

¹⁵⁶ *Ibid.*, pág. 92.

¹⁵⁷ *Ibid.*, pág. 98.

¹⁵⁸ Cabe preguntarse si en la época del nihilismo consumado la aparición de nuevos de estos “grandes hombres” es aún posible, y si no es más bien un nuevo tipo de hombre el que tiene que nacer para que pueda haber nueva historia. «Lo grande en el hombre es que es un puente y no una meta [*Zweck*]; lo que se puede amar en él es que es un tránsito y un ocaso [*ein Übergang und ein Untergang*]; ya explicaremos esto más adelante» (*Z, Vorrede*, 4). Por eso Nietzsche está a la espera de *signos* de la llegada de un *nuevo hombre*, como muestra el final del *Zarathustra*. Este nuevo hombre, claro está, no es otro que el superhombre, el hombre con el que vuelve a comenzar la historia. (Aunque no demuestra, por sí solo, la inagotabilidad de lo real, tema del que nos ocuparemos en la Sección segunda, y que tiene como telón de fondo la cuestión del eterno retorno. El superhombre es el hombre cuya naturaleza está esencialmente ligada a la experiencia del retorno y sus implicaciones.)

¹⁵⁹ Cf. HEGEL, G. W. F.; op. cit., pág. 130.

vez cumplido su servicio a ella... pero ésta es la determinación fundamental que Nietzsche va a dar a lo histórico, al entender la historia como una sucesión de formas (siempre *nuevas*, eso sí: no una “uniforme repetición”, sino “variación en el concepto”, al modo en que Hegel caracteriza lo histórico frente a lo natural) que son creadas y destruidas, como expresión de la vida. En la historia el individuo aparece como lo que se destaca frente a la especie y mide su pulso, su capacidad de crear multiplicidad, y no simplemente de reproducir lo igual. La producción de *diferencias*, y no el *progreso* (que sería la acumulación y ordenación de tales diferencias, de tales “variaciones en el concepto”, y por tanto, un proceso en el que la memoria y la autoconciencia históricas juegan un papel imprescindible), será lo esencial en el esquema nietzscheano¹⁶⁰. En este juego de variaciones y diferencias que conducen siempre de vuelta a *lo mismo* –que no es nunca *lo igual*, como veremos–, en el *barroquismo* de Nietzsche, se prefigura la idea del eterno retorno, de la que nos haremos cargo en la Sección segunda.

El hecho de que aclaremos esto no quiere decir todavía, sin embargo, que hayamos precisado muy bien el concepto de “lo nuevo” que estamos usando desde el comienzo de este trabajo, y que se tiene que tener en cuenta en todo momento para comprender en rigor el de lo ahistórico, estructuralmente ligado a él. Lo nuevo, señal de la *dínamis* de una cultura, es para Nietzsche una categoría antropológico-cultural fundamental que hallará su fundamento y su sentido último en el carácter ontológico de la vida como *Selbstüberwindung*. Tal categoría (y seguimos empleando aquí una terminología kantiana) hace referencia al juego de la *imaginación* cultural que libera elementos materiales para darles nuevas formas, en las que se revelan ideas estéticas, a las que Nietzsche da una importancia extraestética¹⁶¹, puesto que indican las más altas posibilidades del hombre –es su realización, de hecho, lo que dará paso finalmente al pensamiento “político” nietzscheano, del que nos haremos cargo en la Sección tercera–. Lo que se juega con este concepto, íntimamente ligado al de *intempestividad*, es el espacio dentro del cual puede haber una cultura y una libertad genuinas¹⁶².

Antonia Ulrich hace un interesante análisis de este concepto fundamental para Nietzsche. Aunque dicho análisis nos lleva al *Zarathustra*, es interesante mencionarlo aquí, sobre todo porque lo que dice es también interesante para la comprensión de la

¹⁶⁰ Recogemos un texto que da testimonio de esto y de lo dicho un poco más atrás: «¿Cómo recibe la vida del individuo el máximo valor, la significación más profunda? ¿Cómo se ve menos desperdiciada? Ciertamente sólo viviendo en beneficio de los ejemplares más excepcionales y valiosos, y no en beneficio de la mayoría, esto es, de los ejemplares menos valiosos, individualmente tomados. Y precisamente esta convicción debiera ser sembrada y cultivada en el hombre joven: que él mismo se comprenda igualmente como una obra fallida de la naturaleza, pero al mismo tiempo como un testimonio de los más grandes y maravillosos propósitos de esta artista; la cosa le salió mal, debe él decirse, mas quiero honrar su gran propósito poniéndome a su servicio, para que alguna vez le salga mejor. Con esta intención se introduce el joven en el círculo de la *cultura*; pues ésta es hija del conocimiento de sí mismo, y de su propia insuficiencia, de cada individuo» (UB III 6, KSA I, págs. 384-385).

¹⁶¹ Pues son una indicación de lo que la razón puede producir libremente, más allá de las meras respuestas instrumentales a necesidades materiales: muestra así su posibilidad de realizar sus propios fines en lo sensible, frente a la imperiosidad de lo inmediato, pragmático... lo cual guarda una estrecha relación, como veremos, con la posterior concepción de la *verdad* en Nietzsche.

¹⁶² «Todo el despliegue e importancia del concepto de *intempestividad* se puede comprender así como el intento –desde un plano crítico-histórico– por reflexionar de manera insólita sobre los contenidos de un sistema cultural desarrollado al hilo de los avances de una modernidad repleta de *contradicciones*, que, a su vez, se *engaña* por medio de sus *éxitos* y de los avances triunfantes por las fuerzas productivas ligadas al uso de la racionalidad técnica. Una cultura, pues, “desgarrada”, *carente de estilo*, escindida entre una existencia fáctica, “objetiva” –sometida a una legalidad externa y únicamente susceptible de ser pasivamente aceptada– y una existencia subjetiva, pero “libre” en un sentido meramente privado». Cf. CANO, G.; *Como un ángel frío. Nietzsche y el cuidado de la libertad*, pág. 67.

segunda *Intempestiva*. Señala Ulrich que Nietzsche establece una importante distinción, en el *Zarathustra*, entre lo “nuevo” y lo “viejo” –incluso dentro de las producciones aparentemente nuevas por ser recientes–, que guardan una relación con la doctrina del eterno retorno¹⁶³. Nietzsche concibiría la *novedad* de múltiples formas, quedando reflejadas en el *Zarathustra* sus ideas al respecto; una idea central de esa obra sería el conflicto entre el carácter destructivo de lo innovador y las convenciones sociales. En primer lugar, y en un principio estrechamente ligado a la temática estética, lo nuevo sería una forma de volver a presentar viejos elementos mitológicos griegos y religiosos cristianos¹⁶⁴, así como elementos más modernos (llegando en ocasiones a *parodiar* lo que en el siglo XIX se tiene por nuevo). Posteriormente, aparecerá como doctrina fundamental de Nietzsche en torno a la calidad de lo nuevo el mencionado papel esencialmente destructor que debe tener de todo lo viejo, y por tanto *creador*. Lo nuevo tiene un papel social, ligado a la disolución de toda identidad y a su reconstrucción bajo diferentes principios y jerarquías¹⁶⁵. Los rasgos que definen lo nuevo serían, ante todo –señala Ulrich–, su carácter *autónomo* y de *acontecer* [*ereignishaff*], lo cual nos remite una vez más a la comparación con la *Begebenheit* kantiana. Y, por último, lo nuevo aparecerá, ya en la filosofía madura de Nietzsche, como repetición del comienzo, un sentido ligado a una completa renovación del espíritu, como refleja el texto del *Zarathustra* “*Von den drei Verwandlungen*”; en todo ello se observa una exigencia de emancipación, libertad e independencia, y finalmente de afirmación de la existencia, una búsqueda de los medios materiales que nos permitan afirmarla. El ser “nuevo” o “viejo”, por tanto, no depende de la *actualidad* de las producciones (hay que recordar el carácter intempestivo, *inactual*, en contra de tendencias y modas, bajo el cual se reconoce Nietzsche), sino de un carácter que éstas tienen o no, y que las acompaña a lo largo de la historia señalando la potencia liberadora que albergan. Así, *lo viejo puede ser nuevo y lo nuevo viejo*, en función de ese carácter: «*Neue ist eine andere Haltung, Perspektive oder ein anderes Gefühl dem Alter gegenüber bzw. die Affirmation oder Erlösung des Alten. [...] Novität besteht also in der Bejahung von etwas Altem bzw. in der neuen Perspektive auf etwas Vergangenes oder im modifizierten Habitus etwas Gewesenem gegenüber. Das Neue setzt sich daher aus Altem und Neuem zusammen. Die veränderte Haltung kann ebenso eine andere Emotion sein. Das Neue kann beispielsweise im Gefühl der Liebe dem eigenen Selbst gegenüber bestehen*»¹⁶⁶. Esa nueva “perspectiva” o “sentimiento” que propicia lo nuevo es, precisamente, la medida de su “novedad”; es el hecho de que despierte el interés, el juego de las ideas estéticas que da la medida de la actividad de una cultura, de su productividad... Productividad de cultura misma, y no de simples

¹⁶³ «*In Nietzsches Schriften spielt der Topos des Neuen eine wesentliche Rolle. Indes nimmt er eine ambivalente Haltung zum Neuen ein. Er greift in seinen Texten sowohl die temporale und genealogische als auch die qualitative und modale Bedeutung der Neuheit auf. Gleichzeitig spielt er mit der Relationalität des Neuen, da er –vor allem in Also sprach Zarathustra– das Neue mit dem Alten überblendet. Ebenfalls rekurriert er auf Innovationsvorstellungen und Neuerungszwänge in der westlichen Ideengeschichte sowie auf Zwangsläufigkeit, Möglichkeit und Unmöglichkeit radikaler Neuerung. Indessen nimmt er sowohl skeptisch auch enthusiastische Positionen gegenüber Novitäten ein. Er wiederholt Züge der Debatte um das Neue und ermöglicht durch die Situierung in einem neuen Kontext einen anderen Blick auf diese Aspekte. Also sprach Zarathustra ist darüber hinaus als Überspitzung der Hoffnungen, die in das Neue gesetzt werden, lesbar*». Cf. ULRICH, A.; “*Nietzsches Konzeption des Neuen (Ein Blick auf Also sprach Zarathustra)*”, en VV. AA.; *Kant und Nietzsche im Widerstreit*, págs. 243-244. Lo que aquí dice Ulrich puede, como ha quedado sugerido, aplicarse a la obra en general de Nietzsche, y en particular a la segunda *Intempestiva*, aunque ciertamente esté de un modo patente en el *Zarathustra*.

¹⁶⁴ *Ibid.*, pág. 245.

¹⁶⁵ *Ibid.*, pág. 247.

¹⁶⁶ *Ibid.*, pág. 250.

elementos materiales útiles o que adornan. Es el signo de la vida de una cultura, de su potencialidad histórica¹⁶⁷.

Por otra parte, no podemos ignorar la procedencia de este concepto si no queremos regresar a ciertos malentendidos. Pues aunque el concepto de “lo nuevo” llegue a ser un imperativo cultural sólo en la modernidad tardía –de la mano, por tanto, de la conciencia histórica–, lo cierto es que cabe encontrarlo en otras épocas muy anteriores, si bien de un modo menos central¹⁶⁸. Adorno hace un minucioso análisis de este tema en su *Teoría estética*, mostrando, además, cómo lo estético –de donde este concepto procede– salta fuera de los límites de lo “meramente artístico” para ser signo de los movimientos espirituales profundos de una época. Allí dice que «la categoría de lo nuevo es central desde mediados del siglo XIX, desde el alto capitalismo, si bien en correspondencia con la pregunta de si ya existía algo nuevo»¹⁶⁹. Y, enseguida, reconoce el carácter sumamente problemático de tal categoría, la dificultad de fijarla: «El carácter abstracto de lo nuevo es necesario; se conoce lo nuevo tan poco como el terrible misterio del pozo de Poe. En la abstracción de lo nuevo se encapsula algo decisivo por cuanto respecta al contenido. [...] Lo nuevo es una mancha ciega, vacía como el perfecto *esto de aquí*. [...] La autoridad de lo nuevo es la autoridad de lo históricamente ineludible. Por tanto, lo nuevo implica objetivamente la crítica del individuo, que es su vehículo: en lo nuevo se ata estéticamente el nudo de individuo y sociedad»¹⁷⁰. En lo nuevo, en efecto, se efectúa una crítica de lo dado –siendo incluso el anuncio de su final– y una promesa de libertad, de lo que todavía es posible aun dentro de unas condiciones dadas: «Desde el punto de vista estético, la novedad es algo que ha llegado a ser, la marca de los bienes de consumo apropiada por el arte mediante la cuál éstos se distinguen de la oferta siempre igual y estimulan (obedeciendo así a la necesidad de aprovechamiento del capital) a lo que pierde importancia si no se expande, si no ofrece

¹⁶⁷ Hay que insistir en ello: no todo lo “reciente” es “nuevo”. Como dice Heidegger, «a consecuencia de lo anterior [recordemos la diferencia que ya vimos (n 133) entre la atención a *lo esencial* y la “pedante erudición de la conciencia histórica”, que sería en última instancia la forma teórica de atención a lo “necesario”, entendido aquí como el mantenimiento de las condiciones materiales e intelectuales del presente], todo es tasado atendiendo a su novedad o antigüedad. De una manera general, pues, para el ilimitado calcular histórico vale como “nuevo”, no sólo lo hasta el presente desconocido e inaudito, sino todo cuanto prolonga y favorece el presente en curso. Vale como antiguo todo cuanto carece de utilidad respecto al fomento del progreso» (cf. HEIDEGGER, M.; *Conceptos fundamentales*, pág. 33). Heidegger insiste en que la atención a *lo inicial* de la historia –que no es sólo el “comienzo”, lo “más antiguo”, sino aquello que sostiene la posibilidad misma de lo histórico, y que por tanto «no se deja computar en el cálculo mediante los rótulos de “nuevo” y “antiguo”» (idem)–, aquello “digno de ser pensado” –que en el lenguaje de Nietzsche no es otra cosa que *lo ahistórico*, lo reconozca Heidegger o no como tal–, que sólo a partir de lo griego puede rastrearse, no puede depender de la simple formación humanística. Nietzsche, que como es sabido también mira a Grecia en busca de una indicación para las aporías historicistas del presente (señal de su pensamiento *intempestivo*), ya había diferenciado claramente la formación humanística de la mera formación erudita, como conceptos casi antitéticos (*BA II, KSA 1*, pág. 689). Sobre ello volveremos en el próximo parágrafo.

¹⁶⁸ Aunque lo “nuevo” es tematizado de forma explícita y convertido en un problema central en la modernidad tardía, el caso es que fue importante siempre. «Aunque en otras civilizaciones y en otras historiografías se le pueden encontrar equivalentes, la dupla antiguo/moderno está vinculada a la historia con Occidente. Del siglo V al XIX, marca una oposición cultural que a fines de la Edad Media y en los tiempos del iluminismo salta al primer plano de la escena intelectual. A mediados del siglo XIX se transforma con la aparición del concepto de “modernidad”, reacción ambigua de la cultura contra la agresión del mundo industrial» (cf. LE GOFF, J.; *Pensar la historia*, pág. 147). En épocas pasadas este concepto no resultaba tan problemático, precisamente por no haber conciencia epigonal; ésta permite hacerlo explícito, pero siempre como la acuciante cuestión de “¿en qué momento de la historia nos hallamos?” La modernidad tardía repara en él, precisamente, por verlo amenazado.

¹⁶⁹ Cf. ADORNO, Th. W.; *Teoría estética*, pág. 34.

¹⁷⁰ *Ibid.*, pág. 35.

(en el lenguaje de la circulación) algo nuevo. Lo nuevo es el signo estético de la reproducción ampliada, incluso con sus promesas de plenitud. [...] El arte sólo va más allá del mercado (que le es heterónimo) añadiendo su autonomía a la *imaginerie* del mercado»¹⁷¹. Y es que lo nuevo es, en lenguaje hegeliano, la negación determinada de lo que hay, pura negatividad que expone las insuficiencias y contradicciones del espíritu en un momento dado, preludiando una verdad que está por llegar y recordando a lo dado la proximidad de su ocaso, de su fin. «Lo nuevo es hermano de la muerte. [...] La modernidad es abstracta en virtud de su relación con lo anterior; irreconciliable con el encantamiento, no puede decir lo que aún no ha sido, empero tiene que quererlo contra la infamia de lo siempre igual. [...] la modernidad es un mito dirigido contra sí mismo; su atemporalidad se convierte en la catástrofe del instante que rompe la continuidad temporal»¹⁷². Es “moderna”, por tanto, toda época que haya sido productiva –se preciara de ello o no–, a lo largo de la historia, y para ello resulta fundamental no tener conciencia de serlo y, además, no pretender que las propias producciones sean duraderas, eternas: «El concepto de duración tiene algo de arcaísmo egipcio, míticamente desvalido; los períodos productivos parecen no pensar en la idea de duración»¹⁷³. En lo nuevo se liberan, en efecto, los elementos del mundo para una nueva configuración¹⁷⁴, en la que se anuncian las nuevas posibilidades que el mundo aún ofrece al hombre (y, con ellas, un indicio de su libertad). Esto permite renovar su experiencia gastada, anquilosada, de las cosas, producir nuevos inicios¹⁷⁵. Adorno incluso pone el ejemplo, que recuerda aún más a Nietzsche, del niño que experimenta con nuevas posibilidades, de forma inocente. «La experiencia ya no da más de sí; no hay experiencia, ni siquiera la sustraída inmediatamente al comercio, que no haya sido corroída. [...] La relación con lo nuevo tiene su modelo en el niño que busca en el piano un acorde nunca escuchado, intacto. Pero el acorde ya existía; las posibilidades de combinación son limitadas; propiamente, todo está ya en el teclado. Lo nuevo es el anhelo de lo nuevo, pero apenas lo nuevo mismo: de esto adolece todo lo nuevo»¹⁷⁶.

Todo lo anterior revela que, aunque Nietzsche extraiga del ámbito estético la categoría, fundamental para él, de “novedad”, así como otras –al igual que luego tomará numerosos conceptos de la biología, dando lugar a otros tantos malentendidos–, lo hace

¹⁷¹ *Ibid.*, pág. 36.

¹⁷² *Ibid.*, págs. 36-38.

¹⁷³ *Ibid.*, pág. 45. Cuando lo hacen suelen traicionarse a sí mismos, terminando por ser su propia *parodia*. A eso apunta la “enfermedad histórica” de la segunda *Intempestiva*; en el fondo, otra forma de manifestarse la *decadencia*, la falta de vitalidad.

¹⁷⁴ «Lo nuevo no es una categoría subjetiva, sino que lo impone la cosa, que de otra manera no puede llegar a sí misma y librarse de la heteronomía». *Ibid.*, pág. 37.

¹⁷⁵ «Lo nuevo, en que entra también lo raro y lo que se mantiene oculto, aviva la *atención*. Pues es una adquisición; la representación sensible gana, por tanto, con ello más intensidad. Lo *cotidiano* o *habitual* la apaga. [...] La *monotonía* (completa uniformidad de las sensaciones) acarrea, finalmente, su *atonía* (agostamiento de la atención al propio *estado*) y la sensación se debilita» (cf. KANT, I.; *Antropología en sentido pragmático*, págs. 65-66). Recordemos que lo que en esta obra trata Kant como observaciones de psicología individual, en Nietzsche tiene ya el alcance de determinaciones sociohistóricas propias de una *ontología de la cultura*.

¹⁷⁶ Cf. ADORNO, Th.W.; *op. cit.*, pág. 50. Una diferencia fundamental entre Adorno y Nietzsche, en este punto, es que para este último lo nuevo –que comparte los rasgos anteriormente citados– sí es algo ontológicamente nuevo, en lo que se revelan las inagotables posibilidades *del mundo* a la hora de producir nuevas formas. Nietzsche considera que siempre hay posibilidades nuevas por descubrir. En tanto el arte es una medida fundamental de la productividad de una cultura, Nietzsche se opone a la célebre tesis hegeliana de la “muerte del arte” (vid. Sección segunda). Por otro lado, en cuanto a la indeterminación en que deja el arte a lo nuevo, frente a lo dado de lo que sería negación, hablaremos más adelante (vid. Sección tercera) del intento de Nietzsche de dotar a lo nuevo de determinación y positividad, en el ámbito *político*, que debería dar cumplimiento a las promesas del *estético*.

para *desterritorializarlas* y emplearlas bajo otro signo¹⁷⁷. Así, por ejemplo, como luego veremos con detalle, “Dioniso” es en su inicio un concepto puramente estético que pasa inmediatamente a hacer referencia a “otro tipo de racionalidad” para, por último, terminar cargado de implicaciones ontológicas. De ahí que la posición de Nietzsche frente a la historia –y, por tanto, el problema de lo nuevo– no se deba entender demasiado rápido ni a la ligera; la relación entre *Geschichte* (la producción de nuevas figuras históricas) e *Historie* (la reflexión en torno a nuestra propia historicidad) es en él bastante compleja, y no se puede encajar sin violentarla en los esquemas del “voluntarismo histórico”, como veremos en el siguiente párrafo.

Retomando el análisis del concepto de “ahistórico”, para terminar ya este párrafo, podemos decir que un problema fundamental que no se puede separar de las consideraciones anteriores es, precisamente, que *la producción de lo nuevo*, en Nietzsche, *no puede ir ligada a una autoconciencia histórica* que permita planificarla. (Será precisamente cuando baraje esa posibilidad, en su obra tardía, cuando su pensamiento se enfrente a su propio límite, como veremos al final de este trabajo.) Podríamos plantear el problema de la siguiente forma: lo ahistórico, que es condición de posibilidad de la producción de la historia misma –de la salud de la cultura, por tanto–, va íntimamente ligado, como hemos visto, al olvido y a la inconsciencia. *No hay un sujeto cultural*, la cultura es un sistema inconsciente sin memoria ni identidad (*UB II 5*)¹⁷⁸. Ahora bien, aquí surge una importante dificultad, porque toda cultura, considerada desde un punto de vista puramente descriptivo, fenomenológico, tiene evidentemente una identidad que la diferencia de las demás (creando relaciones de oposición con todo *lo otro* de sí), y la tiene precisamente merced a su memoria histórica, a lo histórico. Pero tal y como Nietzsche expone este concepto, el de lo histórico, sobre todo en su forma extrema de historicismo, es precisamente lo que debilita la identidad, amenazando por ello mismo la productividad cultural. La situación del nihilismo, tal y como la hemos venido describiendo hasta ahora, mostraba una desorganización de las fuerzas productivas de la cultura por la cual éstas no se desarrollan en la misma dirección. Lo que falta, precisamente, es *estilo*, unidad de las producciones –nuestro tiempo está marcado por la “*Stillosigkeit*” (*UB I 1*)–. El estilo proporciona identidad a una cultura, revela lo que ésta es frente a otras. La barbarie consiste precisamente en la pérdida de estilo, en la disgregación, que acompaña al

¹⁷⁷ Una vez más, ¿propone Nietzsche remontar todos los valores hacia lo biológico, hacia la liberación salvaje de los instintos? ¿Defiende así una nueva ideología naturalista? Según Lebrun, no: la “vida” no sería ningún concepto unívoco para él, cuyas características pudiéramos dar por supuestas, sino un artefacto interpretativo desde el cual piensa los conceptos culturales y la legitimidad de su génesis, desde donde se remite a su semiótica original, constituyendo un método filológico-genealógico. Cf. LEBRUN, G.; *L'envers de la dialectique. Hegel à la lumière de Nietzsche*, pág. 140.

¹⁷⁸ Puede parecer una lectura forzada de este capítulo, pero en él se lleva a cabo, en efecto, un esbozo de *deconstrucción* de la subjetividad cultural (tildada de “máscara”) que, si bien parece referirse en exclusiva a la –decadente– cultura moderna, terminará por hacerse, como es bien sabido, extensivo a toda cultura histórica. «Quien en un instante pretende comprender, calcular, aprehender, cuando debería, en una prolongada conmoción, atenerse a lo incomprensible como algo sublime, puede ser llamado razonable, pero sólo en el sentido en que Schiller habla del entendimiento de los razonables: no ve lo que hasta un niño ve, no oye lo que hasta un niño oye; y esas cosas son precisamente las más importantes. Puesto que no las comprende, su entendimiento es más infantil que el del niño y más simple que la simplicidad –a pesar de las muchas astutas arrugas de su apergaminado rostro y de la virtuosa habilidad de sus dedos para desenmarañar lo enmarañado» (*UB II 5, KSA 1*, pág. 280). Los grandes hombres, los *genios*, podrían parecer la excepción a esto, podrían ser los únicos con una verdadera “conciencia histórica”, pero no: son *instrumentos inconscientes* de la historia –en última instancia, de la *naturaleza* que les da su don–.

hombre ilustrado que reflexiona sobre su propio pasado, volviendo a él una y otra vez, y relativizando su propia cultura.

El modo de vivir y de pensar ahistórico debería restablecer el estilo, por tanto, y con él la identidad. Pero, ¿qué identidad? ¿No negábamos tal concepto? La identidad de la que habla Nietzsche en relación al estilo es únicamente la que va ligada al olvido, a la dimensión inconsciente. Una vez más, frente a la modernidad (y especialmente contra Hegel), Nietzsche considera que la unidad de una cultura, y con ella su salud, no depende de la memoria, sino del olvido; sólo lo ahistórico proporciona unidad, identidad y sentido; pero lo hace como *ficción*, disfrazando la realidad. Toda identidad es una máscara, un *pseudós*. Lo ahistórico, por tanto, es garantía de identidad y salud, pero sólo se puede llegar a ella a través de la falsedad¹⁷⁹. Lo ahistórico tiene una forma específica de memoria, que es la *memoria mítica*, la cual repite incesantemente los supuestos orígenes que delimitan la *Weltanschauung* de un pueblo y son el anclaje del hombre a la naturaleza. La identidad, así pues, se construye (y ello continuamente), es algo *artístico*; un resultado del estilo, de la unidad productiva de una cultura, de un «*Compositionsmoment*» (*UB II 6, KSA 1*, pág. 290). Las culturas tejen en torno a sí, para protegerse, una falsa identidad, que en la segunda *Intempestiva* –no sin que ello requiera de alguna justificación– podríamos hallar bajo el concepto, que aún no habíamos abordado, de lo “suprahistórico”. Es cierto que dicho concepto, que aparece citado pocas veces, lo hace además con una cierta oscilación, con ambigüedad; y, de hecho, podríamos decir que Nietzsche mienta con él cosas diversas. Por un lado, hay alguna aparición del término en la que no está muy clara su diferencia respecto de lo ahistórico; parece contraponerse, simplemente, a lo histórico, como perspectiva desde la cual juzgar lo histórico mismo. «Si alguno estuviera en la situación de husmear y respirar, en un número suficiente de casos, esta atmósfera ahistórica, en la que todo gran acontecimiento histórico se ha originado, entonces podría tal vez, en cuanto ser cognoscente, elevarse a un punto de vista *suprahistórico*» (*UB II 1, KSA 1*, pág. 254). En ese sentido iría ligado a lo que dijimos anteriormente cuando relacionábamos la *Begebenheit* kantiana con lo ahistórico. Pero, por otro lado, Nietzsche lo emplea también contraponiéndolo a lo ahistórico, en cuanto lo suprahistórico constituye una “fuerza eternizadora”. En este sentido es presentado como el concepto que englobaría los ámbitos culturales fundamentales que unifican la cultura y aspiran a crear productos duraderos. «Con la expresión “lo ahistórico” designo el arte y la fuerza de poder *olvidar* y encerrarse en un *horizonte* limitado; llamo “suprahistórico” a los poderes que apartan la mirada del devenir y la dirigen a aquello que da a la existencia el carácter de lo eterno y siempre igual a sí mismo, es decir, al *arte* y a la *religión*» (*UB II 10, KSA 1*, pág. 330). Es por ello que podemos asociarlo a la falsa conciencia anteriormente descrita. Lo suprahistórico es, en efecto, el auténtico *creador de identidad*.

Aunque la valoración que Nietzsche hace de lo suprahistórico en esta obra –de hecho, en toda esta época, con diferentes nombres– no es negativa, llegará a serlo, como es sabido. Las fuerzas eternizadoras son todas ellas formas de *metafísica*, que extraen elementos de la historicidad que los produce y les da sentido para elevarlos a la altura de esencias con una entidad preeminente sobre lo temporal, devenido. El camino que seguirá su pensamiento (camino del que hablaremos por extenso en la próxima Sección, y que termina conduciéndole a la idea del eterno retorno) será la destrucción de todas las formas de lo suprahistórico, para señalar la ausencia de toda identidad en el origen. Pero, en este momento, cabe decir que la identidad descansa sobre lo ahistórico, en

¹⁷⁹ Esto estará mucho más claro en el Nietzsche tardío, pero ya se deja entrever. Frente a la *voluntad de verdad* reclama su derecho una voluntad de vivir que luego será la *voluntad de poder*. A la primera corresponde la “objetividad” de *UB II*, mientras que la “justicia” es el correlato de la segunda.

última instancia, pues *lo suprahistórico es un producto de lo ahistórico*, del anhelo de no vivir históricamente (*historisch*), y ello creando ficciones¹⁸⁰; una identidad, por lo tanto, que es constitutivamente falsa, y que se mantiene gracias al olvido activo de lo que le ocurre.

De hecho, la identidad es algo que se ha perdido para cuando se piensa en ella; las culturas reflexivas ya no pueden tener identidad, y ése es el estigma de la cultura contemporánea, de la conciencia historicista que Nietzsche describe y que, como analizan Adorno y Horkheimer, sustituye la identidad perdida por mitos teleológicos, por la identidad *recuperada* al final de la historia¹⁸¹. Así pues, lo que Nietzsche toma en consideración, al partir de lo ahistórico, no es un concepto fuertemente identitario, “tribal”, de la cultura, sino todo lo contrario. Más bien constituye la *naturaleza*, el atisbo de lo “pre-cultural”, donde únicamente radica la completa desidentificación, y por tanto, el acceso a una *dimensión universal* del hombre –siempre que por tal naturaleza, una vez más, no pensemos en la mera biología, sino en el ámbito trascendental del que manan las fuentes mismas de su historicidad–. El *niño*, figura que Nietzsche emplea de modo recurrente, es ese hombre presocializado, universal aún, que puede llegar a serlo todo. Representa lo “auténtico” del ser humano, allí donde se borran identidades que son meros constructos, y puede aparecer esa *dúnamis* a la que nos hemos referido. Nietzsche hace referencia a un (intempestivo) «instinto de juventud» que implica un «instinto de naturaleza» (*UB II 10, KSA 1*, pág. 326). Frente al principio de identidad e individuación encarnado en la figura de Apolo, las referencias a la naturaleza o al “niño” implican siempre en Nietzsche el sentido de lo dionisiaco, de la disolución y la pérdida de identidad en la que cifra toda esperanza de novedad y cambio de una cultura ya anquilosada. Tampoco el genio (o posteriormente el superhombre) es una figura en la que se reafirme la identidad, ni mucho menos la pertenencia a un pueblo o raza, sino que es, precisamente, quien salta por encima de semejantes determinaciones para reconocer esta dimensión fundamental de lo humano, en que se revela su potencia.

La historia –entendida al modo nietzscheano, esto es, como el despliegue de las potencias de la cultura que expresan el carácter creador del ser humano–, por tanto, ocurre, *acontece* (al menos, cuando existen las condiciones para que se dé ese despliegue, condiciones cuya ausencia es la determinación fundamental del nihilismo consumado, la principal amenaza para la esencia del hombre). No es un proceso teleológico ni que pueda ser planificado por un sujeto –en toda teleología, en toda filosofía de la historia, encuentra Nietzsche «una teología encubierta», por lo que «en este sentido vivimos todavía en la Edad Media» (*UB II 8*)–¹⁸². Nada puede progresar sin

¹⁸⁰ Ya habíamos dicho que lo ahistórico es, en términos kantianos, el equivalente a la razón, a la facultad del ánimo que totaliza los fenómenos, bien que de un modo *regulativo*, esto es, intentando llevarlos a una unidad estructural en la que hallen su sentido. Lo suprahistórico sería *in nuce* la misma potencia que lo ahistórico, pero cuando se toma a sí misma, falsamente, de un modo *determinante*, o sea, cuando cree poder afirmar que las totalidades bajo las cuales pone la síntesis de los fenómenos culturales son algo que existe realmente. Resultan así, además, los ámbitos que la tradición metafísica ha hecho corresponder con los trascendentales del ser: *la verdad* (de la que se ocupa la ciencia), *la belleza* (el arte) y *el bien* (la moral; en última instancia, la religión). En la siguiente Sección seguiremos el desarrollo de la crítica nietzscheana de estas ideas.

¹⁸¹ Cf. ADORNO, Th. W., y HORKHEIMER, M.; *Dialéctica de la Ilustración*, pág. 89.

¹⁸² «La acción del fenómeno fundamental es la vida histórica tal y como fluye y refluye bajo mil formas complejas, bajo todos los disfraces posibles, libre y no libre, hablando tan pronto a través de la masa como a través de los individuos, unas veces en tono optimista y otras en tono pesimista, fundando y destruyendo estados, religiones y culturas, ora constituyendo un oscuro enigma ante sí misma, guiada más por confusos sentimientos transmitidos por la fantasía que por verdaderas reflexiones; ora dirigida por la pura reflexión y mezclada, a su vez, con ciertos presentimientos de lo que sólo mucho más tarde habrá de ocurrir» (cf. BURCKHARDT, J.; *Reflexiones sobre la historia universal*, págs. 49-50). El maestro de

una cierta dosis de olvido. La memoria termina por encadenarnos a un pasado, próximo o lejano, que, convertido en modelo, en canon, inhibe toda creatividad. Ya vimos que para Nietzsche la aparición misma de la memoria (de lo histórico) supone que el hombre se ha vuelto *calculable* (GM II 2). El olvido, por el contrario, introduce la discontinuidad y, por tanto, rompe con toda teleología y con la posibilidad de planificar lo venidero. Representa la posibilidad de empezar de nuevo, y bajo otras formas. La exigencia de nueva historia va acompañada necesariamente, para Nietzsche, de lo azaroso e imprevisible, que será el auténtico material histórico en que se refleje la historicidad humana, cuya posibilidad es destruida por el cálculo para perpetuar un eterno presente¹⁸³.

§ 5. La “ontología histórica” de Nietzsche y la continuidad de su pensamiento

Queda todavía pendiente de aclarar suficientemente –siquiera como tránsito a la Sección segunda, donde seguiremos haciéndonos cargo de la cuestión, pero a un nivel mayor de profundidad– cuál es el sentido de lo *histórico* en el pensamiento de Nietzsche. Ello nos permitirá redondear ciertos aspectos que a lo largo de esta Sección no han quedado convenientemente explicados, y nos llevará, además, a una discusión con la crítica en lo que toca a ciertos aspectos de la interpretación imperante de Nietzsche. Básicamente, son dos los problemas que ahora debemos discutir. El primero es el concerniente al proyecto y la continuidad del pensamiento nietzscheano, que, como ya se dijo en la Introducción, es uno de los ejes vertebradores de este trabajo. El segundo es el relativo a la naturaleza del nihilismo *activo* (del que aún apenas hemos hablado) y al concepto de *convalecencia*. Al hilo de todo ello nos ocuparemos además de la comparación del modelo de la “ontología histórica” de Nietzsche con la filosofía de la historia y con la metafísica, tres modelos con los que, tal vez, cabría dar cuenta del complejo juego de relaciones entre razón e historia en torno al que ha girado el pensamiento occidental.

Podríamos comenzar por el primer punto propuesto con la siguiente observación, que retoma el comienzo de nuestro trabajo: la filosofía de Nietzsche constituye un pensamiento *radicalmente histórico* –aunque no historicista–, que pretende hacerse cargo de unas circunstancias muy concretas (las de su *presente* histórico) para analizar las causas de la crisis de su época y sus posibles vías de superación. Más concretamente,

Nietzsche, como historiador, siempre se opuso a las filosofías de la historia. Pensaba que hay un irreductible componente irracional en esa vida histórica ante la que, dice, nos situamos no tanto como actores, sino más bien como *espectadores*.

¹⁸³ «Esto no supone en modo alguno que la memoria en general sea desacreditada y todo pasado negado; pero sí supone un tratamiento crítico de la memoria y del pasado. Tratamiento que deberá prescribirles unos límites, y mostrar, además, prolongando el espíritu ilustrado, que el dominio de la razón, a diferencia del de la fe, es el de la complejidad, el de la apuesta, el de lo incierto y el del riesgo, pues cuando la crítica suplanta a la dogmática, la seguridad y la certeza tienen que ser sustituidas por el peligro y por la provisionalidad» (cf. ÁVILA CRESPO, R.; *Identidad y tragedia*, pág. 44). Sin embargo, cabe preguntarse si Nietzsche no terminará queriendo ir más allá de esto para ceder a la tentación moderna de una planificación de la historia bajo ciertos principios. Será el tema de nuestra Sección tercera. De momento, quedémonos con un texto de Heidegger –de la obra que venimos citando en este párrafo, donde mantiene un interesante y silencioso debate con Nietzsche– en el que su crítica, esta vez más clara, probablemente es también más acertada: «Una cosa es que haya reinos que perduren milenios por perpetuarse en su estado y otra cosa bien diferente es que dominios universales sean planificados a sabiendas por milenios y se asegure este estado a propósito, viendo así una meta conforme a esencia en el hecho de que dure lo más posible el mayor orden posible de contingentes humanos tan grandes como sean posibles». Cf. HEIDEGGER, M.; *Conceptos fundamentales*, pág. 46.

y por lo visto hasta ahora, tendríamos que hablar del nihilismo que estanca la cultura occidental y del modo de posicionarse respecto a él¹⁸⁴. Hasta aquí nadie tendría, probablemente, nada que objetar. Ahora bien, si con esto hemos descrito adecuadamente, al menos en sus rasgos más generales, el “proyecto” filosófico nietzscheano (el quid de su pensamiento), habría que añadir que *éste fue en todo momento su proyecto, que no hay rupturas en el mismo ni cambios radicales*, como algunos autores han querido ver. Las *Intempestivas*, encabezadas por ese texto programático que es la segunda de ellas¹⁸⁵, son ya textos radicalmente históricos; sin embargo, es cierto que no deja de observarse un cambio notable entre éstas y los textos del período denominado “ilustrado” o incluso “positivista” de Nietzsche, en el que encontraríamos, sobre todo, las dos partes de *Humano, demasiado humano*, *Aurora* y, en el límite, *La gaya ciencia*. Según el parecer de la mayoría de estudiosos de la obra de Nietzsche, la “metafísica del artista” que caracterizaría sus primeros escritos, aún bajo la influencia de Schopenhauer y Wagner, daría paso con estas obras a una filosofía totalmente antimetafísica y –ahora sí, por ello mismo– fundamentalmente histórica; una filosofía en la que Nietzsche ya no buscaría estructuras intemporales con las que fijar la consistencia de la realidad y de la existencia humana, sino que reconocería a éstas en el incesante torrente de un devenir en el que nada permanece, consistiendo la actitud propia de su filosofía en la aceptación de este *factum* fundamental y de sus terribles consecuencias. Así, ya al comienzo de *Humano, demasiado humano*, encontraríamos una declaración de intenciones de Nietzsche, según la cual contrapondría su (nueva) *filosofía histórica* a una *filosofía metafísica* a la que él mismo habría contribuido (*MA 1*). Y en *MA 2* dice: «todo lo que el filósofo afirma sobre el hombre no es en el fondo sino un testimonio sobre el hombre de un espacio de tiempo *muy limitado*». Nietzsche denuncia así la carencia de *sentido histórico* de la filosofía en general. «Ellos [los filósofos] no quieren aprender que el hombre es algo devenido [*dass der Mensch geworden ist*]; que incluso la facultad de conocer es algo devenido».

La necesidad de ese sentido histórico, de alcance relativizador, parece oponerse frontalmente a la tesis fundamental de *UB II*, que denunciaba la “enfermedad histórica” de nuestro tiempo. Sobre esta aparente antinomia del pensamiento nietzscheano (para algunos, como Vattimo, un simple cambio de parecer) habremos de volver en la Sección

¹⁸⁴ K. Ulmer, discípulo de Heidegger, afirma que «en la dispersa variedad de la obra de Nietzsche hay un punto de referencia unitario que permite reunir toda la obra, y recibe de él una estructura cerrada en sí. La ontología especulativa tiene en ella un lugar esencial, pero sin que constituya el círculo total de los pensamientos de Nietzsche. [...] Indiquemos ya al comienzo de esta orientación, el punto de referencia que ha de descubrir el sentido de la obra de Nietzsche y en el que se unifica. Lo que determina y expresa todo el pensamiento de Nietzsche puede ser resumido en una fórmula, como “la Voluntad de una gran humanidad y de la cultura más elevada”. [...] Que todo el pensamiento de Nietzsche esté determinado por la citada voluntad, se refleja de nuevo en la forma como ha denominado lo que constituye su tarea, en las diferentes épocas de su pensamiento. En la cambiante redacción de esta tarea se destaca, al mismo tiempo, una creciente comprensión en la dimensión de este tema, así como la necesidad cada vez mayor de solucionarlo». Cf. ULMER, K.; “Orientación sobre Nietzsche”, en *Episteme. Anuario de Filosofía* (1959-60), págs. 284-288.

¹⁸⁵ Y ello pese a la afirmación de Salaquarda de que, frente a las otras tres *Intempestivas*, que no son solamente críticas, negativas, sino que tienen una parte positiva, afirmativa, en esta segunda obra no habría ninguna identificación que Nietzsche hubiera podido mantener después, siendo un estudio con el que nunca habría estado demasiado satisfecho (cf. SALAQUARDA, J.; “*Studien zur zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung*”, en *Nietzsche-Studien* (1984), Bd. 13, pág. 15). Así, abandonaría definitivamente la tripartición de lo histórico-ahistórico-suprahistórico, por ser todavía inmadura y hallarse presa de consideraciones tomadas acriticamente de su contexto intelectual. Según Salaquarda, «*Nietzsche hatte zweifelloes Grund, mit sich und seiner Leistung unzufrieden zu sein. Er ist im Verlauf der Arbeit auf eine Reihe von Problemen gestoßen, aber er hatte wenig Zeit, sie wirklich konsequent zu durchdenken. Außerdem ist vor einigen Konsequenzen zurückgeschreckt*» (ibíd., pág. 30).

segunda. Sin embargo, hemos defendido hasta ahora la tesis de que las *Intempestivas* son textos radicalmente históricos. ¿Qué sería, entonces, lo que cambia entre éstas y las obras del “período ilustrado”? Vamos a ver algunas de las principales aportaciones que se han hecho al respecto.

Según Schlechta hay algo de inseguro, ambiguo, en las ideas del joven Nietzsche; pretende abarcar con su interrogación problemas a los que no puede responder, y de ahí su desesperación y lo limitado de su respuesta a la pregunta sobre qué se debe hacer en la tesitura cultural actual. A partir de *Humano, demasiado humano*, el auténtico Nietzsche replanteará las cuestiones anteriores adecuadamente, abrazando el relativismo que antes negaba por ser nihilista, al darse cuenta de que sólo éste puede llevar al hombre a su más radical libertad¹⁸⁶. A partir de este momento las ciencias naturales (la biología, ante todo) y del espíritu (fundamentalmente la historia) se convertirán en sus herramientas de desenmascaramiento; el sentido histórico dejará de ser “enfermedad” para ser “virtud”. Las consecuencias nihilistas de la historia se le muestran ahora como camino hacia un gran *Umschwung*, por su poder relativizador total; la historia universal demuestra no ser más que un fragmento miserable de la historia natural. Nietzsche pretende hacer caer definitivamente, como un último mito de occidente, la barrera entre naturaleza y espíritu, entre animal y hombre, entre física y moral¹⁸⁷. Nietzsche, con sesgos positivistas, pretende ser más serio, más radical, más objetivo que los pensadores anteriores a él, a la hora de desmontar la tradición y sus “mentiras”; sin embargo, según Schlechta, no advierte algo en lo que ya Burckhardt había insistido bastante: que la tarea de la historia debe ser una apropiación del pasado que haga más libre e independiente al sujeto; es decir, el establecimiento de una relación sana entre el individuo y su propia historia y cultura. Sólo sobre el suelo de la tradición se puede anticipar y crear un futuro; el enfrentamiento mortal entre futuro y tradición es abstracto y no tiene salidas¹⁸⁸.

De acuerdo con Schlechta, aunque con un planteamiento mucho más elaborado, estaría el anteriormente citado H. Röttges. Según él, en *Humano, demasiado humano* Nietzsche se volvería contra el antihistoricismo anterior, en favor de una “filosofía histórica” que se opone al platonismo, a la falta de sentido histórico, al pensamiento de la *aeterna veritas*. ¿Cuál sería, sin embargo, el estatuto de la historicidad en el pensamiento nietzscheano? Según Röttges habría ya en la segunda *Intempestiva* una fuerte ambigüedad, pues intentaría explicar la historia desde la perspectiva suprahistórica que a la vez critica. El problema, probablemente, radique en el empeño de Nietzsche en que la filosofía histórica y la vida están enfrentadas, cosa que no es así: la “*historia rerum gestarum*” se determina recíprocamente, en realidad, con la “*historia rerum gestarum*”; esta última no sólo no se opone a la primera, sino que la recupera y actualiza¹⁸⁹. En cualquier caso, el concepto de historicidad (*Geschichtlichkeit*) está íntimamente ligado al problema del historicismo y del nihilismo. El historicismo hegeliano, con su “astucia de la razón”, conduce a la relativización de todo particular,

¹⁸⁶ Cf. SCHLECHTA, K.; *Der Fall Nietzsche*, pág. 55.

¹⁸⁷ *Ibid.*, pág. 59. Es cierto lo que dice Schlechta, pero no en el sentido de reducirlo todo al extremo material, sino más bien en el de mostrar la falsedad de tales dualismos. Nietzsche no es ningún negador del “espíritu”, sino de su “divinización”, de su separación del cuerpo.

¹⁸⁸ Una vez más, algo que Nietzsche sabe perfectamente, pero que Schlechta no puede reconocer por el modo en que se empeña en explicar su pensamiento. Su posición al respecto se resumen en esta frase: «el conocimiento del pasado es deseado en todas las épocas solamente para servir al futuro y al presente, no para el debilitamiento del presente ni para desarraigar un futuro vigoroso [*lebenskräftigen Zukunft*]: todo esto es sencillo, como sencilla es la verdad, y convence incluso a aquel que no se deja guiar por las demostraciones históricas» (*UB II 4, KSA 1*, pág. 271).

¹⁸⁹ Cf. RÖTTGES, H.; *Nietzsche und die Dialektik der Aufklärung*, pág. 68.

disolviéndolo en lo universal; la filosofía de la vida, por el contrario, conduciría a un resultado parecido, al disolverlo todo no en la historia, pero sí en la “vida”, de la que los particulares son meros casos. Tras esta falsa alternativa subyacería el problema irresuelto de la Ilustración, el de la realización de la esencia suprahistórica del hombre en lo histórico, esto es, la conciliación de lo estructural y lo genético¹⁹⁰, aporía de la que aún permanecerían presos Hegel, Kierkegaard, Marx y el propio Nietzsche.

En *Humano, demasiado humano* éste se vuelve, según Röttges, hacia la historicidad, en contra de la metafísica inicial, en busca de las condiciones de *Selbsterzeugung* del hombre. Pretende combinar el historicismo con el horizonte buscado en la segunda *Intempestiva*. De hecho, la propia historicidad es ahora ese horizonte dentro del cual la filosofía de la historia y la de la vida son sólo momentos parciales¹⁹¹, de forma que ahora Nietzsche pretende, al mismo tiempo, mostrar el carácter devenido de todo y limitar las pretensiones de la Ilustración, de tal modo que ésta no mine las bases de la cultura. «*Dialektik der Aufklärung heißt hier: Aufklärung und Geschichtlichkeit widerstreiten einander, da Aufklärung die Geschichtlichkeit zur bloßen Historizität macht*»¹⁹². Ello se conseguiría mediante el reconocimiento del carácter lingüístico de las creaciones e instituciones culturales, carácter por su propia naturaleza metafórico; lo cual implica que el análisis de la historicidad humana ha de ir ligado al de su lingüisticidad (*Sprachlichkeit*), para reconocer como impostura toda creación cultural-lingüística que pretenda hacerse pasar por absoluta, pero también para reconocer la posibilidad –y aún necesidad– de la creación de nuevas hipóstasis lingüísticas en las que habitar, siquiera provisionalmente (en cualquier caso, éste es un tema en el que, por el momento, no vamos a entrar, ya que será objeto de reflexiones ulteriores). Del planteamiento antihistórico de la segunda *Intempestiva* poco quedaría ya.

En una línea de lectura alternativa a las anteriores encontraríamos a B. Bueb. Para él, la crítica de la moral nietzscheana sería expresión de la voluntad de verdad en la época final del nihilismo, del relativismo histórico total, lo que implicaría una reflexión acerca de la historicidad. La crítica nietzscheana de la *razón práctica* conllevaría, así, una crítica de la *razón histórica*¹⁹³, y ello ya desde las *Intempestivas*. Como en el caso de Kant, la cuestión sería ver cómo es posible una autodeterminación de la voluntad; sólo que la diferencia estaría en el modo en que ambos comprenden la relación entre naturaleza y libertad¹⁹⁴. El nihilismo propiciaría, al fin, la autointerpretación de la razón como algo histórico, devenido, y en ese sentido como un producto humano, moral. «*Nietzsches Moral-Kritik läßt sich somit als die Aufgabe formulieren, die “historische Krankheit” (den Relativismus) zu überwinden, ohne den “historischen Sinn” in einem neuen Apriorismus Hegelscher Prägung aufzugeben*»¹⁹⁵. La crítica de la razón práctica, esto es, la pregunta por la estructura de una voluntad autónoma, debe plantearse en los términos de una razón concreta, no en función de leyes históricas universales y necesarias; la heteronomía radicaría, precisamente, en buscar la medida del valor de lo existente fuera de la historia¹⁹⁶. La crítica nietzscheana debe por ello preguntar por la temporalidad de toda interpretación, por la estructura de su historicidad. Nietzsche se pregunta por el valor de la historia como ciencia objetiva, debido al debilitamiento de la

¹⁹⁰ Ibid., pág. 71.

¹⁹¹ Ibid., pág. 77.

¹⁹² Ibid., pág. 80.

¹⁹³ Cf. BUEB, B.; *Nietzsches Kritik der praktischen Vernunft*, pág. 18.

¹⁹⁴ Ibid., pág. 20.

¹⁹⁵ Ibid., pág. 23.

¹⁹⁶ Ibid., pág. 29.

cultura que produce; no considera que la objetividad del conocimiento recaiga sobre su objeto, en lo conocido, sino sobre su sujeto, en la voluntad de justicia del cognoscente. Como dice Bueb, *la justicia nombra, de hecho, la relación moral, esto es, práctica, entre sujeto y objeto*; Nietzsche maneja un concepto moral de la verdad¹⁹⁷. La verdad se fundamenta en la justicia, en una razón superior. El nihilismo, por su parte, aparece como condición histórica del devenir autoconsciente de la razón, siendo por tanto condición de la autonomía de ésta, que consistiría en la reunificación de las escindidas teoría y praxis. Ello implica reconocer el carácter de acontecimiento histórico de la moral para dar paso a una moralidad “superior”; la cualidad de la voluntad debe ser ahora la *probidad*, más que la obediencia¹⁹⁸.

Por su parte, A. Lanfranchi, que lleva a cabo una reconstrucción genética del problema, afirma que la filosofía histórica de Nietzsche es, básicamente, una historia de la moral, de nuestros sentimientos y valoraciones. En este sentido, el análisis histórico no sería ninguna ocupación “superada” por Nietzsche en su obra tardía, sino su tema recurrente, y ello desde el comienzo de su producción. En cuanto la moral es un “sistema interpretativo”, su análisis constituirá todo un estudio de las condiciones y los límites del comprender humano¹⁹⁹. La historia se muestra así como un método de autoeducación y autodeterminación. Y aquí estaría el problema, para el autor italiano, que señala que hay intérpretes de Nietzsche que consideran, como Schlechta, que Nietzsche da a partir de *Humano, demasiado humano* un giro hacia lo histórico con el que entraría, además, en su pensamiento maduro, tras los tanteos metafísicos anteriores; pero, frente a éstos, hay otros intérpretes, como Bueb, para los que hay una esencial continuidad de su pensamiento, que variaría más en aspectos formales y expositivos que en el contenido y propósito de su obra. Lanfranchi recoge el testimonio de este último y de Schröter²⁰⁰, basado principalmente en la afirmación de Nietzsche de que «la historia [*Historie*] misma *debe* resolver el problema de la historia [*der Historie*]» (*UB II 8, KSA 1*, pág. 306), con lo que Nietzsche ya estaría haciendo una filosofía *histórica* en esa obra temprana. Pero Bueb y Schröter, dice Lanfranchi –con toda razón–, son excepciones dentro de la crítica, y parece claro, en realidad, que a partir de 1876 se produce una importante cesura dentro del pensamiento nietzscheano, si bien no se observa una “inversión” tan brusca como la que propone Schlechta²⁰¹. Hasta esa fecha, “historia” habría sido para Nietzsche sinónimo de “formación histórica”; a partir de ese momento será más bien un “*Reiseprogramm*”²⁰² con el que rompería definitivamente con el pensamiento de Schopenhauer. Y lo hace, precisamente, anulando la contraposición entre ciencia e historia que éste aún mantenía, para reconocer la historia como ciencia (la ciencia de lo *devenido*); para mostrar que la historia puede ser ciencia, precisamente, en la medida en que se aleja de lo eterno, metafísico. Así es como en *MA 131* propone una “filosofía científica”. De esta forma Lanfranchi vuelve a las posiciones de un Schlechta o un Röttges, aun después de haber tanteado otras posibilidades.

En esta misma línea estaría uno de los más destacados intérpretes actuales, Vattimo, que también considera que hay una fuerte ruptura entre un “primer Nietzsche” metafísico y un “segundo Nietzsche” historicista. Naturalmente, éste sería el auténtico y

¹⁹⁷ *Ibid.*, pág. 39.

¹⁹⁸ *Ibid.*, pág. 56. Un importante concepto, el de “probidad”, sobre el que volveremos más adelante.

¹⁹⁹ Cf. LANFRANCHI, A.; *Nietzsches historische Philosophie*, pág. 75.

²⁰⁰ SCHRÖTER, H.; *Historische Theorie und geschichtliches Handeln. Zur Wissenschaftskritik Nietzsches*, Mittenwald, 1982.

²⁰¹ Cf. LANFRANCHI, A.; *op. cit.*, pág. 82.

²⁰² *Ibid.*, pág. 86.

maduro Nietzsche. Pero, como en el caso de los autores anteriores, quedan sin explicar una serie de cuestiones esenciales. La principal de ellas, por qué Nietzsche vuelve en el período final y definitivo de su obra (con el *Zarathustra*) a planteamientos “metafísicos” –si es que alguna vez se alejó de ellos–. Esto es lo que realmente corresponde aclarar si queremos entender el propósito del pensamiento nietzscheano, su continuidad y periodización.

Y es que este marco interpretativo en el que habitualmente se mueve la crítica es hartamente discutible. Que el propio Nietzsche nunca pensó que hubiera una ruptura en su pensamiento se observa claramente en un esbozo de carta a un desconocido, de 1885, en el que afirma que «M[is] *Intempestivas* significan para mí *promesas*: lo que sean para otros, no lo sé yo. [...] Quizá venga aún un hombre que descubra que de H[umano,] D[emasiado humano] en adelante yo no he hecho más que cumplir mis promesas» (KSB 7, nº 617). Así pues, parece haber una esencial unidad de proyecto y, por tanto, una clara continuidad a lo largo de la obra de Nietzsche²⁰³, que nos impedirían establecer unas demarcaciones muy estrictas entre un “Nietzsche metafísico”, un “Nietzsche ilustrado” –ya hemos visto, por cierto, cuán ilustrado se considera a sí mismo ese Nietzsche “metafísico”– y un “Nietzsche dionisiaco”. Y, sin embargo, está claro que en el lenguaje y los conceptos que maneja Nietzsche a lo largo de los años hay una serie de transformaciones que es preciso aclarar, si es que no queremos sustituir unas abstracciones por otras. Es cierto que Nietzsche deja de hablar de “enfermedad histórica” para hablar de “sentido histórico”, en el que cifra la sensibilidad fundamental que ha de tener el filósofo para enfrentarse a los problemas que se le proponen en el presente; en esa medida, pasa a hablar de una “filosofía histórica”, como hemos visto, que explica los fenómenos a través de su llegar a ser, de la reconstrucción de su devenir; en cierto modo anticipa ya la idea de la genealogía. Pero en su autobiografía intelectual, *Ecce homo* (“*Warum ich so gute Bücher schreibe*”), no señala corte alguno; es más, traza una clara continuidad entre sus «cuatro atentados» (las *Intempestivas*) y el «completamente nuevo modo de pensamiento libre [*Freigeisterei*]» que inauguran (EH, KSA 6, págs. 317-319), y *Humano, demasiado humano* –que, como demuestran los fragmentos póstumos de la primavera de 1876, iba a ser una quinta *Intempestiva* que terminó independizándose tras el abandono de *Wir Philologen*, cuya extensión y problemática se desbordaron–. En las *Intempestivas* encontraríamos, según palabras del propio Nietzsche, «un nuevo concepto de la *auto-crianza*, de la *autodefensa*, hasta la

²⁰³ Punto en el que insiste especialmente Ulmer, que afirma que la tarea de crear una gran humanidad y una cultura elevada «exige, en primer lugar, una determinación de lo que el hombre es y puede ser. Pero tal determinación es equívoca; en primer lugar, puede apoyarse en lo que el hombre ha sido hasta el presente, en la experiencia de su historia, para deducir de ello la grandeza de la humanidad y de la cultura. Pero puede llevarse a cabo de otro modo, postulando en general una esencia del hombre y determinar desde ella el círculo de las posibilidades del hombre. Ambos caminos coinciden. Pues la determinación esencial, como lo posibilitante, está referida a la realidad del hombre dada en la historia, e inversamente, ésta da una indicación y una base para aquélla. Así, la determinación del hombre requerida se mueve en Nietzsche en estos dos planos: el de la experiencia [experiencia que es, para Ulmer, ante todo la *historiográfica*] y el del pensar especulativo. Este último no sólo se caracteriza porque trasciende la experiencia, sino también porque lleva a cabo la determinación del hombre en relación al ser del mundo. Tal punto de vista sobre la determinación del hombre no es algo externo; el hombre mismo lo lleva consigo, ya que su esencia consiste en estar en original relación con la totalidad de lo que es» (cf. ULMER, K., “Orientación sobre Nietzsche”, en *Episteme. Anuario de Filosofía* (1959-60), págs. 293-94). «Este preguntar no puede conducir a algo ya existente, sino que su respuesta sólo puede hallarla en un proyecto realizador. Esta investigación y disposición de las condiciones de la cultura también las asigna Nietzsche a la filosofía» (ibíd., pág. 330).

dureza, un camino hacia la grandeza y hacia tareas históricas universales [*welthistorischen Aufgaben*]]» (ibíd., pág. 319).

Todos los cambios experimentados por el pensamiento nietzscheano podrían ser mucho más formales de lo que parecen, siempre que partamos de un análisis correcto de lo que Nietzsche ya decía en las obras del “primer período”, lo que nos permitiría ver que las diferencias no son tantas. Para empezar, porque –y los análisis hechos hasta ahora deberían haber dejado claro esto– la segunda *Intempestiva*, pese a la insistencia de gran parte de la crítica en este extremo, *no es en absoluto una obra antihistórica*; allí se opone, y ello hasta cierto punto, al historicismo, pero ello siempre con miras a una *preservación de lo histórico* de aquello que podría destruirlo. Esto es algo, sin embargo, que parece confundirse demasiado, y donde Nietzsche niega el historicismo suele atribuírsele que niegue la historia misma, cosa que no hace en absoluto. «Casi parece, sin embargo, que fuera la tarea [de la modernidad] vigilar la historia, que nada surgiera de ella excepto historias [*Geschichten*], pero ningún acontecer [*Geschehen*]]» (*UB II 5, KSA 1*, pág. 281). Nietzsche combate el historicismo, la conciencia histórica, en la medida en que pueda perjudicar a la historia, entendida como *productividad*, como *vida*; el “sentido histórico” que después reivindicará con ahínco no se opone a este planteamiento tanto como es su conclusión lógica, pues al hacerlo no está reivindicando lo que antes criticaba como “enfermedad histórica”, relativizadora, sino todo lo contrario: tal sentido histórico tiene como cometido fundamental situarse ante lo histórico desde el punto de vista de la *justicia*, detectando las falsas autoconciencias históricas creadas –las falsas identidades que el análisis psicológico o genealógico habrá de disolver, y con ellas, toda autocomprensión epigonal– y mostrando de esta forma los elementos que, inadvertidamente, han intervenido en su creación: toda una fenomenología de lo histórico que expone la articulación de lo devenido con las estructuras invariables sobre las que se sostiene (vid. *MA 12-13*, acerca del “sueño cultural” y lo “primitivo” del hombre, términos que recuperan el “horizonte” de *UB II*). No se puede afirmar, por tanto, que Nietzsche opte, a partir de cierto momento, por un pensamiento historicista de alcance relativizador, pues si bien es cierto que sus descripciones de *lo que hay*²⁰⁴ siempre lo reducen al modo específico de su constitución histórica, también lo es que sus propuestas acerca de *lo que debería haber*²⁰⁵ (los modos

²⁰⁴ «Hacer la genealogía de los valores, de la moral, del ascetismo, del conocimiento no será por tanto partir a la búsqueda de su “origen”, minusvalorando como inaccesibles todos los episodios de la historia; será por el contrario ocuparse en las meticulosidades y en los azares de los comienzos; prestar una escrupulosa atención a su derrisoria malevolencia; prestarse a verlas surgir quitadas las máscaras, con el rostro del otro; no tener pudor para ir a buscarlas allí donde están –“revolviendo los bajos fondos”–» (cf. FOUCAULT, M.; “Nietzsche, la genealogía, la historia”, en *La microfísica del poder*, pág. 11).

²⁰⁵ Según Jaspers, Nietzsche «Admite que podemos tener, o aun que tenemos, un conocimiento total de la historia humana; que conocemos nuestra época y que, por consiguiente, estamos en condiciones de saber lo que conviene a ella o no le conviene; e incluso, que podemos abrazar con la mirada, y hacer depender de nuestros planes y nuestras voluntades, la totalidad del futuro» (cf. JASPERS, K.; *Nietzsche y el cristianismo*, pág. 50). ¿De dónde proviene esta forma de pensar? Aquí Jaspers dice algo bastante discutible, aunque tenga algo de razón: «Esta concepción es de origen cristiano. Es propio del pensamiento cristiano considerar la historia humana, como estrictamente única, con los sucesos decisivos que comporta [...]. La filosofía de la historia, ese conocimiento total de índole profana, nació de una representación cristiana de esa índole, aunque ha sido profundamente transformada. Herder, Kant, Fichte, Hegel y Marx descienden de ella en línea directa, y con ellos Nietzsche. El elemento decisivo en todos ellos es una visión de la totalidad. Conciben la época actual como situada en un lugar determinado dentro del conjunto, y ello siempre en la forma de una crisis, de una transición de la que depende el todo» (ibíd., pág. 51). Si bien es cierto que la idea de una historia universal proviene del mundo judeo-cristiano, hay que precisar que 1) no es cierto que Nietzsche conciba la historia como una totalidad cerrada –no defiende ninguna “filosofía de la historia”–; 2) aun así, su visión del *rumbo* de la historia descubre un proceso entrópico, degenerativo; y de ahí 3) la idea del eterno retorno como

de una existencia “emergente”) lo vinculan a una serie de estructuras –ligadas al hilo conductor de la “vida”, y que analizaremos en su sentido ontológico en la Sección segunda– que, siendo ellas mismas la fuente de la historicidad, no están “inmersas” en la historia, pudiendo así servirle de *medida*.

Y se podría decir, de hecho, que lo que Nietzsche hace en *El nacimiento de la tragedia* o en las *Intempestivas* es ya un ejercicio de sentido histórico, esto es, que se sitúa ante su situación histórica dispuesto a comprenderla más allá de todas las ilusiones y falsas autorrepresentaciones que ésta muestra –ése y no otro es el sentido de la “intempestividad” (UB I 12, KSA 1, pág. 242)–; lo que no se puede decir de ningún modo es que en estas obras se desentienda de tal análisis o de atender a las circunstancias que han llevado al presente a ser lo que es. Por eso tampoco se puede afirmar otro punto secundado por gran parte de la crítica en relación a la segunda *Intempestiva*: que en ella Nietzsche se acoge a lo *suprahistórico* como potencia última que puede salvaguardar la cultura en su época de crisis²⁰⁶. Semejante afirmación ni siquiera resiste una primera lectura del texto, lo que revela que éste es leído con gran cantidad de prejuicios acerca de lo que allí se “debe” encontrar. Porque, aunque en la segunda *Intempestiva* la valoración de lo *suprahistórico* no sea aún negativa, y de hecho se le reconozca un importante papel en la cultura, no se puede concluir que Nietzsche adopte un punto de vista *suprahistórico*. Ya indicamos en el párrafo anterior que hay una cierta ambigüedad en el uso que Nietzsche hace de los términos “ahistórico” y “suprahistórico”; *pero ni éstos se identifican, ni se puede reducir lo ahistórico a lo suprahistórico*. Más bien ocurre al revés: *lo suprahistórico es un modo de lo ahistórico*, como ya indicamos. Y a lo que se opondrá el sentido histórico no es a lo ahistórico, que es su condición de posibilidad, sino a lo *suprahistórico* –religión, metafísica, moral–, que es su verdadera negación (MA 10).

Si bien de un texto que ya citamos anteriormente (UB II 1, KSA 1, pág. 254) parecía desprenderse que el punto de vista *suprahistórico* es el resultante de vivir en una atmósfera ahistórica, hay que señalar que esto no tiene por qué ser así. Y, sin embargo, tenemos textos como éste, que suelen amparar la comprensión del Nietzsche “suprahistórico”: «Se podría llamar *suprahistórico* a semejante punto de vista porque el que está en él no podría experimentar ninguna atracción hacia el seguir viviendo [*Weiterleben*] o por la participación en la historia [*Geschichte*], ya que habría reconocido la única condición de todo acaecer, esta ceguera e injusticia del alma del que actúa; estaría curado asimismo de tomar demasiado en serio la historia [*Historie*], de ahora en adelante [...]. Los hombres *suprahistóricos* no se han puesto nunca de acuerdo sobre si el sentido de la doctrina es la felicidad, la resignación, la virtud o la penitencia; pero, frente a todos los modos históricos de considerar lo pasado, llegan a una completa unanimidad respecto a la afirmación de que lo pasado y lo presente son una y la misma cosa, es decir, típicamente iguales dentro de toda multiplicidad y, como tipos invariables y omnipresentes, una formación permanente de valor inmutable y de significado eternamente igual» (ibíd., págs. 254-256). En este texto tenemos ecos claros

posibilidad de *salir* de ese proceso –y no de *configurarlo*–. Sobre esta problemática seguiremos hablando en lo sucesivo, y de hecho nos servirá de enlace con la siguiente Sección.

²⁰⁶ Foucault sí que ve este punto con gran claridad: «En realidad lo que Nietzsche nunca cesó de criticar después de la segunda de las *intempestivas*, es esta forma de historia que reintroduce (y supone siempre) el punto de vista *suprahistórico*: una historia que tendría por función recoger, en una totalidad bien cerrada sobre sí misma, la diversidad al fin reducida del tiempo; una historia que nos permitiría reconocernos en todas partes y dar a todos los desplazamientos pasados la forma de la reconciliación; una historia que lanzara sobre todo lo que está detrás de ella una mirada de fin del mundo. Esta historia de los historiadores se procura un punto de apoyo fuera del tiempo [...]». Cf. FOUCAULT, M.; “Nietzsche, la genealogía, la historia”, en *La microfísica del poder*, pág. 17.

de lo que *parece* que será la doctrina del eterno retorno. Y ocurre que se lee habitualmente la segunda *Intempestiva* creyendo encontrar en ella ciertos anticipos de lo que sería la doctrina madura de Nietzsche, cosa que es absolutamente cierta; el problema es leerla partiendo de una *mala comprensión* del eterno retorno que hace que, por añadidura, lleguemos a tener una mala comprensión de este texto sobre la historia. A partir de ahí, toda nuestra interpretación de Nietzsche –por un error retrospectivo– estará viciada. Ya hablaremos del eterno retorno en la siguiente Sección; pero basta de momento con leer otro texto de la segunda *Intempestiva* para ver hasta qué punto Nietzsche no adopta –ni adoptará– ese punto de vista suprahistórico: «Pero dejemos a los hombres suprahistóricos con su tedio²⁰⁷ y su sabiduría: hoy queremos más bien estar contentos de corazón, por una vez, de nuestra ignorancia, y concedernos una buena jornada como hombres que actúan y progresan, como veneradores del proceso. Tal vez nuestra valoración de lo histórico sólo sea un prejuicio occidental; ¡si al menos avanzáramos dentro de ese prejuicio y no permaneciéramos detenidos! ¡Si al menos aprendiéramos cada vez mejor a impulsar la historia [*Historie*] hacia su fin, la *vida*! Concedamos, pues, de buen grado a los hombres suprahistóricos que poseen más sabiduría que nosotros; pero sólo en el caso de que estemos seguros de poseer más vida que ellos: porque nuestra ignorancia tendrá en todo caso más futuro que su sabiduría» (ibíd., pág. 256). En las mismas páginas en las que dice esto, Nietzsche menciona también a los “hombres históricos”, que creen por el contrario que el sentido de la existencia sólo se revela en su proceso, en el devenir, de modo que «sólo por eso miran hacia atrás, para, a través de la consideración del proceso recorrido, comprender el presente y aprender a desear más ardientemente el futuro. No saben en absoluto hasta qué punto piensan y actúan ahistóricamente, a pesar de toda su historia [*Historie*], y hasta qué punto también su ocupación con la historia [*Geschichte*] no está al servicio del puro conocimiento, sino de la vida» (ibíd., pág. 255).

Textos como éstos dejan poco lugar a las interpretaciones de un Nietzsche “suprahistórico” que pretendería cancelar la historia en favor de una abstracta “vida”, y dejan claro que ya en el período de las *Intempestivas* hay lo que podríamos llamar un “imperativo de futuro” –esto es, crear las condiciones que hagan posible un futuro *distinto* del estado dado de cosas y *más deseable*– al que nunca renunciará, elaborado teóricamente desde una ontología de lo histórico sustancialmente diferente de la metafísica pero también de la filosofía de la historia. En ello, así como en la reiteración de ciertos temas, se encuentra una conexión fundamental entre la obra temprana y el *Zarathustra*²⁰⁸. En efecto, en esta obra de madurez tampoco habría tal pretensión de contemplar la existencia desde una perspectiva suprahistórica, de suprimir lo histórico por la perspectiva de la eternidad remontándonos al *instante* desde el que contemplarlo como una *totalidad*, dada de una vez por todas y repitiéndose en un eterno ciclo, de

²⁰⁷ Aquí emplea Nietzsche el término “*Ekel*”, al que nos hemos referido anteriormente para delimitar el sentido preciso que ocupa en su pensamiento. Que lo emplee referido a los “hombres suprahistóricos” puede dar lugar a ciertos malentendidos, una vez más; pero se aclaran fácilmente si pensamos que el tedio que ellos sienten es el único sentimiento posible que puede causar esa doctrina que conduce a la cancelación de la historia. En su caso no les impulsa a querer superar esa situación, sino a la absoluta resignación, al fatalismo.

²⁰⁸ «Es importante tener en cuenta que gran parte de la crítica que tiene lugar en el pensamiento de Nietzsche, tiene que ver con un rechazo a la modernidad y un intento de traspasarla hacia los nuevos horizontes más nobles. En este sentido, puede comprenderse el *Zarathustra* como una crítica de la modernidad. Esta crítica se ha iniciado en *El origen de la tragedia*, y forma parte de uno de los motivos constantes de la obra de Nietzsche». Cf. CARRASCO PIRARD, E.; *Para leer Así habló Zarathustra de F. Nietzsche*, pág. 44.

forma que podríamos comprender y valorar dicha totalidad de lo que hay. Éste sería, según algunos autores, el modo nietzscheano, y todavía metafísico, de encontrar el ser de aquello que está en continuo cambio, en devenir²⁰⁹. Pero hay muchas razones para cuestionar que esto sea lo que quiere decir la doctrina del eterno retorno; nos detendremos en ellas en la Sección segunda, pero lo que estamos viendo aporta argumentos adicionales para cuestionar semejante lectura.

Y es que, para empezar, la preocupación por el futuro que Nietzsche muestra en el *Zarathustra* no es fácilmente conciliable con un planteamiento que pretendiera reducir pasado, presente y futuro a la identidad indiferente de lo eternamente igual; en esa obra, y en los póstumos del período, abundan las referencias a los “venideros”, los “hijos”, etc., para los cuales hay que *construir* un mundo. La comprensión suprahistórica del eterno retorno supondría el abandono total de la acción en favor de una absoluta resignación que, como hemos visto y aún veremos, no se compadece en absoluto con el texto nietzscheano²¹⁰. Éste habla en todo momento, más bien, de una tarea que se ha de realizar históricamente, y en la que el futuro es la preocupación primordial: «¡Sobre el árbol Futuro construimos nosotros nuestro nido!» (Z, “*Vom Gesindel*”). En este contexto reaparece en el *Zarathustra* la figura del *niño*, cargada de connotaciones, y que se identifica con el superhombre que aún ha de nacer, con el *hijo* del hombre –el otro sentido del término alemán “*Kind*”–. Esta figura aparecía ya, como vimos, en la segunda *Intempestiva*, donde se decía de él que «todavía no tiene ningún pasado que negar y, entre las cercas del pasado y del futuro, juega en una supremamente feliz ceguera. Y, sin embargo, su juego ha de verse interrumpido: al poco es despertado de su olvido. Entonces aprende la expresión “fue” [“*es war*”], esta consigna con la cual la lucha, el sufrimiento y el hartazgo sobrevienen al hombre, para recordarle lo que su existencia es en el fondo –un *imperfectum* que nunca llega a perfeccionarse» (UB II 1, KSA 1, pág. 249). El niño, como el animal –pero en un sentido propio–, vive ahistóricamente, «en el umbral del instante» (ibíd., pág. 250), gracias a su capacidad de olvidar. No está atado al pasado –aunque pronto lo estará, por la propia acción socializadora (nihilista) de la cultura–, a ese “*es war*” (Z, “*Von der Erlösung*”) que, como la propia figura del niño, reaparece en el *Zarathustra*, así como la necesidad, para que ese niño (hijo) nazca –pues en la obra de madurez no es visto como un *factum*, sino como algo por hacer–, de “redimir” esa estructura de la temporalidad humana de la que depende el nihilismo: «como poeta, descifrador de enigmas y redentor del azar les he enseñado a crear el futuro y todo, lo que *fue* –redimirlo creando» (Z, “*Von alten und neuen Tafeln*”, 3). Para ello será necesario cambiar nuestra concepción del mundo y, más aún, la propia naturaleza del hombre, como veremos en las Secciones segunda y tercera, respectivamente.

Ya hemos mencionado a los hombres redentores, a través de los cuales la naturaleza *se redime a sí misma*: el filósofo, el artista y el santo, tal y como aparecen en la tercera *Intempestiva* –resumidos en la figura del genio–, en los que se adelanta una

²⁰⁹ «En su pensamiento más esencial, en el pensamiento del eterno retorno de lo mismo, Nietzsche fusiona en una las dos determinaciones fundamentales del ente que provienen del inicio de la filosofía occidental: el ente como devenir y el ente como consistencia. [...] Pero lo esencial permanece: al volver el pensamiento metafísico de Nietzsche al inicio, el círculo se cierra; no obstante, en la medida en que lo que se impone no es el inicio inicial sino el inicio que ya ha sido detenido, el círculo queda atrapado en su propia rigidez no inicial. El círculo que se cierra *de esta manera* no libera ya ninguna posibilidad más de preguntar esencialmente la pregunta conductora». Cf. HEIDEGGER, M.; “El eterno retorno de lo mismo”, en *Nietzsche*, vol. I, págs. 376-377.

²¹⁰ Tras esta cuestión se oculta el porqué de que Nietzsche hubiera de añadir una cuarta parte al *Zarathustra*, algo que aclararemos convenientemente en la Sección tercera; una cuarta parte que pretende, precisamente, deshacer los posibles equívocos acerca del eterno retorno y lo histórico.

cierta idea de lo que *sí* será el superhombre, de nuevo unido a una tarea histórico-cultural: «Pues sabemos qué es la cultura. Quiere ella, para hacer contribución al hombre schopenhauariano, que preparemos y promovamos su siempre renovada producción [*seine immer neue Erzeugung*], tomando conciencia de aquello que le es hostil y quitándoselo de en medio –en una palabra, que luchemos incansablemente contra todo lo que *nos* ha robado la culminación de nuestra existencia, impidiéndonos llegar a ser tales hombres schopenhauarianos» (*UB III 5, KSA 1*, pág. 383). Podemos así entrever el sentido de tal “redención” del pasado, ligada siempre a la liberación de él –o, mejor dicho, a liberar *al pasado mismo*– para poder utilizarlo en la creación de futuro, de historia, contribuyendo al crecimiento y la expansión de la vida²¹¹. Pero ello implica no sólo eliminar obstáculos históricos, sino que se autoeliminen los propios agentes históricos que, aun buscando un futuro, son todavía hijos del pasado, y que limitarían por tanto su desarrollo. Con ello adelantamos el que será un rasgo fundamental de la comprensión nietzscheana del superhombre, radicalmente *antihumanista*, aunque no por ello *antihumana*²¹², que nos remite directamente al “hombre que desea perecer” –en contra del “último hombre”, empeñado en detener la historia en torno a sí y su pequeño mundo– para que pueda llegar el nuevo hombre, el *niño*, el *hijo*: «Yo amo a aquel que justifica a los hombres del futuro y redime a los pasados: porque él quiere perecer a causa de los del presente» (*Z, Vorrede*, 4).

Asimismo aparece reiteradas veces en el *Zaratustra* una expresión bastante pregnante: la “tierra (o país) de los hijos” (*Kinder Land*), que es deber de los hombres del presente proyectar e incluso construir, quedando bastante claro que en ello consistiría, precisamente, *redimir el pasado* –en que sus materiales sirvan para crear las condiciones de posibilidad de un futuro: «¡Oh, hermanos míos, no hacia atrás debe mirar vuestra nobleza, sino *hacia delante!* ¡Expulsados debéis ser de todos los países de los padres y de los antepasados! El *país de los hijos* es el que debéis amar: sea este amor vuestra nueva nobleza –¡lo aún no descubierto en lejanos mares! ¡Hacia allí llamo yo a vuestras velas a buscar y buscar! En vuestros hijos debéis *reparar* el ser hijos de vuestros padres: ¡así debéis redimir todo lo pasado! ¡Esta nueva tabla coloco yo sobre vosotros!» (*Z, “Von alten und neuen Tafeln”*, 12). Al hablar de tal “país de los hijos” como destino del hombre, Nietzsche lo contrapone al “país de los padres”, o patria (*Vaterland*), de la cual dice que se está o se deberá estar –si es que se comprende la situación que se ocupa históricamente– expulsado, lo que refuerza además aquella dimensión de hombre sin mundo, sin hogar (*heimatlos*), de la que ya hablamos. La expresión “*Kinder Land*” aparece también en *Z, “Von alten und neuen Tafeln”*, 28, donde se habla asimismo del país “Futuro de los hombres”, o en “*Vom Lande der Bildung*”, en términos muy similares a los del texto anteriormente citado. Y en otro lugar de la obra se pregunta al hombre actual si es digno de un hijo, para contestarle a continuación que «debes levantar [*bauen*] monumentos vivientes a tu victoria y a tu

²¹¹ «Para Nietzsche esencialmente no hay historia en el sentido de un recuerdo vivido, de la posibilidad de habitar un mundo pasado. Por un lado, todo es historia, en la medida en que toda significación dominante ha surgido de los conflictos de fuerzas que conforman el suceder histórico, pero, por otro, esa historia no nos dice esencialmente nada, nuestra única posibilidad es superarla continuamente». Cf. VERMAL, J. L.; *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, pág. 210.

²¹² Pues implica la deconstrucción de la propia *subjetividad* humana, la autocomprensión metafísica del hombre que alcanza su punto álgido en la modernidad, sobre la que se asienta todo humanismo, y que dejaría paso a una visión radicalmente diferente del hombre. (Sobre esto, vid. § 11.) «La condición de este hombre, que es el hombre moderno en cuanto toma nota de la muerte de Dios, no es la de quien ha encontrado por fin la paz en el reconocimiento de la verdad; lo que la caracteriza, por el contrario, es la *hybris*, una especie de violencia en relación a sí mismo y a las cosas». Cf. VATTIMO, G.; “Nietzsche y el más allá del sujeto”, en *Más allá del sujeto*, pág. 33.

liberación. Por encima de ti debes construir. Pero antes tienes que estar construido tú mismo, cuadrado de cuerpo y alma. ¡No sólo al mismo nivel debes propagarte, sino hacia arriba» (Z, “*Von Kind und Ehe*”).

Así pues, la construcción de lo histórico como imperativo primero “moral”, y después “político”, está claramente presente desde un primer momento en el pensamiento nietzscheano, y no desaparece nunca de él. Aunque por el momento no profundicemos más en el tema, ya que será objeto de nuestra atención más adelante, hay que insistir, con el propósito de subrayar la profunda continuidad del pensamiento de Nietzsche, en que los elementos citados hasta ahora, presentes ya en sus primeras obras (el “fue”, la redención, el instante, el niño...) prefiguran muchos elementos de lo que será el eterno retorno en la obra madura. Y no podríamos dejar de mencionar un elemento que no aparece en las *Intempestivas*, sino antes aún, en *El nacimiento de la tragedia*, y que es clave para entender al Nietzsche de los últimos años: Dioniso. Como detallaremos en la Sección segunda, cuando relacionemos a Dioniso con el problema de la temporalidad, el dios de la embriaguez y de la pérdida de la individualidad jugará el papel esencial en la comprensión nietzscheana de lo histórico y de la libertad humana. Aunque Dioniso no aparezca mencionado en el *Zarathustra*, está claramente presente; muchos de los temas de esta obra se verán recogidos en los más tardíos *Ditirambos de Dioniso*. En cualquier caso, cabe apuntar que con los conceptos de “Dioniso”, “lo ahistórico”, o el “eterno retorno”, Nietzsche está buscando nombres para lo mismo, esto es, para una experiencia de la *temporalidad propia* humana que redima el pasado del hombre y permita la llegada de un futuro que deberá estar levantado sobre unas bases culturales diferentes²¹³. No es casualidad, por tanto, que tanto en la segunda *Intempestiva* como en el *Zarathustra* aparezca el “asco” asociado, precisamente, a la doctrina que Nietzsche condena por considerar el mundo *sub specie aeterni* y abandonarse consecuentemente a un inmovilismo total, confundiendo la redención con la *resignación*: lo suprahistórico de *UB II* y la falsa doctrina del retorno en el *Zarathustra* (la de los animales de *Zarathustra* en “*Der Genesende*”). El retorno no sería en ningún caso, como no lo es lo ahistórico, la cancelación de la historia, sino que se opone a tal cancelación, constituyendo de hecho el retorno de las condiciones de posibilidad de lo histórico; como lo ahistórico, mentaría la fuente de la historicidad originaria en la que consistiría el *ser* (o naturaleza).

¿Cuál es, entonces, la razón de los aparentes cambios entre las *Intempestivas* y *Humano, demasiado humano*? Nietzsche, como hemos visto, pretende combinar en el

²¹³ Lo ahistórico es, en efecto, el nombre que Nietzsche da en la segunda *Intempestiva* a lo que en *El nacimiento de la tragedia* es el momento dionisiaco de toda cultura, que en su tensión con lo apolíneo constituye ya la fuente de la temporalidad originaria, si bien allí esta teoría está sólo esbozada. «*In der Auffassung des apollinisch-dionysischen Verhältnisses liegt schon Nietzsches Verständnis von der “Zeit”, das in der Frühschrift nur flüchtig und unvollständig zum Ausdruck kommt*» (cf. STAMBAUGH, J.; *Untersuchungen zum Problem der Zeit bei Nietzsche*, pág. 5). Por lo tanto, no es un concepto que aparezca puntualmente en su pensamiento para después desaparecer, como afirmaba Salaquarda –de hecho, hay alguna mención en los póstumos de los años 80–; sino que mantiene una clara continuidad. Ocurre únicamente que Nietzsche, tras las reacciones airadas provocadas en el mundo de la filología por su primera obra (sobre todo tras la polémica suscitada por Willamowitz), se repliega hacia posiciones –y vocabularios– más “seguras”, más “asépticas”. No se puede negar que las *Intempestivas* son obras “de tanteo” –en las que lo ontológico parece reducido a términos estrictamente culturales–, lo cual puede llevar a pensar que Nietzsche más tarde se “desdice” de lo que en ellas afirma. Pero, como sostiene Stambaugh, el problema de la temporalidad aparece explícitamente en *UB II*, retomando el planteamiento mucho más diluido de *GT*, donde se mostraba como «*die erscheinende Spiegelung der dionysischen Macht*» (ibid, pág. 23), como forma de lo fenoménico con la que Nietzsche se opone desde un principio a la metafísica schopenhaueriana, esbozando ya lo que será la ontología madura del *Zarathustra*.

análisis de la cultura lo genético (histórico) con lo estructural (ahistórico), no quedándose nunca con ninguno de los dos componentes por separado. La imposición de lo histórico conduce al funesto historicismo abiertamente criticado en la segunda *Intempestiva*; mientras tanto, la imposición del momento estructural, desvinculado de lo genético, de lo empírico, da lugar a lo suprahistórico que, aunque de manera más velada y a veces incluso equívoca, también critica. Entre ambos extremos, el del historicismo y el del “suprahistoricismo”, la reflexión en torno a lo ahistórico sería una vía alternativa. Como vimos algo más atrás, en los textos extraídos de *UB II 1*, Nietzsche parece estar de parte de los “hombres históricos” cuando se trata de criticar a los suprahistóricos; cuando critica a los primeros, se pone de parte de estos últimos. El concepto de lo ahistórico haría referencia, por tanto, a una postura equidistante entre ellos. En realidad, como ya adelantamos, lo suprahistórico no parece ser una potencia esencialmente distinta a lo ahistórico, sino la mala autocomprensión de lo ahistórico mismo –al no contrapesarse con lo histórico– que produce una falsa imagen de eternidad (de la mala eternidad que despertará el *asco* de Zaratustra, como veremos en el § 9.2.b), junto a las consiguientes ilusiones culturales y la falsa conciencia histórica derivada de ellas: *es el producto de lo ahistórico que se pretende absoluto*. Por ello, frente a la exigencia de lo nuevo, frente al “ir a más” que es propósito de lo ahistórico, la conciencia suprahistórica persigue *lo siempre igual* (lo tradicionalmente atribuido por el pensamiento metafísico al ser, entendido como pura permanencia). En *Humano, demasiado humano*, Nietzsche parece querer compensar la aparente tendencia excesiva hacia lo estructural que estaría presente en la segunda *Intempestiva*, donde critica con mucha mayor vehemencia el historicismo, pero en ningún momento renuncia a ese componente estructural.

Los cambios que se pueden observar entre ambas obras no estarían tanto en su propósito como en los medios que Nietzsche propone para alcanzarlo: pues a medida que su reflexión acerca del problema de la cultura y de la historia profundiza, se va dando cuenta de lo que, desde el *interior* de una cultura inmersa en tan profunda crisis, ya no se puede hacer²¹⁴. En efecto, el elemento ahistórico –sólo dentro del cual puede instaurarse la unidad cultural o *estilo*– ya no se puede recuperar consumado el nihilismo, que ha disuelto cualquier identidad cultural, relativizándolo todo (lo cual tiene un aspecto positivo, por supuesto, al mostrar como una *ilusión* lo que siempre lo fue); es por ello, precisamente, que la unidad y la totalidad culturales que ya no se pueden rescatar de la memoria, del pasado, se suelen buscar en el futuro, se proyectan teleológicamente hacia él –lo cual es una forma errónea de concebir el futuro, tomándolo como lo que nos devuelve el pasado perdido–. De ahí la crítica de Nietzsche a la teleología, que considera como una teodicea histórica, como «la marcha de Dios sobre la tierra, aunque este Dios, por su parte, sólo resulta de la historia misma» (*UB II 8, KSA 1*, pág. 308). En la época del historicismo hegemónico, por otro lado, el poder de olvidar se hace imposible (es como una “inocencia” cultural ya perdida

²¹⁴ «La historia, genealógicamente dirigida, no tiene como finalidad reconstruir las raíces de nuestra identidad, sino por el contrario encarnizarse en disiparlas; no busca reconstruir el centro único del que provenimos, esa primera patria donde los metafísicos nos prometen que volveremos; intenta hacer aparecer todas las discontinuidades que nos atraviesan. Esta función es inversa a la que quería ejercer, según las *Intempestivas*, “la historia de anticuario”. [...] A esta historia, las *Intempestivas* objetaban que corría el riesgo de evitar toda creación en nombre de la ley de fidelidad. Un poco más tarde –y ya en *Humano, demasiado humano*–, Nietzsche retoma el trabajo anticuario, pero en una dirección totalmente opuesta. Si la genealogía plantea por su parte la cuestión del suelo que nos ha visto nacer, de la lengua que hablamos o de las leyes que nos gobiernan, es para resaltar los sistemas heterogéneos, que, bajo la máscara de nuestro yo, nos prohíben toda identidad». Cf. FOUCAULT, M.; “Nietzsche, la genealogía, la historia”, en *La microfísica del poder*, pág. 27.

irremediamente)... lo que no quiere decir que haya una auténtica memoria, sino únicamente una memoria *falseadora*.

Por eso Nietzsche sustituye la contraposición “memoria-olvido” por la más compleja contraposición –si bien nunca la denomina así explícitamente– “falsa memoria-auténtica memoria” (respectivamente), adelantando con esta última lo que será la *genealogía*²¹⁵. Así es como el sentido histórico (que no es lo mismo a lo que antes llamaba “enfermedad histórica”, por lo que no hay ninguna *sustitución*) gana una resonancia claramente positiva que no tenía en el primer escrito sobre la historia: es la conciencia de que *todo es devenido, incluso lo que no se considera tal*; conciencia que pretende, precisamente, volverse contra la conciencia devenida para mostrar las condiciones reales de su constitución. En realidad pretende cumplir lo que ya decía en aquella obra: «Quizá no guste esta observación, quizá tan poco como esta deducción del exceso de historia [*Historie*] del *memento mori* medieval y de la desesperanza, que el cristianismo lleva en el corazón, respecto a todos los tiempos venideros de la existencia terrena. Alguien debiera sustituir esta explicación, propuesta por mí sólo con reservas, por mejores explicaciones; pues el origen de la formación histórica –y su intrínseca y totalmente radical contradicción con el espíritu de un “tiempo nuevo”, de una “conciencia moderna”–, ese origen, *debe* ser reconocido como histórico, la historia [*Historie*] misma *debe* resolver el problema de la historia [*der Historie*], el saber *debe* volver su aguijón contra sí mismo. Este triple *debe* es el imperativo del espíritu del “tiempo nuevo”, en el caso de que haya en él realmente algo nuevo, potente, prometedor de vida y original» (*UB II 8, KSA 1*, págs. 305-306). A partir de este momento, disolver la conciencia producida por el historicismo y su manera epigonal y teleológica de entender la historia se convertirá en su objetivo.

El hecho de que ahora Nietzsche defienda el sentido histórico no quiere decir que se abandone, sin más, a lo histórico que antes repudiaba; lo que ocurre es que, siendo consecuente, repara en que si hay algo por encima de lo ahistórico, que juzga sus pretensiones, así como las de lo histórico –esto es: la *justicia*, que cada vez irá teniendo un papel más importante en su pensamiento (p. ej.: *Nachlass 1880-1882, KSA 9, 3 [172]*)–, lo ahistórico no puede ser la medida última. Tampoco lo histórico, en cualquier caso, como pretende el historicismo. Nietzsche, más cabalmente, se da cuenta de que siempre *pensamos* desde cierto horizonte histórico, fuera del cual no podemos saltar, pero que no agota lo que *somos*. Éste iba a ser el tema, en el fondo, de la que hubiera sido quinta *Intempestiva –Nosotros los filólogos*²¹⁶–, muchas de cuyas ideas, de hecho,

²¹⁵ «Pero una reflexión como la que emprende Nietzsche, al desarticular todas las ficciones se precipita en un terreno peligroso al borde del cual hay que volver a trazar un camino de regreso mediante la ficción. El camino de la reconstrucción de supuestos revela la diferencia radical como punto de partida y no el consenso. La genealogía nos interna en un terreno más allá de lo comunicable. El mundo para nosotros conocido y sobre el que nos pronunciamos descansa en lo que nos une. Pero hay otra zona, mucho más amplia, en la que se localiza lo que nos separa, las experiencias irreductibles a signos lingüísticos, y también lo que nos horroriza y no queremos saber de nosotros mismos, experiencias todas ellas que, a veces, asaltan la superficie desconcertándonos, a las que la conciencia –y en general los medios civilizatorios– transfiguran no siempre con éxito, y a las que con una sensibilidad especial refiere el artista. Al reconstruir las condiciones de posibilidad de la comunicación humana se desemboca en una teoría del hombre y la cultura, y en una nueva lectura de lo trascendental que, por una parte, va más allá del lenguaje de los signos, y por otra, no siempre nos devuelve una imagen reconocible de nosotros mismos, sino también un retrato sombrío». Cf. RUIZ CALLEJÓN, E.; *Nietzsche y la filosofía práctica*, pág. 145.

²¹⁶ Allí habla de la “filología” en un sentido que trasciende con mucho el científico y que haría referencia, más bien, a toda una *hermenéutica de lo histórico*, a una teoría de la relación reflexiva del hombre con su pasado, con miras a la construcción del futuro. En el centro de todo ello está el problema de la autoconciencia histórica. Como muestra, estos textos: «Ésta es la antinomia de la filología: se ha comprendido siempre la *antigüedad*, de hecho, solamente *desde el presente* –¿y se debe ahora

tras ser reelaboradas, terminaron formando parte de *Humano, demasiado humano*. Nietzsche da cada vez un mayor papel a la teoría, y por tanto a una cierta reflexividad, sobre la mera praxis. Hay, en cualquier caso, una dinámica compleja en lo cultural (en la cual es importante reparar para no caer en la visión de un Nietzsche historicista o relativista), entre la necesidad *cultural* de olvido (o simplemente ignorancia), que Nietzsche nunca dejará de mantener, y la necesidad *individual* de conocimiento²¹⁷. Una clara ruptura entre los niveles filo y ontogenético, que termina de deshacer el esquema moderno de desarrollo de la conciencia al que Hegel da su forma más acabada en la *Fenomenología del espíritu*. Por ello es difícil decir que los escritos del período medio sean más “ilustrados” que los del primero –en los que, de hecho, Nietzsche ya presumía de ser tal–.

En todo caso digamos, para terminar con esta cuestión, que los autores que hablan de una ruptura entre un “primer” y un “segundo” Nietzsche, en relación a la consideración de lo histórico, deberían explicar el porqué del regreso de Nietzsche (de un “tercer Nietzsche”), en la obra de madurez –con la doctrina del retorno y de Dioniso, aparte de tantos elementos e imágenes que hemos visto que retoma–, a las que serían las “abandonadas” posiciones iniciales –cuestión ésta sobre la que parecen correr un tupido velo.

Los cambios entre el período primero y el medio, mucho menos bruscos de lo que algunos pretenden, consisten en algo mucho más importante, a saber, en la dinamización, la historización, del concepto de *salud*. Como dirá en los póstumos, «La “salud” no es definible como algo fijo» (*Nachlass* 1880-1882, *KSA* 9, 8 [62]). A partir de ahora ésta ya no será tanto un estado como un *proceso*, un movimiento; de hecho, un contramovimiento opuesto a la enfermedad arraigada en la cultura occidental. Ese contramovimiento, ese tránsito de la enfermedad (del nihilismo) a un hipotético estado de salud (a una cultura no nihilista) es lo que Nietzsche denomina *convalecencia*: la reposición de una enfermedad, que indica, en cualquier caso, que aún se está enfermo –pues cultura y nihilismo se han revelado lo mismo, como vimos; en la Sección segunda esto recibirá una fundamentación en términos ontológicos–. La “doctrina de la salud” se convierte así en una “doctrina de la convalecencia”, de la “curación” (*M* 52): no se puede salir de la enfermedad, pero se puede reconocer como tal y se pueden poner ciertos paliativos²¹⁸. Nietzsche vinculará este período de convalecencia a un último tipo

comprender el *presente desde la antigüedad*? Precisemos: se ha explicado la antigüedad a partir de lo vivido [*Erlebten*], y a partir de la así familiarizada antigüedad se ha valorado y *evaluado* lo vivido» (*Nachlass* 1875-1879, *KSA* 8, 3 [62]). Sin embargo, Nietzsche se sitúa ante ese círculo con un propósito bastante diferente: «Mi meta es: producir una completa enemistad entre nuestra “cultura” actual y la antigüedad» (ibíd., 3 [68]); y todo ello con una intención última: «la tarea del futuro es la síntesis de un gran centro del hombre [*eines grossen Centrums von Menschen*] para la producción de un hombre mejor» (ibíd., 3 [75]). Tal “filología” ha de jugar en todo ello un papel esencial: «Así pues es la filología la *gran escéptica* en la actual situación de la formación y la educación: ésta es su misión» (ibíd., 3 [76]).

²¹⁷ Esto es fundamental para no caer en malentendidos: la *enfermedad histórica* de *UB II* era cultural, social, pero el *sentido histórico* de *MA* es estrictamente individual, propio del pensador, del filósofo. El desplazamiento de Nietzsche no se produce en relación al propósito, sino al punto de vista: desde *dentro de la cultura* en el primer caso, desde *fuera de ella* en el segundo, como observador privilegiado de lo que ocurre de un modo inconsciente, resultante de la “prehistoria” (*Vorgeschichte*) cultural (*MA* 45).

²¹⁸ Nietzsche pretende establecer, como hemos visto a lo largo de toda esta Sección, las condiciones de una cultura “sana”, sólo dentro de la cual podrán aparecer individuos del mismo carácter. En esto su punto de partida es opuesto al del Heidegger de *Ser y tiempo*, que pone en los individuos la condición de posibilidad de una “autenticidad” que el colectivo siempre niega, pero que para Nietzsche, desde un comienzo, es un problema de la cultura en su conjunto. Como es sabido, la posición de Heidegger basculará hacia esta segunda posición a partir de la *Kehre* de los años 30.

de nihilismo que ya apuntamos, el *nihilismo activo*. Éste no constituye por sí solo un período histórico, sino que es más bien un contramovimiento dentro del nihilismo dominante, e iría ligado a la necesidad de una transmutación de los valores occidentales que sería, más bien, una transformación de la forma de valorar²¹⁹. El nihilismo activo es un movimiento disolutorio dentro de la época, no algo que aspire a quedarse para configurar una nueva época por sí mismo; en el período del nihilismo consumado, del que es su necesario cierre, lo hallamos contrapuesto al *reactivo* –ya veremos en la Sección tercera hasta qué punto puede decirse que se oponga al *latente*–.

Contra la reproductividad de lo establecido que trae consigo el nihilismo reactivo, el activo pretende reconstruir la productividad propia de la cultura, esto es, la producción no de mercancías materiales o culturales, sino de *mundo*, y con él, del propio *hombre* –de nuevos tipos humanos, y no de esos hombres «pintarrajeados con los signos del pasado» (como decía el texto citado de Z, “*Vom Lande der Bildung*”), porque son estériles para crear los suyos; esos hombres que son el último hombre, al que se refería Nietzsche ya en la segunda *Intempestiva* como «el refinado y ocioso paseante en el jardín del saber», el cual mira «elegantemente por encima del hombro nuestras necesidades y apremios rudos y sin clase» (*UB II, Vorwort*)–. A esa nihilista “voluntad de final”, como terminará llamándola Nietzsche (*AC 9*), le opone una exigencia de novedad, de originalidad²²⁰. La enfermedad, el cansancio, la decadencia, no son otra cosa que este *enquistamiento* en la existencia de un tipo de hombre que ha agotado todas sus posibilidades de construcción histórica, pero no deja paso a los venideros; algo gráficamente expuesto en la frase «¡dos mil años prácticamente y ni un nuevo Dios!», y en la referencia al «monótono-teísmo» cristiano (que va mucho más allá de la mera cuestión religiosa, como veremos) que indica los «instintos de *décadence*» y los «cansancios del alma» del «*creator spiritus*» (espíritu creador humano (*AC 19*)).

Frente a esta situación histórica caracterizada por el *último hombre*, el nihilismo activo pretende posibilitar la existencia de un nuevo tipo de hombre, un hombre que estaría aún por llegar (el *niño*, el superhombre), y al cual tendría que preceder históricamente una figura de la que sólo de pasada hemos hablado: *el hombre que desea perecer*. Éste sería el león de la célebre parábola de Zaratustra (que no es otro que el propio Zaratustra), que movido por el estado de ánimo histórico del *asco*, quiere ver destruido el actual mundo estancado, aunque sabe que, en cuanto perteneciente a él, se verá también arrastrado por esa destrucción. No pretende dominar el mundo, sino dejar paso a lo nuevo, a los venideros que deberán habitarlo y dominarlo. El período de convalecencia constituye pues un *tránsito* (*Übergang*) que es a la vez un movimiento de *ocaso*, de ruina, de hundimiento (*Untergang*), como se dice en el Prólogo del *Zaratustra*. Allí, justo al comienzo, le dice Zaratustra al sol: «yo debo, igual que tú,

²¹⁹ Ya decía en *Aurora*: «Tenemos que *desaprender* [*umzulernen*] –para finalmente, tal vez mucho más tarde, llegar todavía más lejos: a *cambiar nuestra forma de sentir* [*umzufühlen*]» (*M*, 103).

²²⁰ Que, desde luego, nada tendría que ver con la pretensión de *épater* de las tendencias artísticas tardoburguesas ni con la publicidad. No se trata de sacudir por un momento el aburrimiento de la abotargada conciencia epigonal, sino de combatir ésta, precisamente. De ahí que Nietzsche nunca haya optado por la cultura popular ni por la “moda”, sino por la *alta cultura* (que es a lo que él se refiere como *Kultur*), como señal de oposición al orden global de lo existente. Desde luego, nunca compartiría la afirmación del teórico de la cultura B. Groys de que «Lo nuevo funciona en la historia sobre todo como moda porque la moda es el nombre que damos a la historicidad radical» (cf. GROYS, B.; *Sobre lo nuevo*, pág. 62). Antes bien, a Nietzsche la “moda” la parecería una simple exterioridad vacía que juega a las variaciones con temas dados de antemano; es decir, una forma de *repetición*, nunca algo radicalmente “novedoso”.

*hundirme en mi ocaso*²²¹, como dicen los hombres hasta los cuales quiero bajar» (Z, *Vorrede*, 1). Un ocaso, un declinar, un perecer del mundo actual y, con él, del tipo de hombre que le pertenece, que debe superar el estancamiento de tal mundo y tal hombre; sólo así se puede emprender un camino hacia la salud –se alcance ésta o no– que consistiría, por el contrario, en el crear, el producir. “Salud” significa para Nietzsche movimiento, ascenso, expansión, y de ahí obtendrá sus intuiciones ontológicas fundamentales (voluntad de poder, autosuperación, etc.)²²².

Nietzsche está en condiciones de hacer este diagnóstico de la cultura, tiene la sensibilidad histórica para ello, según dice, porque él mismo es un ser enfermo y decadente. La diferencia estribaría en que él es capaz de reconocerse como tal, de llegar a través de sí mismo a un dictamen sobre la cultura. En ningún momento pretende librarse del veredicto ni creer que está por encima de él (*FW, Vorrede zur zweiten Ausgabe*). Es sólo la constatación de la propia enfermedad lo que permitirá ese tránsito a la salud a través de la convalecencia, que consistirá básicamente en llevar a cabo una transmutación de los valores habidos –algo cuyo sentido ya aclararemos²²³. En cualquier caso debemos volver sobre esta idea fundamental: el nihilismo, en su fase de consumación, es el estado más peligroso para la cultura, pero también es aquello que permitirá superar la decadencia; gracias a él *las contradicciones de la cultura quedan al descubierto y pueden reconocerse como tales*, con lo que comienza la convalecencia. Ningún mundo deja ver más allá de sí mismo, así como no deja ver su constitución última, por lo que el hundimiento (la pérdida) del mundo del hombre occidental por su relativización historicista –lo que Nietzsche denunciaba en las *Intempestivas*– es lo que le permitirá experimentar su propia mundaneidad e historicidad de otro modo –como hará a partir de *Humano, demasiado humano*, constatando que en el peligro está la oportunidad, que *lo que hace enfermar es lo mismo que puede curar*–, experimentar la existencia de otro modo, como *juego* –lo que hará al fin en el período maduro–. Así pues, el *asco*, en cuanto sentimiento histórico de partida (de cara a establecer un diagnóstico), debe dejar paso a la *responsabilidad* (*Nachlass* 1884-1885, *KSA* 11, 26 [407]) como afecto propio de aquellos llamados a afrontar un combate contra la crisis cultural que pasa por radicalizar lo que amenaza con destruirla –tarea del nihilismo activo, que ha de llevar hasta sus últimas consecuencias las contradicciones de la cultura–. Así es como Nietzsche cree que “la historia debe resolver el problema de la historia”, según vimos: volviéndose contra sí, en un intento de que la cultura nihilista acabe consigo misma, reconociendo su carácter terrible. En ello, que requerirá grandes dosis de esa responsabilidad –o *valor*, como dice también en alguna ocasión–, consiste el particular *sapere aude* del no menos particular “ilustrado” Nietzsche, que, en sus propias palabras, «quisiera tratar la pregunta por el valor del conocimiento como un ángel frío» (*Nachlass* 1869-1874, *KSA* 7, 19 [234]).

Al nihilismo activo iría vinculado el proyecto nietzscheano de construir una “ontología de la cultura” o “de la historia”, evolución del inicial punto de vista

²²¹ Así traduce el verbo *untergehen*, en este caso, A. Sánchez Pascual, en un intento por recoger los varios sentidos que tiene la frase en alemán, que significa tanto “ponerse” (el sol), como “descender” o “perecer”.

²²² Lo cual no quiere decir que se pueda reducir tales intuiciones o conceptos –al modo del psicologismo o de cierta “historia de las ideas”– a cuestiones de tipo puramente personal, biográfico, para afirmar, por ejemplo, que Nietzsche, siempre enfermo, habría proyectado en su idea del superhombre sus anhelos insatisfechos, etc. Todo esto es filosóficamente pueril.

²²³ Sobre este «criterio existencial-pragmático de la verdad» (cf. SAFRANSKI, R.; *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, pág. 190) han insistido especialmente muchos autores, como Deleuze en la primera parte del “pequeño” *Nietzsche*, o Klossowski a lo largo de todo su *Nietzsche y el círculo vicioso*, donde hace un amplio estudio de la incidencia de los “estados valetudinarios” sobre el pensamiento.

ahistórico, que se diferenciaría de la anterior comprensión metafísica (suprahistórica) de las mismas por su carácter *finito y precedero*, y del historicismo y la filosofía de la historia –que al dinamizar la metafísica, crea sin embargo las condiciones para tal ontología histórica– por su carácter *azaroso y amoral* (esto es, no encaminado teleológicamente a la consecución del bien o la justicia). En la época del nihilismo consumado, la lógica que puso en marcha la historia humana –la pérdida de la naturaleza que supone lo cultural– pretende culminar con su abolición, al caer en el ciclo sin salida de la reiteratividad de un presente en el que se agotan todas las potencias de la cultura, y que es tenido, sin más, por la realización de la historia. Pero el nihilismo activo pretende, precisamente, que tal lógica no se cierre, puesto que, si bien la pérdida de la naturaleza hace nihilista al hombre –en el sentido latente–, la naturaleza (o vida) se sigue dando para él, precisamente, como historia, como proceso de construcción de lo azaroso humano, sin final posible ni encaminado teleológicamente. La única posibilidad de superar el nihilismo (de haberla) consistiría precisamente en profundizar en la esencia de esa relación naturaleza-historia, *cosa que sólo históricamente puede hacerse*. Esa estrecha relación impide que separemos, tomando además tales conceptos como criterios de delimitación, un primer Nietzsche “metafísico” y un segundo Nietzsche “historicista”; semejantes denominaciones caen en realidad más acá de la cosa pensada por Nietzsche, mucho más compleja. Además, se producen graves incoherencias cuando se sostiene este criterio, pues nos encontramos, por ejemplo, con las continuas referencias de Nietzsche, en los escritos de lo que sería ese “segundo período”, a una naturaleza (a veces, incluso, en términos de un biologicismo descarnado) que daría medida a lo histórico mismo.

En la comprensión nietzscheana de la historia está implicada de forma inextricable la praxis humana y, sin embargo, las relaciones modernas entre historia y acción serán totalmente revaluadas por él: en lo cual quizá radique lo más destacado de su enfoque, pues la continuidad y homogeneidad que la modernidad atribuyó a la historia como ámbito de la decisión libre humana y de la construcción de un proyecto consciente serán echadas abajo por él, como se adivinaba ya desde sus primeros escritos. «El hombre como una *representación* [*Schauspiel*]: esto es el *sentido histórico* –pero éste contiene un elemento peligroso, el hombre aprende a sentirse como el *configurador* [...]»; no comprende que «todo es máscara» (*Nachlass* 1884-1885, *KSA* 11, 34 [180]). La pregunta de Nietzsche por la historicidad –en cuanto *naturaleza*– humana replantea por completo los tópicos modernos en torno a su esencia y destinación. En todo caso, ese preguntar nietzscheano tendrá como objeto fundamental estos tres elementos: *historia, mundo y libertad*, cuya articulación trataremos de aclarar a continuación. En la siguiente Sección veremos cómo es el tratamiento del tiempo lo que lleva a Nietzsche de la temática inicial acerca de la crítica de la cultura al planteamiento ontológico de escritos posteriores; y es en el *tiempo*, pues, donde habremos de encontrar la articulación de esos elementos. Así pues, pasamos a analizar cuál es el “nuevo modo de pensar” con el que Nietzsche pretende afrontar todos estos problemas.

Sección segunda

LA ONTOLOGÍA NIETZSCHEANA: MUNDO, TIEMPO Y LIBERTAD

«He oído lo que decían los parlanchines... el discurso
acerca del principio y del final,
pero yo no hablo ni del principio ni del final.

Nunca hubo más comienzo que el que hay ahora,
ni más juventud o vejez que las que hay ahora;
y nunca habrá más perfección que la que hay ahora,
ni más cielo ni infierno que los que hay ahora.

Impulso e impulso e impulso,
siempre el impulso procreador del mundo.
Fuera de la penumbra avanzan iguales opuestos... siempre
la sustancia y el incremento,
siempre un entramado de identidad... siempre distinción...
siempre una generación de vida».
–Walt Whitman, “Canto a mí mismo”, en *Hojas de hierba*.

Primera parte EL “NUEVO MODO DE PENSAR” NIETZSCHEANO

§ 6. El mundo como apariencia

Dice Löwith que Nietzsche fue «el primer filósofo de nuestra *época*»²²⁴. Ahora bien, esto implica que Nietzsche introduce en el panorama intelectual de su tiempo –de nuestro tiempo, de acuerdo con Löwith– una nueva forma de pensar que lo diferencia de pensadores anteriores a él y a la vez abre el horizonte de la reflexión que caracteriza la actualidad²²⁵. Esta cuestión se pasa a menudo por alto, o se obvia enseguida apelando al “irracionalismo” de Nietzsche. Pero lo cierto es que más allá de su verbo en ocasiones excesivo, y de su conocimiento algo superficial de la letra que constituye la historia de la filosofía, Nietzsche demuestra una sensibilidad sorprendente para captar su espíritu, así como una gran intuición para rastrear sus líneas de quiebra internas y sus aporías. Es por ello que Nietzsche está, de un modo u otro, detrás de toda la filosofía contemporánea de corte hermenéutico y “posmoderno”, así como, en gran medida, del *linguistic turn*²²⁶. En efecto, el supuesto irracionalismo de Nietzsche debe ser considerado más bien como la oposición a *cierto tipo* de racionalidad imperante aún actualmente. Aquello que hace grande a Nietzsche y lo sitúa, sin duda, como uno de los “padres” de la más seria actitud filosófica actual (la que va más allá de la servidumbre de algunos modelos de pensamiento a la ideología imperante, y también de ciertos anacronismos filosóficos) es no tanto haber llevado a cabo una crítica despiadada de los grandes modelos especulativos, en especial del hegeliano, de cuyo final fue coetáneo (es algo que, ya antes que él, y con mayor rigor, habían hecho otros grandes pensadores como Marx), como haber sabido detectar su perduración, bajo distintos disfraces, en filosofías supuestamente “antimetafísicas” que, en realidad, no eran, ni son, más que “metafísicas invertidas”, y que arrastran consigo, por tanto, los mismos problemas de fondo que aquellos grandes modelos: empirismo, materialismo craso, positivismo...

²²⁴ Cf. LÖWITH, K.; *De Hegel a Nietzsche*, pág. 265.

²²⁵ «Una filosofía que innova, aporta cierta idea nueva del Ser. Pero lo curioso del caso es que toda filosofía innovadora –empezando por la gran innovación que fue la primera filosofía– descubre su nueva idea del Ser gracias a que antes ha descubierto una nueva idea del Pensar, es decir, un método intelectual antes desconocido». Cf. ORTEGA Y GASSET, J.; *La idea de principio en Leibniz*, págs. 19-20.

²²⁶ Aunque «la gran mayoría de los lectores y comentaristas de Nietzsche no han solido advertir que él tuviera ya esa conciencia lingüística que, a lo largo del siglo XX, van teniendo cada vez más autores: sólo en los años sesenta Foucault, Derrida, Barthes y otros franceses echaron de ver que la mente de Nietzsche era, para empezar, lingüística, consciente de que toda mente funciona sólo y precisamente y en forma de lenguaje». Cf. VALVERDE, J. M.; *Nietzsche, de filólogo a Anticristo*, pág. 36.

formas de un mismo tipo de racionalidad que apelan, simplemente, a otro tipo de datos que tomar por absolutos. Nietzsche pretende llevar la crítica a extremos a los que la Ilustración no se atrevió a llegar. E incluso anticipa la tesis heideggeriana según la cual la forma actualmente vigente de la metafísica es la tecnociencia, en cuanto es la que pretende proporcionar hoy una “imagen última” del mundo, una determinación del ente y la verdad en su conjunto²²⁷; considera que la ciencia no es más que la prolongación de un mismo movimiento histórico incapaz de ver la realidad más allá de ciertos esquemas. El *Leitmotiv* de Nietzsche es saltar más allá de ese horizonte de pensamiento para alcanzar otro más amplio, que propicie al hombre actual mayores posibilidades de vida. «Para el futuro del hombre vive el espíritu libre, así que él inventa nuevas posibilidades de vida y pondera las antiguas» (*Nachlass* 1875-1879, *KSA* 8, 17 [44]). Comprende que la concepción teórica del mundo imperante en una época constituye el límite de sus posibilidades de acción, y en esa medida se propone traspasarlo para poner al hombre en mayor posesión de sí mismo²²⁸.

Nietzsche se propone, así pues, redefinir las relaciones entre conocimiento y acción, y por tanto entre sus “referentes”, ser y libertad. Según él, la descripción del mundo en los tradicionales términos lógico-metafísicos impide comprender esa relación originaria adecuadamente, por lo que propone una subversión (que no “inversión”) del modo de pensar establecido, que la ciencia moderna hereda de la metafísica. Para él, modificar las relaciones establecidas entre conocimiento y acción supone remontarse hasta un modo de pensar previo a su escisión. La transformación del mundo, lejos de toda praxis revolucionaria, pasaría por hallar ese modo de pensar que propiciaría un nuevo comienzo histórico: «Pero los más grandes pensamientos son los más grandes acontecimientos –serán comprendidos los últimos» (*JGB* 285). Dicho pensar debe alejarse de la concepción lógica del conocimiento y transitar por el camino del “error”, cuyo sentido nos proponemos describir. La relación entre el pensamiento nietzscheano y la metafísica tiene como base esta reflexión: «Lo nuevo en nuestra actual posición sobre la filosofía es una convicción que ninguna época tuvo: *que nosotros no tenemos la verdad*. Todos los hombres anteriores “tuvieron la verdad”: incluso los escépticos» (*Nachlass* 1880-1882, *KSA* 9, 3 [19]). Nietzsche pretende abrir camino para una nueva época –pretende ser profeta, heraldo, de algo que debe llegar, y para lo que hay que estar preparado–, caracterizada, en efecto, por un nuevo modo de estar en el mundo. «Una época de tránsito: así es considerado nuestro tiempo por todo el mundo y todo el mundo tiene con ello razón. [...] En la medida en que todo así desaparece, en que todo se hace pedazos, debe así el mundo perecer [*untergehen*]. Pero no ha perecido; los viejos troncos del bosque [han sido] cortados, pero siempre creció un nuevo bosque otra vez y para cada tiempo hubo un mundo en descomposición y otro que llegaba a ser» (ibid., 4 [212]). Tal vez esto arroje alguna luz sobre qué significa eso de “perder la verdad” –fenómeno derivado de la *Weltlosigkeit*– y por qué es un proceso necesario al que Nietzsche no sólo no se resiste sino que pretende impulsar. La clave está en comprender de dónde viene y hacia dónde se dirige ese tránsito.

²²⁷ Lo cual lo lleva a una actitud de rebeldía ante la propia ciencia. Esta idea, por lo demás de clara raigambre romántica, estaría presente en su pensamiento desde muy temprano (siendo uno de los hilos conductores de *El nacimiento de la tragedia*, como se puede apreciar en *GT* 15 ss.), y fue desarrollada a lo largo de todo su itinerario intelectual. Por ejemplo, puede encontrarse en *FW* 373 y 374, textos que sólo a la luz de esa idea pueden ser leídos correctamente, es decir, al margen de la imagen simplista del “relativismo” nietzscheano.

²²⁸ Como recuerda Djuric, «*Das ist auch ganz verständlich, daß die traditionelle Auffassung der praktischen Tätigkeit tief in der Metaphysik verwurzelt ist, und sogar deren untrennbaren Bestandteil bildet, so daß ohne eine Kritik dieser Auffassung auch die Kritik der Metaphysik selbst unvollkommen und nicht zu Ende gedacht bleibe*». Cf. DJURIC, M.; *Nietzsche und die Metaphysik*, pág. 118.

Pues Nietzsche describe una época de tránsito, de transición, en la que el hombre se encuentra con «el más inhóspito de todos los huéspedes» ante la puerta: el *nihilismo* (*Nachlass* 1885-1887, *KSA* 12, 2 [127]). Ese nihilismo va ligado al hecho definitorio de nuestra época: la muerte de Dios. Como consecuencia de ésta, «los más altos valores se *desvalorizan*» (ibíd., 9 [35]). Los marcos teóricos y prácticos de orientación del ser humano se desdibujan, pierden su coherencia anterior, con lo que toda verdad y criterio de acción últimos pierden su valor. Con la llegada del nihilismo la unidad de los diversos ámbitos que constituían la experiencia humana salta en pedazos, y se llega a un «antagonismo de “verdadero” y “bello” y “bueno”». Es decir, que las esferas gnoseológica, estética y moral pierden la unidad que antes les garantizaba la comprensión teológico-metafísica del mundo. Es así como el hombre *pierde su mundo*, encontrándose a sí mismo en la proximidad de la nada. «Desde Copérnico rueda el hombre desde el centro hacia una x» (ibíd., 2 [127]). Pues ocurre que el mundo teológico-metafísico en que el hombre había habitado llega a su fin, pero no viene otro a ocupar su lugar²²⁹. Esto parece contradecir el fragmento citado más arriba acerca de la destrucción y reconstrucción de mundos, pero no es así; pues si es cierto que un nuevo mundo puede y debe llegar a ser, la situación que describe Nietzsche es la de una época en la que la nueva consistencia histórica no cristaliza todavía, debido a la dependencia que aún existe de la anterior. En efecto, el hombre, aun a sabiendas de ese hecho decisivo que es la muerte de Dios, sigue pensando desde esquemas teológicos que impiden la aparición de lo nuevo. Éste es el trasfondo metafísico de la problemática vista en la anterior Sección. Por la misma razón que la muerte de Dios no depende de intención humana alguna ni es vinculable a ningún acontecimiento histórico determinado, sino que es consecuencia del agotamiento del modo de pensar tradicional platónico-cristiano y de la explicitación final de sus contradicciones internas, la desaparición de ese horizonte de pensamiento teológico no dependerá de decisión voluntarista alguna ni bastará para realizarla con no creer en la existencia de Dios, entendido como ente supremo; pues, como dice Nietzsche en *La gaya ciencia*, «Dios ha muerto: pero siendo como es el modo de ser de los hombres, habrá quizá aún miles de cuevas en las cuales se muestren sus sombras. –Y nosotros, ¡nosotros debemos vencer aún a sus sombras!» (*FW* 108).

Si Dios tiende a reproducirse en toda manifestación del pensamiento y la acción humanos es porque no se trata de ningún “ente”. Incluso cuando no se cree en Dios, entendido como un ente existente, ese mismo orden es proyectado una y otra vez –como Nietzsche percibe en los “falsos ateos”–: pues Dios es, en realidad, un *orden*, una forma

²²⁹ La separación de las esferas de la vida en la modernidad, con el fin de garantizar la autonomía del sujeto y la objetividad del conocimiento científico, produce una profunda alienación en el hombre moderno, el sujeto que, sin un mundo propio, se encierra en sí mismo. Nietzsche critica esta cultura vacía y anquilosada por su ideal de conocimiento, y por ello renuncia al programa de la razón. La alternativa que encuentra es una refundación de la cultura a partir del arte, que deberá sostener las otras esferas discursivas y darles una nueva coherencia, no ya emancipatoria sino estética; pero de esta forma Nietzsche se blinda, en el éxtasis de lo bello, contra toda consideración acerca de lo bueno y lo verdadero, cayendo en el irracionalismo. Su pensamiento, más que una superación de la modernidad, sería un retroceso a posturas premodernas. Ésta es, al menos, la lectura que hace Habermas del pensamiento nietzscheano (cf. HABERMAS, J.; *El discurso filosófico de la modernidad*, IV). Ahora bien, Nietzsche no pretende reconstruir el mundo a partir del arte; éste sólo aparece como un modelo desde el que abordar el mucho más importante diálogo de Nietzsche con la ciencia y la metafísica. Como recuerda Vattimo, «el arte, para influir en los espíritus, necesita un mundo que ya no es el nuestro» (cf. VATTIMO, G.; *Introducción a Nietzsche*, pág. 67). En torno a esto es también interesante el excelente “Ensayo sobre la inexistencia de la estética nietzscheana” de Cacciari (en CACCIARI, M.; *Desde Nietzsche. Tiempo, arte, política*).

de organización de lo existente. En la Edad Media se produjo una definitiva confusión entre las ya de por sí ambiguas filosofía primera (la “ciencia por excelencia del ser”) y ciencia primera (la “ciencia del ser por excelencia”), división ésta de origen aristotélico²³⁰, que se corresponde con la también tradicional división de la metafísica en ontología y teología. El discurso acerca de la realidad del ente y sus principios rectores (lo a priori) se desplaza, debido a esa confusión, que introduce en la ontología elementos de la metafísica –pero de la cristiana, no ya de la griega–, hacia otro discurso acerca del *fundamento*, de lo sumamente real que sostiene, a partir de sí mismo, al ente en su totalidad. Se constituye así el tipo de discurso que Heidegger llamará “ontoteológico” y que, quizá no muy acertadamente, sitúa ya en los orígenes de la filosofía griega. Nietzsche también encuentra en el alba del pensamiento occidental esta confusión “nihilista”, que considera esencia y motor de la cultura occidental, cuando en realidad responde más bien a lo que ha sido el devenir histórico de occidente. Lo que sí es cierto es que ese discurso ontoteológico (metafísico) se consume en la modernidad con la pretensión de un Saber Absoluto: un discurso que lleva la totalidad, en cuanto tal, al concepto, eliminando la *diferencia ontológica*, la diferencia, esencial para el pensamiento, entre el ente y el ser, entre el ente y sus condiciones de posibilidad. En este marco conceptual el argumento ontológico (la posición a priori de ese fundamento como aquel ente en el que se identifican la esencia y la existencia, es decir, el “que es” y el “qué es”) resulta ser, como dice Adorno, no sólo un problema especialmente importante de la metafísica, sino «una cuestión que se me antoja, cuanto más lo pienso, como el centro de la meditación filosófica»²³¹, en cuanto discurso de raigambre teológica con pretensiones de construir un sistema de la totalidad en el cual la consistencia de todo ente *posible* pueda ser deducida a partir de un procedimiento racional-analítico –lo que quedaría garantizado por el intelecto divino, que permite una infinita racionalización de la realidad–. Pero ese procedimiento no es capaz de pensar la *posibilidad* en cuanto tal, fuera de lo previsible, de lo calculable de antemano. La cuestión de la que se trata, pues, es la constructibilidad de la existencia, cuyo alcance llegaría incluso hasta lo contingente; un universo (*kósmos*, “orden”, en sentido griego) con *objetos dados a priori* es un universo en el que incluso los seres contingentes se encuentran de antemano insertos en determinadas relaciones que determinan un orden previo e independiente de ellos²³². Se pretende, de esta forma, someter el mundo a la absoluta predictibilidad.

La metafísica, así pues, da una explicación de lo que hay en términos de fundamentación última: para todo hay una causa, sea ese “todo” de la índole que sea. Este carácter nuclear de la metafísica obtiene su máxima expresión en el “gran principio” leibziano: «nada se hace sin razón suficiente»²³³. Aplicado a la totalidad de lo que hay, a lo que tradicionalmente ha sido llamado “ser”, el principio de razón afirma que ha de haber una entidad última que fundamente la serie total de las cosas. Esa entidad última, ese fundamento de la totalidad, puede ser llamado de múltiples formas. Pero la tradición filosófica occidental, monoteísta, ha puesto a Dios en ese lugar,

²³⁰ Cf. ARISTÓTELES; *Metafísica*, E 1.

²³¹ Cf. ADORNO, Th. W.; *Terminología filosófica*, pág. 74.

²³² «Cuanto más sometido queda lo existente a la maquinaria del pensamiento, tanto más ciegamente se conforma éste con reproducirlo. [...] El mundo como gigantesco juicio analítico, el único [mito] que ha sobrevivido de todos los sueños de la ciencia, es de la misma índole que el mito cósmico [...]. La subsunción de lo fáctico con la prehistoria fabulosa, sea bajo el formalismo matemático; la relación simbólica de lo actual con el acontecimiento mítico en el rito, o con la categoría abstracta de la ciencia, hace aparecer lo nuevo como predeterminado, que así es en verdad lo viejo». Cf. ADORNO, Th. W., y HORKHEIMER, M.; *Dialéctica de la Ilustración*, pág. 42.

²³³ Cf. LEIBNIZ, G. W.; *Principios de la naturaleza y de la gracia*, § 7.

identificándolo con el fundamento último de la totalidad del ente. El ser, entendido como tal totalidad, aparece así sostenido por Dios –es Dios–, por una causa primera de orden trascendente, el *summum ens*. La metafísica es entendida por Nietzsche como el pensamiento que busca una causa para todo y *para el todo*, identificando por lo general esa causa última con Dios. Incluso cuando se niega la existencia de Dios, ese esquema se repite una y otra vez. Dios, como se ha dicho, no es más que un nombre para un cierto orden, para una forma de entender el mundo. De ahí la sacudida que supone la pérdida del orden mismo, la constatación del fin de esa forma metafísica de comprender el mundo y sus corolarios, lo que implica que no se puede seguir viviendo “igual”, sólo que “sin Dios”, sino que supone una reestructuración total del mundo y de nuestra forma de habitar en él. Como dice el célebre pasaje del “loco” en *La gaya ciencia*: «¿Cómo pudimos bebernos todo el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar el horizonte entero? ¿Qué hicimos al desatar esta tierra de su sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No caemos continuamente? ¿Y hacia atrás, hacia un lado, hacia delante, hacia todas partes? ¿Existe todavía un arriba y un abajo? ¿No vagamos como a través de una nada infinita?» (*FW* 125).

La muerte de Dios que precipita a Europa en el nihilismo es, por tanto, mucho más que la llegada del ateísmo; se trata de una constatación de orden metafísico global, que supone dejar de sustituir a Dios en el orden de fundamentación de la totalidad para enfrentarse con el auténtico carácter del mundo, entendido como *devenir*²³⁴. Al igual que Dios puede ser sustituido dentro del orden metafísico, su muerte, esto es, la aceptación del devenir, en tanto que acontecimiento histórico del que se toma conciencia, puede tener también distintos nombres. En efecto, la superación de la contraposición entre “ser” –el fundamento– y “ente como totalidad” –lo fundamentado–, que había llevado a la filosofía a la construcción de los grandes sistemas, puede ser llamada “muerte de Dios”, pero también “diferencia ontológica” (Heidegger), “dialéctica negativa” (Adorno), “multiplicidad de juegos de lenguaje” (Wittgenstein), “*différance*” (Derrida), “paganismo” (Lyotard, que luego hablará de “diferendo”), etc. A su vez todos estos pensamientos deben mucho al “trascendentalismo” kantiano. Todos ellos son formas de lo que ha sido llamado *pensamiento negativo*, todos son nombres de lo mismo: la supresión de aquel orden, y con él, de la modalidad discursiva privilegiada, del discurso último –aquel que nos pone en posesión del origen, de la totalidad, del sentido–. Con la muerte de Dios Nietzsche expresa, en efecto, lo que más tarde Heidegger llamará diferencia ontológica, la diferencia entre el ser y el ente, que permite pensar el ser más allá del orden de la fundamentación, más allá de un mero “ente supremo” (o lo que es lo mismo, pensar el ser *überhaupt*, a secas, y no en relación exclusiva a uno de sus modos de desocultamiento, el objetual, que es tomado como el único, o al menos como el principal). Con la muerte de Dios se acaba a la vez, pero con un gesto que pasa desapercibido, con la tradicional comprensión metafísica del mundo como *creatio ex nihilo*, en la que Dios aparece como causa primera, a partir de la

²³⁴ Término que empezamos aquí a usar en un sentido técnico riguroso. Aunque iremos precisando su significado (sobre todo en 9.2.a), podemos ya hacer un apunte. Cuando el devenir aparece como carácter fundamental tanto del *ser* como del *conocer*, implica una revisión de nuestra comprensión global del mundo, a partir de la cual se construye una visión *interpretativa* del mismo. Nietzsche reconoce el propio carácter interpretativo del ser; de hecho, la hermenéutica de las formas de la voluntad de poder que realiza constituye toda una ontología, en la que el clásico concepto de “ser” es sustituido por las formas de su aparecer, de su “llegar a ser”. Nietzsche atribuye los siguientes rasgos a ese “nuevo” ser, que iremos desarrollando: 1) es incognoscible, inexplicable; 2) no es independiente del deseo y del hacer humano (cf. FIGL, J., *Interpretation als philosophisches Prinzip*, págs. 74 ss.). Cuando el ser es reconocido como devenir, cuya esencia última es la voluntad de poder, aparece clara la *temporalidad* como estructura del ser (ibíd., pág. 79).

aplicación del modelo de la *poiesis* al mundo²³⁵. Y con ello Nietzsche se replantea, aunque en su pensamiento esto no aparezca de modo explícito, la división tradicional que establece la metafísica medieval y moderna entre *essentia* y *existentia*, y no precisamente, por cierto, en los términos en que Heidegger dice que lo hace²³⁶. Aquella “ciencia por excelencia del ser” había sido asimilada en el medioevo al estudio de las determinaciones fundamentales del ser respecto de la existencia –dentro de ese marco, desconocido para los griegos, de la *creatio ex nihilo*–, de modo que la ontología terminó por convertirse en *metaphysica generalis*; mientras tanto, la “ciencia del ser por excelencia”, la teología, se asoció a las determinaciones fundamentales del ser respecto de la esencia, diversificándose así en las diversas disciplinas y objetos de la *metaphysica specialis*: teología racional (Dios), psicología racional (alma) y cosmología racional (mundo como totalidad). Pero, en cualquier caso, la *metaphysica specialis*, en especial desde la teología racional, influye decisivamente a la hora de determinar el ámbito y los principios de la *generalis*²³⁷. Por ello Nietzsche se propone disolver críticamente la metafísica especial (prolongando así el trabajo crítico kantiano de la “Dialéctica trascendental”), en la que encuentra siempre, por cierto, referencias *morales* (AC 15), para reconstruir la metafísica general más allá de esos términos de fundamentación de la *creatio ex nihilo* –apuntando hacia algo que, por ello, ya no es “metafísica”; o al menos no en el mismo sentido.

A partir de ahora el hombre deberá habitar su mundo, ese mundo en el que “no se está en posesión de la verdad”, de un modo diferente. La muerte de Dios, que aparecerá en su pensamiento más tarde, va ligada a la temprana “experiencia dionisiaca” de Nietzsche, que asocia a una nueva y más elevada «seriedad de la existencia» (GT, *Vorwort an Richard Wagner*), y a partir de la cual describe una nueva consistencia del mundo. El superhombre no será sino el hombre que acepta la muerte de Dios hasta sus últimas consecuencias: *es el hombre que no sustituye más a Dios por otra cosa*. El hombre, por tanto, que abandona el modelo de pensamiento sostenido sobre ese

²³⁵ Concepción que tiene repercusiones en todos los niveles de la conceptualización filosófica, como dice Zubiri: «Lo primero que piensa la metafísica occidental es que el mundo, sea lo que fuere, pudo no haber sido o pudo haber sido distinto a como es. De ahí que el ser no significa *ser-siempre*, como pensaban los griegos, sino *ser no-nada*, es decir, ser creado. Este momento del “no-nada” va a constituir, por suerte o por desgracia, el horizonte en que va a inscribirse la metafísica occidental desde los comienzos del Cristianismo». Cf. ZUBIRI, X.; *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, pág. 77.

²³⁶ Como hemos dicho ya en numerosas ocasiones, las afinidades entre el pensamiento de Nietzsche y el de Heidegger son mucho mayores de lo que parece desprenderse de la lectura que este último hace de aquél. Heidegger debe tanto a Nietzsche, sin duda, como el propio Nietzsche pueda (desde nuestro horizonte hermenéutico actual) deber a Heidegger, por la explicitación que hace de ciertos elementos fundamentales de su pensamiento; pero sus elementos en común, las más de las veces, no hay que buscarlos en las obras en las que Heidegger habla explícitamente *sobre* Nietzsche, pues la propia obra de Heidegger, sobre todo a partir de la *Kehre*, habla *desde* él. Hay que tener en cuenta esta afirmación de Vattimo: «Nietzsche no coincide en absoluto con la imagen de él que Heidegger propuso en su obra. [...] Para ser fieles a las intenciones más auténticas de Heidegger, hay que “traicionarlo” en la interpretación de Nietzsche». Cf. VATTIMO, G.; *Diálogo con Nietzsche*, págs. 270-271.

²³⁷ Recordemos que incluso para Descartes, iniciada ya la modernidad, la determinación fundamental de la verdad, en cuanto *adaequatio intellectus et rei*, se sostiene en última instancia sobre la mediación de la *res infinita*, que garantiza la correlatividad de lo determinado a priori por el sujeto (la *máthesis universalis* ocupa en su pensamiento el lugar de la ontología o metafísica general) y el objeto; cosa que, en el fondo, y a través de sucesivas modificaciones históricas (Spinoza, Leibniz), no cambiará hasta Hegel y su concepción del absoluto (Dios) como unidad relacional del todo en la que sujeto y objeto se identifican al fin en la idea absoluta.

fundamento último²³⁸, y que se enfrenta a un mundo configurado a partir de principios distintos. En ese marco en el que *verdad, ser y fundamento* son reelaborados se crearán las condiciones de posibilidad de la nueva forma de praxis que Nietzsche llama “gran política”. Ésta dista mucho de ser la “filosofía política” de Nietzsche, un determinado capítulo de su pensamiento, como algunos pretenden ver²³⁹. Es más bien «la determinación del lugar del hombre en el mundo y de su esencia. “Gran política” es aquí sólo otro nombre para la metafísica más propia de Nietzsche»²⁴⁰. La muerte de Dios (que no es un hecho histórico determinado, datable, sino lo que caracteriza a toda una época que deviene consciente de que Dios *nunca existió*, y de que, por tanto, toda la historia de occidente se ha sostenido sobre la *nada* de la que era a su vez negación, no-aceptación) constituye para Nietzsche un “monstruoso acontecimiento” [*ungeheure Ereigniss*], cuyas consecuencias no terminan de ser entendidas por sus contemporáneos. «No hubo nunca un hecho más grande –¡y sólo quien nazca después de nosotros, pertenece por ese hecho a una historia más elevada de lo que fue toda historia hasta ahora!» (*FW* 125).

Todo ello depende, no obstante, de que el hombre asuma vivir en la ausencia de verdad, esto es, de Dios, del criterio último de verdad y bondad, del sentido *dado*; de que el hombre sepa atravesar el período del nihilismo en busca de un nuevo mundo que habitar. Indudablemente, Nietzsche considera su momento histórico como antesala de algo que está por llegar, y cuyo advenimiento requiere de una preparación, desde el presente, que le deje libre el paso: habla del «entreperíodo del nihilismo» como una «superación de los filósofos» (*Nachlass* 1885-1887, *KSA* 12, 9 [60], pág. 367); esto es, que la metafísica debe ser superada para abrir paso a un horizonte de pensamiento nuevo que redescriva el mundo y con él las condiciones de la acción humana. El nihilismo, consecuencia de la muerte de Dios, no es un camino por el que se eche a andar voluntariamente, sino el rasgo definitorio de una época que nos ha tocado vivir. Con él cambia por completo la proyección de nuestro mundo en su conjunto: «Esto que ahora llamamos mundo es el resultado de una multitud de errores y fantasías, los cuales se han originado y entretejido paulatinamente en la evolución global de los seres orgánicos y ahora nos son dejados en herencia como tesoro acumulado de todo el pasado –como tesoro: pues el *valor* de nuestra condición humana descansa en ello» (*MA* 16). Que nuestro conocimiento no consista más que en “ilusiones” y “errores” – consecuencia del nihilismo– no quiere decir en modo alguno que Nietzsche defienda el escepticismo gnoseológico o metafísico (al menos no más allá de una posición de partida en relación a los modelos de objetividad establecidos como únicos posibles), o el simple relativismo. Prueba contundente de ello es esta anotación: «contrapartida de “Dios es la verdad” en la creencia fanática “todo es falso”» (*Nachlass* 1885-1887, *KSA* 12, 2 [127]); Nietzsche define esta forma de pensar, resultante del nihilismo, como “budismo”. Pero su crítica de la verdad no va por ahí. Pues este “budismo”, como él lo llama, no es sino la otra cara de la moneda del pensamiento metafísico en busca de absolutos, de incondicionados: cuando no puede encontrarlos, niega todo lo que hay. En

²³⁸ De ahí lo que dice Nietzsche acerca del “eremita” (¿Zaratustra?), de ese pensador que vive en la más estricta *soledad* –lo que en su lenguaje quiere decir: *sin Dios*–, y que, superando el horizonte de pensamiento de los filósofos (los “metafísicos”), afirma que más allá de todo fundamento (*Grunde*) tras el que se parapeta el pensamiento hay siempre un abismo (*Abgrund*); lo que, lejos de ser desalentador, paralizador, nos abre a un mundo «más extraño, más rico», lo que se traduce en mayores posibilidades de acción (*JGB* 289). En esa relación de “traspasamiento” o “abismamiento”, de alcance nihilizador, entre verdad y fundamento, se halla la indicación fundamental de la experiencia nietzscheana del ser. Ya nos ocuparemos de esto más adelante.

²³⁹ Sobre esto, vid. § 17.

²⁴⁰ Cf. HEIDEGGER, M.; “La voluntad de poder como conocimiento”, en *Nietzsche*, vol. I, pág. 503.

el fondo, se sigue valorando de la misma forma, pero sin encontrar aquello que corresponde a esa forma *teológica* de valoración (*Nachlass* 1887-1889, *KSA* 13, 11 [99], págs. 46-48). Que el mundo sea “error” y “fantasía” quiere decir, en realidad, que no hay un modelo trascendente del que extraer, por comparación, la verdad del nuestro, del único²⁴¹. Nietzsche niega la existencia de todo sustrato suprasensible del “aquí”, de todo lo que él, con la imprecisión terminológica que le caracteriza, llama “cosa en sí”. Al no haber un discurso privilegiado acerca del ser, que nos brinde un absoluto, todo deviene perspectiva (*JGB*, *Vorrede*). Nietzsche defiende un conocimiento que se sabe no absoluto, sino siempre variable. «Si paulatinamente formulamos las *oposiciones* a todas nuestras opiniones fundamentales, nos aproximamos a la *verdad*» (*Nachlass* 1880-1882, *KSA* 9, 11 [229]). Aquí Nietzsche parece reconocer un horizonte último de la verdad que se correspondería con el reconocimiento del carácter “erróneo”, siempre limitado, de nuestras convicciones más arraigadas. Ese horizonte constituiría un *estado* que habría que defender de la pretensión de instalarse en él de cualquier *contenido* concreto, empírico o no; este estado constituye lo que llamará también “probidad”, y va asociado al reconocimiento del carácter de *juego* de nuestras formaciones discursivas, incluida la científica (*Nachlass* 1882-1884, *KSA* 10, 4 [168]). De ahí que afirme que «Este resultado conduce a una filosofía de la *negación lógica del mundo*: la cual, por lo demás, se deja unificar con una afirmación práctica del mundo tan bien como con su contrario» (*MA* 29). Es decir, que frente a una postura de escepticismo absoluto que podría llevar al total inmovilismo, Nietzsche opta por una redescipción del mundo en los términos de una afirmación práctica, de una refundación de la libertad enajenada no sólo por la simple coacción, sino ya desde el modo establecido de pensar –aquel en el que el hombre, irresponsablemente, gusta de permanecer–. De ahí que, recordando la «autoculpable minoría de edad» kantiana, Nietzsche hable de «voluntad de ceguera» (*ibíd.*, 12 [5]).

La muerte de Dios que conduce a la humanidad al nihilismo permite que la nada se haga palpable, que se sienta próxima; «el desierto crece», como reza un capítulo del *Zarathustra*. Esa nada antes era completamente desalojada por la suma presencia de Dios. Pero así, ese horizonte de la nada no era “visible”, y el hombre no podía hacerse cargo de su propia existencia: porque, en verdad, el tránsito a través de la época del nihilismo –el medirse el hombre con la nada– puede llevar a diversos resultados. Y uno de ellos, el que persigue Nietzsche, es el de la liberación del hombre. La nada trae consigo la más terrible soledad: la de un mundo sin Dios, sin sentidos dados. Pero de esta soledad se puede llegar tanto a la desesperación absoluta en los órdenes gnoseológico y práctico, como a la recuperación de la libertad. *La nada, en efecto, se revela como la posibilidad de refundar la libertad y la historia*²⁴²; pues la nada no

²⁴¹ La operación fundamental del pensamiento nietzscheano es negar todo incondicionado, mostrar cómo todo “en sí”, toda “sustancia”, no es más que una relación coyuntural entre elementos que se olvida en cuanto tal, sustantivándose. El ideal de la metafísica es hallar la forma absoluta de relación, tomada como “cosa suprema”, como “ser”, prescindiendo de la realidad que se habría de pensar con esa entidad (*óntos ón* frente a *mè ón*). La metafísica es así un saber acerca de estructuras inamovibles, que se toman como el “verdadero mundo”. Contra esto va el célebre texto “De cómo el ‘verdadero mundo’ finalmente devino fábula”: «Hemos abolido el verdadero mundo: ¿qué mundo permanece aún? ¿El aparente, quizá?... ¡Pero no! ¡Con el verdadero mundo, hemos abolido también el aparente!» (*GD*, *KSA* 6, pág. 81). De esta forma Nietzsche pretende acabar con la contraposición entre un mundo real y otro aparente; pretende disolver un falso dualismo, y *no invertirlo*, como dice Heidegger, porque Nietzsche no da la primacía a lo sensible, no lo convierte en el nuevo *factum* último. Es así, y no de otra forma, como hay que entender otro célebre pasaje nietzscheano: «Mi filosofía, *platonismo invertido*» (*Nachlass* 1869-1874, *KSA* 7, 7 [156]).

²⁴² Siguiendo otro de los aspectos principales de la apropiación (en sentido hermenéutico, como *Aneignung*) del pensamiento de Nietzsche por parte de Heidegger –al menos, no en menor grado que el de otros pensadores–, cabe traer aquí a mención el papel fundamental que da Heidegger a esta vinculación

aparece en la historia como algo más, sino que es *anterior* a ella. La época del nihilismo consumado puede por ello llegar a ser la de las más altas posibilidades para el hombre. Pero para eso hay que saber atravesarla. Heidegger comenta esto con bastante claridad: «Nietzsche se percata perfectamente de que algo en la historia del hombre occidental está acabándose, a saber, lo hasta ahora y desde siempre inconcluso. Nietzsche percibe la necesidad de llevar lo inconcluso hasta su acabamiento. Mas tal acabamiento no aporta un pedazo que faltase hasta el presente; no complementa agregando un trozo, sino que com-pleta alcanzando, primero *el todo* en su totalidad, transformando de esta manera a partir del todo lo existente hasta ahora»²⁴³. El hombre puede hallar al otro lado de ese desierto la oportunidad de una superación del hombre habido; pero también puede extraviarse en el desierto y no salir nunca de él, repitiendo eternamente modelos dados y ya carentes de valor. La nada, que se nos presenta históricamente como nihilismo, tiene así un doble papel: por un lado es la gran oportunidad del hombre; pero por otro, el nihilismo impide aún ver más allá de sí mismo, pone obstáculos a aquello de lo que, sin embargo, es única vía de acceso: pues se sigue valorando, en ausencia de los más altos valores, con la intención de sustituirlos por otros, no aceptando lo que el nihilismo conlleva.

La aceptación del nihilismo, con todo lo que implica, supone por tanto un final, pero también un comienzo. «Es el tiempo del gran mediodía» o «el gran punto de partida» son expresiones que Nietzsche emplea en relación al nihilismo (*Nachlass* 1885-1887, *KSA* 12, 2 [128]). La muerte de Dios lleva consigo la nada de la que puede surgir lo nuevo, un nuevo comienzo histórico, al quedar nihilizado el ser como estructura inamovible, como forma pura de relación entre entes. Sobre ese ser entendido como “cosa en sí” inmutable, independiente de todo fenómeno histórico, hace Nietzsche una afirmación lapidaria: «La *otra* idiosincrasia de los filósofos no es menos peligrosa:

íntima entre *nada* y *libertad*, a través de la experiencia del ser que la primera procura al hombre al permitirle rebasar todo horizonte óntico. La nada, a su vez, es experimentada por el hombre a través del rasgo constitutivo esencial de su *ser para la muerte*, que produce una angustia (de la que habitualmente huye, cerrándose el ámbito de su propia comprensión ontológica) cuyo “ante qué” es *el mundo en cuanto tal* (cf. HEIDEGGER, M.; *El ser y el tiempo*, § 40). Sólo mediante una adecuada tematización de la muerte, que no se niegue a eludirla refugiándose en estructuras desconectadas del tiempo, a las que se da el nombre de “ser”, puede alcanzarse una comprensión adecuada de la totalidad de la existencia humana (*Existenz*) que despeje el camino para la comprensión del ser, en la cual consiste aquélla esencialmente. En la nada, en efecto, el hombre hace la experiencia del ser. «La nada es el no de lo ente y, de este modo, el ser experimentado a partir de lo ente. La diferencia ontológica es el no entre ente y ser» (cf. HEIDEGGER, M.; “De la esencia del fundamento”, en *Hitos*, pág. 109). El “mundo en cuanto tal” del que habla en *El ser y el tiempo*, horizonte “trascendental” de aparición de lo ente, se transforma ya en “¿Qué es metafísica?” en el *ser*. La nada, que el hombre experimenta a través de la angustia – fundamentada, como se ha dicho, en *El ser y el tiempo* sobre la muerte–, es «lo absolutamente diferente» de lo ente (cf. HEIDEGGER, M.; “¿Qué es metafísica?”, en *Hitos*, pág. 96), y opera como un *nichten* (ibíd., pág. 101), como una nulificación o nihilización que señala hacia «eso ente que escapa en la totalidad»; así, concluye Heidegger, reafirmando la hegeliana relación fundamental entre el “puro ser” y la “pura nada”, «nada y ser son lo mismo» (ibíd., pág. 102 n), y por ello «El estar inmerso en la nada del *Dasein* sobre el fundamento de la angustia escondida es la superación de lo ente en su totalidad: la trascendencia» (ibíd., pág. 105). Sólo en el horizonte del juego entre el desocultamiento del ente y la retirada del ser, en la *alétheia*, el «ámbito originariamente esencial de la verdad» (cf. HEIDEGGER, M.; “De la esencia de la verdad”, en *Hitos*, pág. 159), que es el ámbito de la demora esencial del hombre, pueden aparecer la libertad y la historia (ibíd., págs. 160-161). La nada se muestra así como horizonte necesario para divisar la proveniencia radical de ambas, libertad e historia. Un poder nulificante, una negatividad esencial que, por lo dicho, radica en la propia esencia humana, en cuanto el hombre está entregado al ser. Naturalmente, en Nietzsche no encontramos semejante referencia al “ser”; pero a través de la nada que se vislumbra con la muerte de Dios, pensada como “abismo”, se divisa también una comprensión de lo que Nietzsche entiende como “ser”, esto es, de la *phúsis*.

²⁴³ Cf. HEIDEGGER, M.; *¿Qué significa pensar?*, pág. 57.

consiste en trastocar lo último y lo primero. Ellos ponen aquello que viene al final – ¡desgraciadamente, porque no debería siquiera venir!–, los “más altos conceptos”, es decir, los conceptos más generales, más vacíos, el último humo de la realidad evaporada, en el comienzo y *en cuanto* comienzo» (GD, “Die ‘Vernunft’ in der Philosophie”, 4). Es el momento en que una nueva proyección del mundo es posible, en que la posibilidad puede hacerse explícita en su forma más elevada. Porque la clave del pensamiento nietzscheano es superar el horizonte del pensamiento metafísico, replanteando las relaciones habidas entre conocimiento y acción, entre *lo que es* y *lo que puede ser*²⁴⁴, para posibilitar un futuro mejor para el hombre: «¿en qué debemos nosotros depositar nuestras esperanzas? –En *nuevos filósofos*, no hay alternativa; en espíritus lo suficientemente fuertes y originales para dar impulso a valoraciones contrapuestas y transmutar, subvertir los “valores eternos”; en precursores, en hombres del futuro, que aten en el presente el imperativo y el nudo que fuercen a la voluntad de milenios a seguir *nuevos caminos*» (JGB 203). Un futuro en el que se tenga en cuenta que «el hombre no está aún agotado para las más altas posibilidades» (ídem). La forma en que la metafísica ha concebido la relación entre conocimiento y acción –en última instancia, entre ser y libertad–, por lo general, se ha movido dentro de un horizonte tal que no ha comprendido la vinculación última entre ambos, su articulación fundamental, por lo que la libertad (la posibilidad que surge de la nihilización del ser como “ente supremo”) no era convenientemente abordada.

Hay en el pensamiento nietzscheano una relación fundamental de alcance ontológico (no meramente artístico) entre *conocer* y *crear*, posibilitada por la abolición de ese “mundo verdadero” y que sólo se puede mostrar, por tanto, en la superación del “odio al devenir”. Y es que, en ausencia de absolutos, en ausencia de un ser en sentido “fuerte”, esto es, como fundamento último, en un mundo caracterizado por el devenir, es precisamente ese “odio al devenir”, que niega el mundo en el que de hecho vivimos, el que indica que sólo se busca conocer allí donde no se puede crear (*Nachlass* 1885-1887, KSA 12, 9 [60]). Señal, por tanto, de incapacidad para construir un mundo a la altura de nuestras posibilidades, para propiciar un nuevo comienzo histórico a partir de la patencia de la nada. De esta forma sólo se consigue reponer los ídolos caídos, sustituirlos por otros: el nihilismo se torna así reactivo, un tipo de nihilismo que sólo

²⁴⁴ Recordando así la distinción aristotélica entre *epistémé* y *phrónesis*, dos de las cinco «disposiciones por las cuales el alma posee la verdad» (cf. ARISTÓTELES; *Ética Nicomáquea*, VI, 1139 b). Como dice Aristóteles, «lo que es objeto de ciencia es necesario. Luego es eterno, ya que todo lo que es absolutamente necesario es eterno, y lo eterno es ingénito e indestructible» (ídem); por otro lado, la prudencia no puede nunca verse reducida al pensamiento teórico –tampoco al productivo, a la *poiesis*–, como en Platón, puesto que «el objeto de la acción puede variar» (ibíd., 1140 a-b). Dicho de otra forma, la ciencia se ocupa de lo que no puede ser de otra forma, y la prudencia de lo que sí puede. El error fundamental de la metafísica –aunque habría que precisar, claro está, de *qué* metafísica–, así pues, estaría según Nietzsche en no reconocer la diferencia entre pensamiento teórico y práctico, *precisamente para reducir el segundo a una forma del primero*, lo cual halla su sentido en ese mundo tranquilizador de los filósofos, en el que todas las posibilidades de acción están calculadas de antemano, con lo que una acción que se quiera transformadora del mundo como tal, del horizonte de todas las acciones particulares, aparece como impensable. De ahí que diga que «El conocimiento pleno mata la acción» (*Nachlass* 1869-1874, KSA 7, 3 [10]), y que señale la «*Peligrosa diferencia entre “teórico” y “práctico”*» (*Nachlass* 1887-1889, KSA 13, 14 [107]), por la que, hay que precisarlo para no caer en contradicción, el pensamiento teórico cree poder poner medida al práctico. Esta afirmación y otras similares, como «¡no hay que separar teoría y praxis!» (ídem), quieren decir en realidad que en un mundo sin fundamentación teórica última, la propia acción es fundamentadora, y es por tanto ella la que da medida al pensamiento teórico. De todas formas cabe dejar aquí mencionado, pues ya volveremos sobre ello, que las relaciones entre *praxis* y *poiesis*, en el pensamiento de Nietzsche, son bastante más complejas que en este esquema, consistiendo en realidad en dos formas diferentes de referirse a una misma cosa, en dos modos de *hacer mundo*.

produce, en el mejor de los casos, una falsa afirmación. Éste es el punto donde se juega la cuestión del nihilismo, la partida que se disputa en esta época de tránsito: pues como explicaremos, para Nietzsche tanto el nihilismo activo como el reactivo son formas de ejercerse la *voluntad*; lo que varía entre ellas es la relación que guardan con el *tiempo*, abriendo así muy distintos horizontes del pensar y del mundo. Por ello lo que Nietzsche pretende es analizar la fuente de ambas formas de voluntad, previa a su escisión, replanteándose así hasta qué punto puede llegar la capacidad creadora del hombre. Por este camino Nietzsche se introduce en la ontología. Ahora bien, la ontología nietzscheana no se pregunta, como las tradicionales, por las estructuras permanentes del ser, por el fundamento; no constituye una *philosophia perennis*, sino que se pregunta por la constitución del mundo del devenir, como acontecer histórico. Un mundo en el que el *acontecimiento produce la estructura* misma, y por tanto la precede. No se ocupa de lo eterno, imperecedero, sino de lo presente, de lo que configura las relaciones concretas de nuestro mundo (de cada mundo) entre *saber*, *poder*, y *querer*, como muy bien señala Foucault²⁴⁵. Y si le preocupa el presente es siempre con la mirada puesta en el futuro que se puede construir a partir de él. Con ello se suma al movimiento iniciado por Kant, como señala también Foucault, por el que la filosofía se constituye como pensamiento de lo vigente, como “ontología del presente”²⁴⁶.

§ 7. La orientación del pensamiento nietzscheano

Nietzsche no desvincula nunca, en efecto, la cuestión ontológica de la crítica de la cultura; de hecho, la primera sólo toma cuerpo a través de la segunda. La pregunta por el ser no puede desvincularse de las formas concretas en que acaece la historia, dando forma a un determinado mundo, pues es sólo *desde un mundo* como se tiene una cierta comprensión del ser²⁴⁷. El mundo caracterizado como apariencia, como ilusión, es un mundo sin un fundamento último; es un mundo que se abre cada vez en nuevas configuraciones, estableciendo nuevas posibilidades del acaecer. El ser, cuando es desvinculado de toda referencia a *un mundo*, queda reducido a ese «último humo de la realidad evaporada» al que ya nos referimos. Ahora bien, esto no quiere decir que el ser sea algo *de un mundo*, sino su misma condición de apertura. El ser como *Abgrund*, que

²⁴⁵ Cf. FOUCAULT, M.; *La verdad y las formas jurídicas*, I. En relación a lo que venimos diciendo, extraemos de este texto un fragmento que lo resume a la perfección: «Nietzsche quiere decir que no hay naturaleza, ni esencia ni condiciones universales para el conocimiento, sino que éste es cada vez el resultado histórico y puntual de condiciones que no son del orden del conocimiento» (ibíd., pág. 30). Éste es, también según Reboul, el pilar de la crítica de Nietzsche a Kant, cuando afirma que «en ningún caso las categorías poseen esta dignidad que brotaría de su carácter trascendental; son formas contingentes, ligadas a la supervivencia de la especie y a la voluntad de poder, formas que tomamos por los atributos universales de lo real». Cf. REBOUL, O.; *Nietzsche, crítico de Kant*, pág. 24.

²⁴⁶ Cf. FOUCAULT, M.; *Sobre la Ilustración*, pág. 69.

²⁴⁷ Lo que no desmiente, sino que ayuda a comprender mejor la afirmación de Fink según la cual «La circunstancia de que Nietzsche parta de una crítica de la cultura encubre con demasiada facilidad el hecho más hondo de que lo que en él tiene lugar en esencia es sólo una disputa filosófica con la metafísica occidental» (cf. FINK, E.; *La filosofía de Nietzsche*, pág. 10). Habría que decir en este sentido, heideggerianamente, que el “esenciar” (*wesen*) del ser, que rige en cada apertura epocal, es un “dar vigencia” del ser a unas determinadas formas histórico-culturales de verdad. Lo cultural se muestra así en Nietzsche como el contenido concreto de la pregunta por el ser, pregunta que, al adquirir esta forma, lleva al modelo genealógico: una *destrucción* (o *deconstrucción*) de las formas culturales vigentes que remite a las *valoraciones* (horizontes de comprensión del ser) que están tras ellas. Es la forma en que Nietzsche establece su particular crítica de la razón (*GM, Vorrede*, 6), que es de alcance ontológico: comprobando cómo se corresponden esas formas de valoración con *aquello que da la medida*. De ello hablaremos a continuación.

retrocede más allá de cualquier intento de fundamentación, es el ámbito de proveniencia esencial de la *libertad*, entendida como el surgir mismo de la *historia*. La comprensión de ese ser como abismo, como pérdida de todo suelo, es, como hemos visto, propiciada por el nihilismo, a través del cual la nada se hace patente en nuestro tiempo con mayor claridad que en ningún otro²⁴⁸; es la consecuencia de la muerte de Dios, que libera al mundo en su conjunto del orden de la causa primera (el mundo como *creatio*, como *poiesis* que responde a un designio consciente), reconociéndolo sobre otro horizonte, y entendiendo el acaecer (*Geschehen*) como *juego* que no responde a ninguna realidad superior.

Esto nos lleva a realizar una precisión sobre el nihilismo en su fase final. Pues éste tiene, como ya vimos, diversos sentidos. Por un lado Nietzsche entiende por nihilismo la situación histórica contemporánea, consecuencia de la muerte de Dios y de la pérdida de referentes últimos; este nihilismo explícito marca el tono propio de nuestro tiempo, caracterizado por un hombre desorientado, que alberga en sí ese “desierto que crece”. Ahora bien, este hacerse patente la nada como suelo último de la existencia es negado por el hombre, siempre a la busca de un fundamento último que asegure su existencia. Ese modo de valoración metafísico se impone una y otra vez; la metafísica no es una simple forma de ideología, sino *algo antropológico*, una necesidad de explicar el mundo a partir de sí, de los propios intereses y necesidades (*Nachlass* 1885-1887, *KSA* 12, 2 [149]). Así es como se llega al nihilismo reactivo, que niega la nada, por resultarle inasumible, mediante proyecciones de orden trascendente, que se suceden en una serie de sustituciones históricas. Contra este nihilismo se levanta, empero, el nihilismo activo, el cual parte de una transvaloración, de un cambio en el horizonte comprensivo del ser –como ahora explicaremos– que lleva a una negación de todo fundamento último. A los dos tipos de nihilismo corresponden dos formas de la nada: la nada como *abismamiento* (nihilismo activo) y la nada como *trascendencia*, como negación del abismamiento, del devenir y de la muerte (nihilismo reactivo). Este nihilismo reactivo, este olvido de la proveniencia esencial de la existencia, que sitúa en su apertura misma una causa primera, un *summum ens*, niega este mundo para refugiarse en otro, a causa del resentimiento ante la vida por parte de un tipo humano débil que, en opinión de Nietzsche, ha prevalecido históricamente. Se produce así una evasión ante la muerte (que es el rasgo fundamental del mundo del devenir) que busca lo imperecedero, lo que no deviene (lo que no muere, por tanto) en estructuras trascendentes. Así es como Nietzsche puede decir que el hombre ha sido, o es, «el animal *enfermo*» (*GM* III 13).

Esa forma de valorar condena a este mundo a ser mero reflejo de otro “verdadero”. Pero ya hemos visto que la apariencia deja de serlo cuando no hay una “verdad”, cuando ese “verdadero mundo” deviene “fábula”. El nihilismo consumado o extremo es una época de hundimiento, de fracaso; el fracaso de un mundo que se descubre como un sistema de verdades sostenidas sobre la nada. Y es que las voluntades débiles, incapaces de transformar el mundo, ejercen aun así su poder creando un mundo ficticio y consolador. La voluntad humana «prefiere querer *la nada* antes que *no querer*»

²⁴⁸ El hombre es un ser radicalmente incompleto («el animal aún no fijado», como dice Nietzsche en *JGB* 62), precisamente por cuanto en su propia existencia está la nada, la negatividad esencial de la que surge la posibilidad de la libertad. Esa incompletud no es, por tanto, una carencia. El hombre, entre la animalidad y su más alta posibilidad, habita sobre el abismo, sobre la nada, en la que no hundirse, ganando con ello la libertad, es un continuo trabajo, un continuo movimiento. «El hombre es una cuerda atada entre el animal y el superhombre –una cuerda sobre un abismo» (*Z, Vorrede*, 4). La existencia del hombre, *heimatlos*, es la de un ser nómada, errante (*Wanderer*). Ahora bien, este “caminar sobre la nada” en el que se pone en juego la libertad humana es lo que propiamente constituye la *historicidad* del hombre (cf. FINK, E.; *La filosofía de Nietzsche*, pág. 158).

(*GM III 1*). Dios mismo es la nada (*GM III 17*), no como abismo, sino en cuanto objeto inexistente –un mero concepto vacío, un *ens rationis*–; la nada en la que el hombre siempre depositará una serie de atributos tranquilizadores. La cuestión está en impedir el *horror vacui*. Es precisamente la fuga de ese asidero trascendente (la época de los “dioses huidos” de la que hablaba Hölderlin) lo que trae consigo la sombra del nihilismo explícito; ahora bien, el nihilismo no es en realidad la consecuencia del derrumbe, sino la *causa* que yacía latente esperando el momento de surgir. Y lo hace cuando la luz de Dios, que alumbraba y sostenía toda verdad y valor, comienza a eclipsarse. Entonces, el refugio seguro que ofrecía el más allá se disuelve en la nada en que en realidad consiste y el hombre se encuentra por primera vez solo. Sin embargo, como ya vimos, el nihilismo no es un fenómeno histórico que surja en un momento dado, sino algo característico, aun con diferentes manifestaciones, de toda época. Porque *la cultura occidental siempre fue nihilista*, de un modo u otro: el nihilismo es la metafísica en general, que a su vez es *forma de la historia occidental*. Si el mundo puede devenir apariencia en un momento dado es porque siempre lo fue, porque la consistencia última que hallaba la metafísica era ilusoria. Figuras apolíneas han sido puestas siempre sobre el abismo de lo dionisiaco; la historia es el relato de esa sucesión²⁴⁹, con sus correspondientes elaboraciones metafísicas. Lo que ocurre es que Dios acaparó demasiados atributos como para que pueda ahora ser sustituido sin más, aunque se pretenda. La idea de totalidad sucumbe y la nada se deja entrever. La muerte de Dios, la desaparición del fundamento de la totalidad, trae como consecuencia, por un lado, la libertad, pero con otro, la muerte, definitivas ambas del carácter abismático del ser, y que en cuanto tales nos permiten ver el mundo de otra forma: «la muerte está por reinterpretar», dice Nietzsche (*Nachlass* 1880-1882, *KSA* 9, 11 [70]). Pero para comprender su naturaleza hay que sobrepasar el horizonte de la vida y del pensamiento que la creencia en la inmortalidad prolonga²⁵⁰. En efecto, libertad y muerte aparecen así inextricablemente unidas, pero esto sólo en la época del nihilismo consumado se puede reconocer. Este hecho no significa sin más superar el nihilismo, sino más bien atravesarlo de forma consciente, afrontando siempre el nihilismo reactivo que se reproduce bajo nuevas formas, bajo los distintos modos históricos de lo apolíneo. Pues

²⁴⁹ Nietzsche resume en *EH*, *KSA* 6, pág. 310, la historia occidental como la sucesión de formas que lo apolíneo toma frente a lo dionisiaco (aclarando que la oposición *apolíneo-dionisiaco* no tiene el carácter metafísico, dualista, de la distinción *fenómeno-voluntad* schopenhauariana; y que esa sucesión de formas sustitutivas no responde a ningún desarrollo dialéctico, a ninguna ley): a la diferencia dionisiaco-apolíneo de la Grecia arcaica (en la que lo apolíneo aparece en su estado más “puro”) le sucede otra, la de lo dionisiaco-socrático, en la Grecia clásica; finalmente aparece la diferencia dionisiaco-cristiano. Ahora bien, como ya vimos en el § 1, en el propio pensamiento nietzscheano es cuestionable la remisión a un “comienzo histórico” del nihilismo occidental, con la irrupción de lo socrático y la inversión de los valores que lo acompaña. Esto tampoco se compadece con lo que veremos más adelante.

²⁵⁰ Cf. *AC* 43. La prolongación de la vida más allá de la muerte, en efecto, vela el horizonte de la nada sobre el que aquélla se sostiene, impidiendo comprender que la existencia descansa sobre el abismo. Si la *resurrección de Cristo* garantizaba para el cristianismo la inmortalidad, la *muerte de Dios* libera al fin de esa creencia: es el reconocimiento de la *finitud* del hombre. La mortalidad, en cuanto experiencia de la proximidad de la nada, ayuda asimismo a comprender mejor el carácter de la libertad, reconociendo su proveniencia esencial. Nietzsche se enfrenta así a la metafísica “trascendente” que Kant mantiene aún en el uso práctico de la razón, al postular a través de Dios, que garantiza la inmortalidad, la síntesis a priori de virtud y felicidad (cf. *KANT*, I.; *Crítica de la razón práctica*, I, II, II). Nietzsche observa en diversas ocasiones que el criticismo kantiano destruye los incondicionados de la metafísica dogmática en el orden teórico, pero sólo para recuperarlos en el práctico; la ya mencionada crítica de Nietzsche a la distinción entre teórico y práctico pasa por no reproducir de ningún modo la metafísica en lo práctico, por no convertir este último en refugio de proposiciones metafísicas ya refutadas en lo teórico. La voluntad, precisamente por ser libre, tiene como suelo último la nada, y no una serie de incondicionados que, si bien –kantianamente hablando– no determinan su objeto, sí le dan sus condiciones de realización.

la historia europea ha sido, según Nietzsche, la de las formas en que la nada de la existencia ha sido ocultada tras las distintas nadas *trascendentes*.

El nihilismo se revela, así pues, como una época de reorganización cultural, política y, por supuesto, filosófica. Una época que debe propiciar al nuevo hombre el llegar a «ser señor en su propio desierto» (Z, “*Von den drei Verwandlungen*”); una nueva época en la que la voluntad humana habrá de sufrir una gran transformación, en la que la negación habrá de mostrar que es, también, posibilidad de la afirmación: «el espíritu quiere ahora *su* voluntad; el que lo había perdido recupera *su* mundo» (idem). Esto supone asumir el *juego* de la existencia para jugarlo de otra forma; no se trata de evitar el nihilismo, sino de acostumbrarse a habitar en él, de advertir que no hay un “afuera”, sino que *toda la historia ha sido nihilista*, que Dios “siempre ha muerto”. Eso significa “vivir en el error”: la aceptación de la nada como trasfondo de la existencia y posibilidad de todo mundo²⁵¹. La única superación posible del nihilismo radica en su consumación, en su explicitación. No hay nada, en realidad, más allá del nihilismo; sólo nuevas sustituciones, pues el hombre necesita un juego de apariencias en el que vivir, un mundo. Cada juego de sustituciones es lo que constituye una época. Lo importante por ello es no olvidar lo abismal. Nietzsche considera que el presente histórico ha vislumbrado al fin el mundo como apariencia, suspendida sobre la nada, no sobre Dios. En ese sentido nihilista, *pensar es ya crear*, y no sólo someterse a un modelo –siempre dado de antemano–, pues puede producir una nueva comprensión del ser, un nuevo horizonte de aparición de las cosas. Pensar de otra forma no significa, pues, un simple cambio en nuestros conceptos, sino pasar a guardar otra forma de relación con la verdad²⁵².

El nihilismo reactivo insiste en negar lo sensible para refugiarse en lo incondicionado; el nihilismo activo niega lo incondicionado, no para volver a lo sensible, sino para instalarse en el mundo como espacio lingüístico-trascendental. Nietzsche dice, en efecto, que no hay “verdades absolutas”, sino que todo conocimiento tiene en última instancia un carácter “ficticio”, esto es, dependiente de ciertas condiciones de vida (*Lebensbedingungen*) previas a él. De ahí que Nietzsche afirme que «el error es la premisa del conocimiento» (*Nachlass* 1880-1882, *KSA* 9, 11 [325]). Un conocimiento desvinculado de las condiciones de existencia en que tiene lugar es una ilusión de corte metafísico, que separa artificialmente sujeto y objeto, rompiendo así la relación previa a ambos, de carácter fáctico²⁵³. Las formas establecidas de conocimiento tienen siempre por función el mantenimiento de una determinada forma de existencia: «*La verdad es la clase de error sin la cual un determinado tipo de viviente no podría*

²⁵¹ Como señala Margreiter, el mundo acontece para Nietzsche como apertura interpretativa, lo que elimina la posibilidad de establecer cualquier sentido definitivo, cualquier sistematización completa de la realidad a la que remitir nuestros criterios de verdad. Frente a todo horizonte reflexivo apolíneo, representacional, ya constituido por unas relaciones históricas entre saber y poder, lo dionisiaco revela, como la *Transzendenz* heideggeriana, una experiencia del acaecer que constituye un traspasar, un ir más allá del ente hacia el fondo –que se abisma– de la propia existencia. Cf. MARGREITER, R.; “*Nietzsches ontologische Erfahrung*”, en *Nietzsche-Studien* (1985), Bd. 14, pág. 66.

²⁵² Verdad que, según Derrida, Nietzsche equipara a la mujer, que atrae y rechaza, seduce y esconde. Nietzsche señalaría, según esto, el *efecto a distancia* de la mujer, el hacer sentir su lejanía, y sería lo que intenta mimetizar mediante la escritura. Un juego de seducción que sólo a distancia puede ejercer su efecto: «Quizá sea, como no-identidad, no-figura, simulacro, el *abismo* de la distancia, el distanciamiento de la distancia, el corte del espaciamento, la distancia misma si además pudiera decirse, lo que es imposible, la distancia *ella misma*». Cf. DERRIDA, J.; *Espolones: los estilos de Nietzsche*, pág. 34.

²⁵³ El acontecer (*Geschehen*) mismo es una relación entre hombre y mundo, pensamiento y realidad, relación que es fáctica, y a la que no hay nada anterior, o independiente de ella. Una experiencia, en suma, próxima a la de la *Fundamentalontologie* de Heidegger. Cf. MARGREITER, R.; op. cit.

vivir» (*Nachlass* 1884-1885, *KSA* 11, 34 [253]); son condiciones biológicas, sociales, históricas, que no dejan lugar a ningún conocimiento “absoluto”. Frente al ideal de la verdad como lo independiente de toda condición particular, Nietzsche afirma que todo conocimiento sirve siempre a algo otro que no pertenece al orden del conocimiento. El conocimiento resulta estar así al servicio de la vida –a determinado tipo de vida, es decir, pudiendo ser “activo” o “reactivo”, como ella; en su expresión más madura Nietzsche dirá que toda *voluntad de verdad* no es más que una forma de *voluntad de poder*–. Pero, una vez más, el frecuente lenguaje biologicista de Nietzsche puede conducir a errores de apreciación de lo que en realidad es una cuestión ontológica²⁵⁴.

No es tanto que Nietzsche niegue la existencia de los *juicios sintéticos a priori*, como él mismo señala a menudo, criticando a Kant, como que niega que el a priori sea de orden gnoseológico-metafísico, es decir, una estructura inamovible. Para él los a priori son históricos, vienen marcados por consideraciones que la metafísica y la teoría del conocimiento tradicionales considerarían espurias. Nietzsche plantea una “teoría del conocimiento” en la que el saber está de antemano contaminado, no es puro ni puede serlo²⁵⁵; ahora bien, no se trata tampoco de una “teoría de la ideología”, puesto que ha comenzado por disolver la escisión entre “verdadero” y “falso”. Las “verdades” en cada caso lo son porque sirven a una determinada forma de existencia de forma efectiva; las relaciones de poder instituidas en el discurso proyectan un mundo en cada caso diferente. En efecto, dice, «hemos proyectado *nuestras* condiciones de conservación, en general, como *predicados del ser*» (*Nachlass* 1885-1887, *KSA* 12, 9 [38]); las notas estructurales de cada época son proyectadas, desde su interior, como las de toda época posible. Es la forma de pensar propia de la metafísica. Sólo así puede aparecer un discurso acerca del “ser en cuanto ser”, al margen de sus concreciones históricas. Es a esa forma de pensar (suprahistórica) a la que Nietzsche opone su “filosofía histórica” desde el comienzo.

Decir que los juicios sintéticos a priori son “falsos”, en un mundo que ha sido caracterizado por la falsedad, no equivale ni mucho menos a negarlos. De hecho,

²⁵⁴ Heidegger, en este punto, reconoce la cuestión ontológica como tal, pero... lo biológico se le aparece como *forma* que ésta toma necesariamente en la consumación de la metafísica occidental, forma que le estaría reservada a Nietzsche; sigue sin *querer* ver que el lenguaje biologicista de Nietzsche, si bien debe mucho al vitalismo tan en boga en su época, es una forma de superar la proyección metafísica del mundo. Así, dice: «La fundamentación del privilegio de la vida tiene su fundamento no en una perspectiva biológica particular y aislada de Nietzsche, sino en que éste lleva a su acabamiento la esencia de la metafísica occidental en la vía histórica que le había sido consignada, en que es capaz de llevar a la palabra lo que estaba contenido de manera aún implícita en la esencia inicial del ser como *phûsis* y se volvió un pensamiento inevitable en la posterior interpretación del ente en el curso de la historia de la metafísica» (cf. HEIDEGGER, M.; “La voluntad de poder como conocimiento”, en *Nietzsche*, vol. I, pág. 423). Es decir, que Nietzsche no tenía ya otro remedio que hablar en términos biológicos, *precisamente en cuanto metafísico*; lo cual es una tesis más que discutible si nos atenemos al genuino pensamiento nietzscheano.

²⁵⁵ Y ello puesto que los marcos gnoseológicos y normativos de validez son históricos; no hay un único marco aplicable a toda época, como ha pretendido siempre la metafísica. Se produce en cada época, por ello, una reconstrucción de los modelos epistemológicos, éticos e incluso estéticos, que modifica lo que se entiende por “verdadero”, “bueno” y “bello”. Cada época tiene una serie de rasgos estructurales que determinan un “clima” (*MA* 236). No hay, sin embargo, una ley histórica que marque ese desarrollo; éste es azaroso, coyuntural. No hay –al menos, no necesariamente– un desarrollo progresivo, lineal, es decir, la idea moderna de *progreso* (*MA* 24). Esta concepción nietzscheana de la historia adelanta en cierto modo las reconstrucciones histórico-hermenéuticas de Foucault (“epistemes”), Heidegger (“aperturas epocales del ser”) o Kuhn (“paradigmas”). Los a priori que determinan cada mundo son construidos –lo que revela su carácter interpretativo– a través de procesos sutiles y complejos, en los que las relaciones de poder juegan un papel determinante. Sin embargo, el propio poder, de cara a su legitimación, se encarga de producir una imagen de continuidad con lo pasado, se encarga de hacer ver cómo todo fue “como es ahora” –es decir, de hacer pasar la coyuntura histórica como orden *natural* de las cosas–.

también parecen ser los más imprescindibles. Son, en efecto, los juicios más básicos, los que se refieren a las condiciones de existencia fundamentales. El error está en pensar esas condiciones de existencia como invariables, y tomar así esos juicios por juicios últimos acerca de la realidad. Cuando se hace esto, ya no se considera que se pueda modificar el mundo; el pensamiento deja de ser una forma de acción y se convierte en sanción de lo dado. Aunque todos nuestros juicios acerca del mundo sean “falsos”, unos, podríamos decir, lo son “más que otros”. O al menos son menos deseables, pues responden a formas de existencia más pobres. «La falsedad de un juicio no es ya para nosotros objeción alguna contra él; quizá sea en esto en lo que más extraño suena nuestro nuevo lenguaje. La cuestión es hasta qué punto ese juicio favorece la vida» (JGB 4). Las formas de vida detrás de los juicios definen unos horizontes más o menos amplios. El ser, la vida, acontece para el hombre como juego de formas histórico-culturales. La propia naturaleza es histórica, como señala Vattimo²⁵⁶; no hay una “vida” o una “naturaleza” en abstracto, que defina unas condiciones de validez últimas. Para cada época la verdad acontece de una determinada forma. Ahora bien, si la naturaleza, por un lado, es histórica, resulta que, por otro, la historia se muestra como la naturaleza misma²⁵⁷. Las condiciones de vida son formas históricas del ser, definen el entramado dentro del cual se constituyen la verdad, el bien y todas las demás formas de *sentido*. Lo que no hay es un sentido ajeno a formas históricas concretas. El aparente círculo entre historia y naturaleza, empero, no es un círculo vicioso; cultura y vida forman un entramado complejo, que determina la propia *vigencia* del ser en una época histórica. Cuando la cultura, que es una forma de ese acontecer histórico de la vida, y a la vez productora de los juicios sintéticos a priori que lo delimitan –es forma concreta del ser, y en cuanto tal, según Nietzsche, historia (*Geschichte*) productiva–, no es capaz de producir nuevas formas, se anquilosa y decae, convirtiéndose en mera reflexión hueca sobre sí misma, en historiografía (*Historie*)²⁵⁸; y es que la piedra de toque de la vida *qua* vida es su propio crecimiento, su “ir a más”. El ser es siempre la apertura en que acaece el mundo vigente, y no es posible encontrar para él, por tanto, estructuras independientes. La crítica de la cultura aparece así pues en Nietzsche como ejercicio ontológico concreto: como una *fenomenología de las formas históricas del ser* (de las relaciones concretas entre saber, poder y deber) *en relación con aquello que les da la medida*.

Nietzsche niega todo incondicionado; pero no, como dijimos, para volver a lo sensible, a lo dado, como criterio de orientación. Lo “inmediato” es lo primero que en el mundo como apariencia se ha perdido. «Contra el positivismo, el cual, permaneciendo en el fenómeno, mantiene que “sólo hay hechos”, diría yo: no, precisamente lo que no hay son hechos, sólo interpretaciones» (*Nachlass* 1885-1887, *KSA* 12, 7 [60]). Ahora

²⁵⁶ «Depende [lo que sea verdad], por el contrario, del hecho de que pertenecemos a un determinado mundo y a una determinada época, a una humanidad que se ha dado una estructura que está arraigada en nosotros por herencia y actúa en nosotros como “naturaleza”, nos hace valorar o despreciar determinadas cosas antes que otras, etc.». Cf. VATTIMO, G.; *Diálogo con Nietzsche*, pág. 116.

²⁵⁷ De nuevo con Vattimo, digamos que para Nietzsche «la historia es naturaleza en otro sentido, en el sentido de la palabra griega *physis*, que quiere decir fuerza originaria, permanente brotar, manantial actual de novedad, origen, nacimiento». *Ibid.*, pág. 81.

²⁵⁸ Esta contraposición entre la historia como productividad, como *vigencia* de una serie de formas –es decir, de la historia como *vida*–, y la historia como mero acervo de datos, como letra muerta que ya no sostiene un mundo habitable por el hombre, es la tesis fundamental de *UB II*, como vimos (aunque esta desconexión entre cultura y vida es el tema que recorre toda la obra nietzscheana). Si en el momento de su redacción Nietzsche aún mantenía un criterio de “autenticidad” con el que calibrar la relación entre cultura y vida en cada época, más tarde se replanteará tal extremo, ante los problemas teóricos que suscitan la proveniencia y la aplicabilidad de ese criterio. De todo esto, como ya se dijo anteriormente, hablaremos en el § 10.

bien, esto requiere de nuevas precisiones. Quiéralo o no, se reconozca como tal o no, Nietzsche habita bajo un cielo kantiano, en el que la ontología ya no puede ser el discurso sobre un “objeto en general”, en sentido meramente lógico, antes de su especificación en finito o infinito, sensible o inteligible; sino que ha de ocuparse de lo sensible como único ámbito posible del discurso. De ahí que: «el ser es una ficción vacía. El mundo “aparente” es el único: el “verdadero mundo” ha sido sólo *presupuesto...*» (GD, KSA 6, pág. 75). La condición sensible del hombre, esto es, su corporalidad, entra en juego entonces como hilo conductor de un pensamiento que, reconociéndose únicamente en lo sensible, renuncia a partir de una estructura de conocimiento previa e independiente de las cosas²⁵⁹. Como idea de fondo subyace el rechazo de toda forma de *máthesis*, de cálculo apriórico-teorético de la naturaleza de las cosas; no es que Nietzsche rechace la existencia del a priori, como ya se ha dicho, pero éste pasa a radicar en el trato con las cosas previo a toda tematización teórica, convirtiéndose en algo *práctico*. Así, el conocimiento se convierte en una actividad más, entre otras actividades posibles que el hombre puede desempeñar, sin tener prioridad alguna sobre ellas. La existencia muestra, entonces, múltiples rasgos y perfiles que sólo la abstracción –el prescindir de aquellos aspectos de consideración que en las cosas mismas no son separables– puede obviar.

El hombre es el animal racional, según Aristóteles, o un ser racional y sensible, según Kant. Nietzsche no pretende, desde luego, desalojar lo racional del hombre, sino reconocer su lugar propio. Ahora bien, ¿cómo lo hace en relación a la “inversión” del orden del mundo (de lo sensible y lo inteligible) que lleva a cabo? La *aísthesis* es estrictamente individual, abre al individuo –que no al “sujeto”, como estructura gnoseológica universal– a su entorno. ¿Proporciona, entonces, acceso a lo inmediato? De ninguna manera, pues todo lo que hay es ya perspectiva, interpretación; ésa es la condición fundamental de toda vida (*Nachlass* 1887-1889, KSA 13, 14 [186]). Lo que nos lleva al *lógos*, que no puede producir su “objeto” sin la sensibilidad, pero que le añade algo que no venía dado con ésta; lo que nos permite conocer, dice Nietzsche, es que encontramos en la cosa lo que previamente hemos *puesto en ella* (WL 1, KSA 1, pág. 883). El *lógos* introduce el error. ¿Qué es el “error”, que como ya vimos, resulta imprescindible? En términos nietzscheanos, es lo que de suyo no está en la sensibilidad, y sin embargo, sí está en el objeto formado a partir de ella²⁶⁰. El *lógos* es *productivo*, no es una mera reflexión; en esto Nietzsche es eminentemente moderno. Tenemos, entonces, dado que el lenguaje es siempre algo de una comunidad, la presencia de un “trascendental lingüístico”, de la comunidad de hablantes tras el individuo y en la

²⁵⁹ «Y es obvio que Nietzsche se propone revertir mediante su pensamiento esta división [entre un mundo sensible y otro inteligible] y, estimamos que una de las figuras teóricas a que recurre para ello es la imagen del cuerpo como “centro de gravedad”. A través de esta imagen efectivamente se rompe con las distinciones entre el “dentro” y el “fuera”, “sujeto” y “objeto”, la “interioridad” de la conciencia y la “exterioridad” del mundo, la “inmanencia” y la “trascendencia”, y parejamente se desactivan los principios de identidad, causalidad y finalidad en sus acepciones lógico-metafísicas [...]. Cf. JARA, J.; *Nietzsche, un pensador póstumo*, págs. 220-221.

²⁶⁰ «Inicialmente Nietzsche está moviéndose en la órbita kantiana, pero no quiere quedarse sin más en los términos kantianos, sino también marcar las diferencias, al enfrentarse (sean filósofos o científicos) a quienes pretenden sacar del flujo constante del devenir una representación fija, un *a priori*, que es un error *constante* porque en cualquier caso es algo “devenido”. [...] Así pues, Nietzsche pone en práctica un tipo de criticismo peculiar, donde se acentúan ciertas tendencias que encuentra ya en Lange. Una de ellas es la *biologización de las condiciones aprióricas* del conocimiento, en la que insistirán más tarde el Racionalismo crítico y la Epistemología evolutiva». Cf. CONILL SANCHO, J.; *El poder de la mentira*, págs. 29-31. (De todas formas, este enfoque biologicista no es el que aquí mantenemos, evidentemente.) En cuanto a la relación de Nietzsche con el apriorismo kantiano –mucho más estrecha de lo que Nietzsche admite, como señalábamos–, cf. REBOUL, O.; *Nietzsche, crítico de Kant*, págs. 22-24.

formación de los objetos mismos. “Lo que hay” es una mentira consensuada que responde a procesos sociales concretos, es un conjunto de metáforas dentro de las cuales se instituye un sistema de validez. En efecto, la propia consistencia de la sociedad radica en ese tejido de verdades, en «ser veraz, esto es, usar las metáforas usuales; o moralmente expresado: en la obligación de mentir según una convención establecida, de mentir colectivamente en un estilo obligatorio para todos» (ibíd., pág. 881). El “error” se hace, entonces, insalvable; es constitutivo del conocimiento. Ir más allá del error supondría aprehender la “cosa en sí”, al margen de toda interpretación, lo cual es imposible por la naturaleza sensible del hombre. Así pues, la *áisthesis* establece un límite para lo real, pero no lo proporciona; no hay, por lo tanto, “sensismo” alguno en Nietzsche. La constitución de las cosas es eminentemente lingüística. Vivir en el error quiere decir no tener un procedimiento para decidir, en cada caso, qué es “verdadero” y qué no, *más allá de los límites del lenguaje*.

Insistiendo en lo dicho anteriormente, no es que Nietzsche niegue el a priori, sino que desplaza su estatuto. Para él ya no es algo inamovible, una estructura dada de una vez por todas, sino que resulta de una serie de condiciones históricas. El horizonte de lo a priori va a ser para él, a partir de ahora, el de la *valoración* (el hombre es «el “animal que valora en sí”», dice en *GM II 8*), que abre el marco de visibilidad para determinados objetos y acontecimientos, así como el modo en que son vistos: «la totalidad del mundo existente es un producto de nuestras valoraciones» (*Nachlass 1884-1885, KSA 11, 25 [434]*). El hombre tiene un mundo, de hecho, por su capacidad de valorar, de abrir un horizonte lingüístico de aparición. El valor es el a priori, ocupa el lugar tradicionalmente dado al “ser del ente”, en cuanto aquello que “rige de antemano” en el darse de toda cosa, permitiendo que la cosa misma aparezca como “algo”²⁶¹. Es lo que “ya se sabe” con anterioridad a la propia cosa, pues la sostiene en el modo de su aparición y le da consistencia; el valor, por tanto, no se capta en la cosa, sino que es más bien lo que permite captarla. Es el marco dentro del cual se interpreta, es lo que instaaura la dirección inicial de todo mirar. Es la forma de comprensión histórica del ser; pero no es algo teórico, sino un “habérselas con”, algo en lo que “se está”, y en lo que, por tanto, no se repara habitualmente. Por ello es importante comprender que el “valor” nietzscheano no responde a un valor *en sentido moral*; o, en todo caso, no se agota en él, sino que Nietzsche entiende la propia moral en sentido ontológico desde el momento en que los principios prácticos determinan incluso los teóricos. Nietzsche, del mismo modo que no elabora una “teoría del conocimiento”, tampoco elabora una “teoría de los valores”. Las valoraciones no responden al arbitrio humano, no son caprichos suyos. Siendo el límite entre lo que aparece y lo que no —entre lo que en términos culturales-históricos es significativo o no—, no pueden depender de lo que le parezca a este o aquel individuo. El establecimiento de valoraciones tiene como vehículo el lenguaje; éste es el espacio de aparición de todo objeto para el hombre. No hay objetos previos o independientes al lenguaje en la ontología nietzscheana. Y el lenguaje es siempre una construcción histórica: «La actividad espiritual de milenios subyace en el lenguaje» (*Nachlass 1869-1874, KSA 7, 19 [117]*). En el pensamiento nietzscheano la *conciencia*

²⁶¹ «Un hombre, un pueblo, una cultura tienen su “a priori de valor”, su valoración fundamental, de acuerdo con la cual se organizan en medio de lo existente y desarrollan su vida. En todo caso, este a priori de la valoración fundamental no es un saber axiológico fijo e innato, sino que él mismo tiene su historia, su movilidad. Los auténticos cortes en la historia universal los ve Nietzsche en los cambios de la proyección trascendental de los valores» (cf. FINK, E.; *La filosofía de Nietzsche*, pág. 144). En efecto, como muy certeramente ve Fink, el *valor* es el *ser*, en cuanto a priori de los distintos entramados ónticos; ahora bien, habría que precisar: el ser en cuanto ser “del ente”, y no *überhaupt*, es decir, como proveniencia esencial. El valor, dicho de otra forma, es una forma histórica de *comprensión* del ser.

moderna, individual, solipsista, ámbito de lo a priori, deviene lenguaje; la *representación* deviene así interpretación. De esta forma, con Nietzsche, entramos definitivamente en el ámbito filosófico contemporáneo. Todo está interpretado; no hay “cosas” al margen de juegos de valores, no hay una verdad última; podemos sustituir los valores que nos sirven de marco, pero no ver las cosas al margen de ellos. «¡Vaya un loco sería el que opinara que es suficiente con señalar el origen y la envoltura neblinosa de la ficción para *destruir* el mundo tenido por esencial, la así llamada “*realidad*”! ¡*Sólo como creadores podemos destruir!* –Más no olvidemos tampoco esto: basta con crear nuevos nombres y valoraciones y probabilidades para crear, a la larga, nuevas “cosas”» (FW 58).

En este sentido no puede haber un conocimiento puro, al margen de condiciones de existencia que exigen, a priori, determinados efectos al conocimiento, un rendimiento en una determinada dirección. «Nuestras valoraciones determinan nuestro modo de vida» (*Nachlass* 1880-1882, KSA 9, 3 [64]). Las valoraciones, como señalábamos, son los *horizontes culturales de comprensión del ser*. Sólo dentro de ellas hay un “arriba” y un “abajo”, sólo dentro de ellas hay un orden y un sentido. Su crítica es la crítica de la comprensión del ser de una determinada época, y está por tanto vinculada con las distintas posibilidades de ésta. Lo que pretende la “transvaloración” o “transmutación de los valores” no es, sin más, sustituir unos valores por otros, sino modificar la forma en que el hombre se relaciona con sus propias valoraciones²⁶². Pues éstas son instituidas, no responden a ningún “en sí” –más bien la existencia de un “en sí” puede darse sólo dentro de determinados horizontes de valoración–; responden a relaciones de poder coyunturales, a sistemas sociopolíticos (GM I 2); pero una vez erigidas, y como parte sustancial de lo que una valoración es –algo que no puede ser puesto en duda si es que el mundo ha de tener consistencia–, son olvidadas en cuanto tales. La relación de poder concreta es tenida por algo dado de suyo. La pregunta, como muy acertadamente señala Deleuze, no es el “qué es” de la metafísica, sino el “quién lo dice” del que se ocupa la genealogía²⁶³. Por ello, en vez de apelar a la verdad o falsedad de los juicios, Nietzsche examina las valoraciones que están tras ellos, sus a priori de tipo cultural-político. Realiza así una *genealogía* de los mismos (que en ocasiones también llama “psicología”), consistente en remontarse al origen de los conceptos empleados para ver qué tipo de valoraciones rige sobre ellos; se remonta, pues, a sus condiciones históricas de aparición, olvidadas, con lo que niega toda constitución pura de las cosas²⁶⁴. La

²⁶² «Nietzsche no se conforma con la solución escéptica de aquel nihilismo pasivo que se aferra a la indiferencia frente a un pluralismo de valores; él encuentra absolutamente la misma insuficiencia en el decisionismo, que se le antoja una confirmación activista de la irracionalidad de los valores. Más bien intenta, a través de la reflexión sobre la génesis del nihilismo, rescatar el fundamento que posibilite de nuevo una visión orientadora del obrar. [...] Los nuevos valores reclaman un proyecto filosóficamente fundado de orientaciones del obrar futuro, no proyecciones arbitrarias para una praxis ciega». Cf. HABERMAS, J.; “La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche”, en *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, págs. 34-35.

²⁶³ «La metafísica formula la pregunta de la esencia bajo la forma: ¿Qué es lo que...? Quizá nos hemos habituado a considerar obvia esta pregunta; de hecho, se la debemos a Sócrates y a Platón; hay que volver a Platón para ver hasta qué punto la pregunta: “¿Qué es lo que...?” supone una forma particular de pensar. [...] La pregunta “¿Quién?”, según Nietzsche, significa esto: considerada una cosa, ¿cuáles son las fuerzas que se apoderan de ella, cuál es la voluntad que la posee? ¿Quién se expresa, se manifiesta, y al mismo tiempo se oculta en ella? La pregunta ¿Quién? es la única que nos conduce a la esencia. *Porque la esencia es solamente el sentido y el valor de la cosa*; la esencia viene determinada por las fuerzas en afinidad con la cosa y por la voluntad en afinidad con las fuerzas». Cf. DELEUZE, G.; *Nietzsche y la filosofía*, pág. 108.

²⁶⁴ «La genealogía no pretende remontar el tiempo para restablecer una gran continuidad por encima de la dispersión del olvido. [...] La búsqueda de la procedencia no funda, al contrario: remueve aquello que se percibía inmóvil, fragmenta lo que se pensaba unido; muestra la heterogeneidad de aquello que se

transvaloración no es sin más, por tanto, una nueva sustitución del valor: es el reparar en la esencia misma del valor, en su carácter procesual, histórico –es una “*epoché* fenomenológica” del valor que examina a qué responde en cada caso–. Constituyendo los valores el marco de lo a priori, este ejercicio fenomenológico supone la crisis de toda proyección del mundo en cuanto tal, que pasará a verse de otra forma; el nihilismo que está tras este proceso, como *nulificación* de horizontes históricos –tomados epocalmente como “el ser”–, se muestra así como una explicitación de las relaciones entre *verdad* y *voluntad*. El pensamiento debe hacerse cargo de ese carácter, poniendo la pregunta por encima de las respuestas dadas, buscando siempre las nuevas preguntas que abren nuevos horizontes de respuesta. «Es menester viajar con nuevas preguntas, e igualmente con nuevos ojos, por la terrible, lejana y escondida tierra de la moral –de la moral que realmente ha sido, de la realmente vivida–: ¿y no equivale esto casi tanto como a *descubrir* esa tierra...?» (GM, Vorrede, 7). Pero al momento negativo le sigue otro positivo, pues hay que vivir, y ello en *un* mundo, evidentemente. De ahí que el filósofo, cual gobernante platónico, deba proponer nuevos valores, ser el “legislador del futuro”²⁶⁵. Los nuevos filósofos «ordenan y dicen: ¡así debe ser! Ellos determinan primero la utilidad, *cuál* es la utilidad del hombre; ellos disponen sobre la preparación del hombre científico, pero el saber es para ellos sólo un medio para el crear» (Nachlass 1884-1885, KSA 11, 26 [407]).

Pero, si “todo son valoraciones”, y no hay una “verdad” al margen de los diversos “arrojamientos” histórico-comprensivos del hombre, ¿cuál es el criterio para orientarse a través de aquéllas? Porque es claro que Nietzsche no sostiene un mero relativismo de las formas de valoración, ni pretende abandonarse –o que el hombre se abandone– a la indiferencia o al inmovilismo. Hacen falta criterios²⁶⁶. La cuestión es, así pues, «de dónde debemos tomar nuestras valoraciones» (ibíd., 34 [194]). Nietzsche establece una tipología en función de la relación entre *hombre* y *valor*: pues este último puede responder a criterios de adaptación y supervivencia, o de crecimiento y dominio. Es según el primer criterio que se busca un “en sí” de la cosa, al que aferrarse en busca de seguridad y tranquilidad, para acomodarse en un mundo estable. Pero este modo responde a la debilidad de un cierto tipo humano que no explora sus propias posibilidades y se engolfa en lo dado. El segundo tipo, en cambio, pretende expandirse, explorar, experimentar con lo nuevo y *acrecentar su propia posibilidad*. Como ya hemos repetido en numerosas ocasiones, Nietzsche es interpretado demasiado a menudo desde un punto de vista biologicista –si bien es cierto que él contribuye a ello al tomar de continuo prestados conceptos biológicos–, y más concretamente desde el evolucionismo social; de nuevo, una confusión que no se corresponde con su pensamiento, sino con ciertas fórmulas tal vez desafortunadas. El problema, con éstas y con otras que abundan en su obra, es escoger alguna y deducir el pensamiento completo

imaginaba conforme a sí mismo» (cf. FOUCAULT, M.; “Nietzsche, la genealogía, la historia”, en *La microfísica del poder*, pág. 13). La genealogía es, así, una suerte de “deconstrucción” de formas culturales que se remite a las condiciones históricas de comprensión (y esto, en última instancia, significa: de relación entre esas formas culturales y la medida de todo posible pensar) en que distintos elementos fueron producidos, de cara a liberar la potencia de esos elementos, su *dinamismo* histórica, bajo otras posibles configuraciones. En ello se aproxima al propósito de la *Abbau* heideggeriana puesta en juego en *Ser y tiempo*, que no se limita a ser una simple “crítica”.

²⁶⁵ Sobre esta cuestión volveremos en la Sección tercera.

²⁶⁶ Cf. CAMUS, A.; *El hombre rebelde*, pág. 89: «[Nietzsche] comprendió que el espíritu no hallaba su verdadera emancipación más que en la aceptación de nuevos deberes. [...] El dominio absoluto de la ley no es la libertad, pero tampoco la absoluta disponibilidad. Todos los posibles sumados no dan la libertad, pero lo imposible es esclavitud. El caos también es una servidumbre. Sólo hay libertad en un mundo en el que lo que es posible está definido al mismo tiempo que lo que no lo es. Sin ley no hay libertad».

de Nietzsche a partir de ella, cosa que desgraciadamente se hace con mucha frecuencia. El darwinismo defiende la selección de los más aptos, o mejor dicho, de los rasgos que garantizan mejor la supervivencia; los portadores de rasgos poco competitivos se extinguen. Ahora bien, Nietzsche considera que, por lo menos en el ámbito humano, son los débiles los que sobreviven, mientras que los fuertes perecen o son sometidos por la unión de aquéllos. Así lo expresa en sendos fragmentos póstumos titulados “Anti-Darwin” (*Nachlass* 1887-1889, *KSA* 13, 14 [123] y [133]).

La cuestión está en explicar qué entiende Nietzsche por “fuerza” y “debilidad”, cosa que a menudo se sobreentiende sin más. La fuerza no es para él la fuerza bruta, la capacidad de imposición mediante la violencia; antes bien, se trata de la capacidad del individuo (frente a la comunidad en la que siempre se refugia el débil: el “estado de domesticación” en el que «el tipo permanece constante» al que se refiere en 14 [133]) para dudar acerca del mundo establecido; es sinónimo de escepticismo, de ironía; capacidad que le permite asumir la existencia como ensayo, como juego, como drama²⁶⁷. La cuestión de fondo es poder reconocer o no el carácter ilusorio del mundo, reconocer lo coyuntural de las propias condiciones de existencia o, por el contrario, aceptarlas de forma dogmática, como un estado de cosas invariable, “natural”. La clave está por tanto en reconocer la consistencia histórica de la propia naturaleza, lo cual conduce a una visión hermenéutica, interpretativa, del mundo²⁶⁸. Es la forma de pensar de los “débiles” (dogmáticos), metafísica, la que nunca se cuestiona su propio mundo y atribuye los rasgos de sus condiciones de existencia al ser –considerándolas algo *en sí*, algún ente de tipo trascendente: pensamiento ontoteológico—. Son, pues, los débiles los que no reparan en su propio horizonte valorativo y proyectan un “mundo en sí”, en los términos de lo dado de una vez por todas («la voluntad de nada prevalece tras la voluntad de vida», dice en 14 [123]). Su afán de supervivencia les mantiene siempre dentro de las condiciones que la garantizan, y que nunca se propondrán modificar; ni siquiera repararían en ellas en cuanto tales. La “fuerza” nietzscheana, entonces, aparece no como violencia, sino más bien como algo “espiritual” o “intelectual”, una capacidad para cuestionar el propio mundo, un grado de *lucidez* que distingue a algunos individuos. Es a éstos a quienes Nietzsche atribuye la capacidad de reformar el mundo y el deber de dirigirlo, en términos no tan distintos a los del gobernante platónico, como ya hemos mencionado. Sin embargo, históricamente, son los débiles los que han decidido, los que han impuesto sus formas de valoración. Los valores occidentales están invertidos de raíz, desde siempre. Por eso el filósofo nietzscheano, el “legislador del porvenir”, debe abrir nuevos horizontes de valoración, de visibilidad, para preparar la

²⁶⁷ En ello radica la “fuerza” que separa a “señores” y “esclavos”, permitiendo establecer una jerarquía, que no es en Nietzsche nunca biológica ni clasista, sino de aptitud, de capacidad. Deleuze expresa esto en los términos de “querer crear” lo nuevo frente a “querer dominar” lo dado; la fuerza en Nietzsche iría siempre asociada a lo primero, y no a lo segundo. Alguien fuerte, poderoso, en este segundo sentido, sería tan esclavo, tan débil, desde el punto de vista ontológico de Nietzsche, como cualquier otro. «La victoria del nihilismo la producen un devenir-enfermizo de toda la vida y un devenir-esclavo de todos los hombres. Por ello aún más habrá que evitar los contrasentidos en los términos nietzscheanos “fuerte” y “débil”, “señor” y “esclavo”: es evidente que el esclavo aunque tome el poder no deja de ser esclavo, ni el débil, débil. Las fuerzas reactivas, aunque venganzan, no dejan de ser reactivas. [...] Cuando triunfa el nihilismo, entonces y solamente entonces, la voluntad de poder cesa de querer decir “crear”, para significar: querer el poder, desear dominar (así pues, atribuirse o hacerse atribuir los valores establecidos, dinero, honores, poder...)». Cf. DELEUZE, G.; *Nietzsche*, págs. 34-35.

²⁶⁸ «[...] Marx, Nietzsche y Freud no han multiplicado en forma alguna los signos en el mundo occidental. No han dado un sentido objetivo a cosas que no lo tenían. Han cambiado en realidad la naturaleza del signo y han modificado la forma en que generalmente se interpretaba el signo». Cf. FOUCAULT, M.; *Nietzsche, Freud, Marx*, pág. 29.

llegada del superhombre, de un hombre no sólo con valores nuevos, sino con otra relación respecto a la propia actividad valoradora.

Volvemos, entonces, a la cuestión de a partir de dónde obtener nuestras valoraciones, de aquello que da la *medida* a los “fuertes”. Nietzsche busca un hilo conductor que establezca unas ciertas “condiciones trascendentales”, un sistema de referencia, desde el que determinar lo conveniente. Y encuentra ese hilo conductor en el cuerpo, «el más rico fenómeno» (*Nachlass* 1884-1885, *KSA* 11, 40 [15]). De ahí que Nietzsche sustituya la metafísica por la “fisiología”²⁶⁹; el cuerpo tiene una función ontológica fundamental como articulador de diversos elementos. Ahora bien, si, como hemos dicho, la propia naturaleza es histórica, ¿qué ocurre con el cuerpo? ¿No será también una construcción histórica, algo devenido, y por tanto, incapaz de proporcionar un criterio sobre aquello que lo constituye? Desde luego, Nietzsche tiene en cuenta este problema: el importante concepto de “incorporación” (*Einverleibung*)²⁷⁰, que explica cómo el cuerpo mismo es memoria de los procesos culturales que lo han constituido²⁷¹, lo tiene muy presente. El cuerpo no deja de tener, en efecto, esa condición de “trascendental”, de ámbito ontológico dentro del cual situar adecuadamente una serie de referencias empíricas; pero para ello es necesaria una reapropiación de ese “espacio” que es el cuerpo. Éste es el punto de llegada de una serie de análisis²⁷², y nunca un punto de partida, un *factum* bruto del que Nietzsche extraiga consideraciones inmediatas acerca del hombre y el mundo. Ver así las cosas sería banalizar sus tesis. Lo esencial no son los modos particulares en que el cuerpo se encuentre, sino su carácter último, vinculado a la tierra y a la voluntad. El caso es que el cuerpo, más allá de ser un mero “organismo” biológico, es una caracterización ontológica del hombre. En cuanto *Selbst*

²⁶⁹ «Además, en virtud de la función mediadora del cuerpo propio en la estructura del ser en el mundo, el rasgo de ipseidad de la corporalidad se extiende a la del mundo en cuanto habitado corporalmente. Este rasgo califica la condición terrestre como tal y da a la Tierra la significación existencial que, de diversos modos, le asignan Nietzsche, Husserl y Heidegger. La Tierra es así más que un planeta y otra cosa distinta de un planeta: es el nombre mítico de nuestro anclaje corporal en el mundo». Cf. RICOEUR, P.; *Sí mismo como otro*, pág. 150.

²⁷⁰ «Así que la *fuerza* de los conocimientos no yace en su grado de verdad, sino en su antigüedad, en su grado de incorporación [*Einverleibtheit*] y en su carácter como condición de vida» (*FW* 110). Sobre este concepto, vid. también, por ejemplo, JARA, J.; *Nietzsche, un pensador póstumo*, págs. 53 y 122; o MÜLLER-LAUTER, W.; *Nietzsche-Interpretationen*, Bd. II, 2. I. 8.

²⁷¹ Las relaciones de poder que lo configuran cristalizan en el individuo como *conciencia*, a partir de la cual el hombre occidental se va a interpretar siempre a sí mismo, no reconociendo su carácter eminentemente corporal, que está por recuperar. «El cuerpo quiere hacerse comprender por medio de un lenguaje de signos falsamente descifrados por la conciencia: la que *constituye ese código de signos* que invierte, falsifica, filtra lo que se expresa a través del cuerpo». Cf. KLOSSOWSKI, P.; *Nietzsche y el círculo vicioso*, pág. 53.

²⁷² Nietzsche invierte, en cierto sentido, el esquema dado por Hegel en la *Fenomenología del espíritu*. Ésta comienza con la enajenación (*Entfremdung*) del espíritu (ahí en cuanto conciencia) en lo otro de sí (el ser), a partir de lo cual habrá de ir remontándose hacia sí mismo, mediante un proceso dialéctico por el que llega a reconocerse, a través de una serie de figuras, como presente de antemano en toda forma que inicialmente parecía despojada de él: «cuando lo que primeramente aparecía como el objeto desciende en la conciencia a un saber de él y cuando el *en sí* deviene un *ser del en sí para la conciencia*, tenemos el nuevo objeto por medio del que surge también una nueva figura de la conciencia, para la cual la esencia es ahora algo distintos de lo que era antes. Es esta circunstancia la que guía en su necesidad a toda la serie de las figuras de la conciencia» (cf. HEGEL, G. W. F.; *Fenomenología del espíritu*, Introducción). El análisis de Nietzsche, por el contrario, parte del cuerpo enajenado inicialmente en el espíritu, de cuyas imposturas, igualmente, habrá de liberarse paulatinamente (a través de un proceso que no es dialéctico sino *genealógico*) para poder observarse a sí mismo, como presente también de antemano y guiando todo proceso espiritual. «Así va el cuerpo a través de la historia, uno que deviene, un luchador. Y el espíritu – ¿qué es para él? El heraldo, compañero y eco de sus luchas y victorias» (*Z, “Von der schenkenden Tugend”*, 1).

–como se refiere a él–, resulta ser la anterioridad práctica de la consciencia, del *Ich*²⁷³. «Herramientas y juguetes son la sensación y el espíritu: tras ellos yace aún el *Selbst*. El *Selbst* busca con los ojos de los sentidos y escucha también con los oídos del espíritu. Siempre escucha y busca el *Selbst*: él compara, somete, conquista y destruye. Él domina y es también señor del *Ich*» (Z, “*Von den Verächtern des Leibes*”). Nietzsche destaca su carácter de significante para una gran variedad de significados, de sentidos posibles; su carácter de *dúnamis* de una infinita variedad de formas “espirituales”. De ahí que un cambio en la concepción de la propia corporalidad modificaría otros aspectos de nuestra existencia: «Otra corporalidad *crea* para sí entonces *otra alma* y otras costumbres» (Nachlass 1882-1884, KSA 10, 7 [97]).

El cuerpo es, en cualquier caso, un “ir a más”, un “querer más” –se module luego este querer de forma activa o reactiva–, es pura *voluntad*. Los instintos (*Instinkte*), formas concretas de la voluntad, abren el mundo al espíritu, sostienen valoraciones con una anterioridad prediscursiva, sitúan al *lógos* y lo impulsan; éste sin ellos es inerte. Pero ello no obsta que aparezcan modulados, de modo activo o reactivo, y ya dentro de valoraciones establecidas, como impulsos (*Triebe*), que, aun siendo reactivos, tenderán siempre a dominar, a querer más –sólo que vueltos contra sí mismos–. Sea como sea el cuerpo siempre resulta ser, en efecto, un tender a más. Es él quien indica de dónde obtener nuestras valoraciones, es el que da el criterio, la medida, frente a las construcciones de la subjetividad: «Por eso preguntamos al cuerpo y rechazamos el testimonio de los sentidos ya establecidos» (Nachlass 1884-1885, KSA 11, 40 [21]); la tierra –la *phúsis*, el ser– habla a través de él con una proximidad mayor que en cualquier otra forma. El cuerpo rebasa los límites de la conciencia y es guía de ella en todo momento, situándola e impulsándola en direcciones a veces extrañas para ella²⁷⁴. Tiene una suerte de “racionalidad” propia, y la capacidad de atender a una diversidad de matices que para la propia conciencia pasan desapercibidos. El *Selbst*, en suma, es la estructura ontológica sobre la que se asienta la propia subjetividad, que sin él sólo sería una construcción inerte; pero no lo hace como fundamento, como *hupokeímenon*, sino como pura actividad, proceso: es una inserción práctica en el mundo, el propio corazón de la conciencia cognoscente²⁷⁵.

²⁷³ Esta anterioridad del *Selbst* respecto al *Ich* aparece prefigurada en Kant, si bien Nietzsche elimina el andamiaje trascendental kantiano –que él toma por un “dualismo metafísico”–; aun así las similitudes entre el *Selbst* nietzscheano (que, insistimos, es mucho más que el simple cuerpo orgánico) y el *homo noumenon* kantiano son patentes, y sobre ello habremos de volver. Digamos, por el momento, que Kant halla una anterioridad ontológica del “yo” práctico frente al teórico. De ahí que diga que «sobre esa modalidad de su propio sujeto compuesta por puros fenómenos, ha de admitir necesariamente otra cosa que subyace como fundamento, a saber, su yo tal como éste pueda estar constituido en sí mismo y, por lo tanto, con respecto a la simple percepción y receptividad de las sensaciones tiene que adscribirse al mundo sensible, pero con respecto a lo que pueda ser en él actividad pura (aquello que no llega a la consciencia por medio de la afección de los sentidos, sino inmediatamente) ha de adscribirse a ese mundo inteligible del que sin embargo no conoce nada más» (cf. KANT, I.; *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, A 107).

²⁷⁴ «Lo que se viene a llamar “alma” es, pues, también cuerpo. Por ello, no hay motivos para, separándola del cuerpo, considerarla como una entidad subsistente por sí misma. El “alma” no es para Nietzsche más que una ficción, fruto de la “superstición popular”, según la cual es preciso buscar un agente para cada acción. La razón humana –es decir, aquello que, según Descartes, es imposible considerar como una máquina– no tiene para Nietzsche un origen distinto del cuerpo». Cf. GALPARSORO, J. I.; “El problema de la conciencia y sus implicaciones antropológicas en la crítica nietzscheana a Descartes”, en *Revista de Filosofía* (2001), 3ª época, vol. XIV, nº. 26, pág. 209.

²⁷⁵ No podemos seguir adelante sin hacer una importante aclaración. Como estamos viendo, cuerpo y lenguaje aparecen en el pensamiento nietzscheano como dos marcos trascendentales de determinación de “lo que hay”; ambos son rasgos fundamentalmente *ontológicos* del hombre que delimitan las dimensiones de su mundo. Sin embargo, los dos marcos trascendentales se superponen de forma compleja; no

Así pues, el criterio que Nietzsche impone al conocimiento es éste: que nos proporcione una mayor sensibilidad, que permita ampliar nuestros horizontes de pensamiento para ampliar con ellos los de la acción. Que produzca por lo tanto un *incremento de la posibilidad*, que desarrolle las posibilidades más altas para el hombre, que lo saque del estancamiento. Lo que Nietzsche busca es «Un nuevo modo de pensar –el cual es siempre un nuevo modo de medir y presupone la existencia de una nueva medida, de una nueva escala de sensaciones, la cual es siempre una creencia más cuidadosa» (ibíd., 34 [255]). Todo lo que no crece, lo que busca conservarse, termina por menguar y volverse decadente. Para no caer en la decadencia hay que crecer de continuo, pero ello exige conquistar, arriesgar, lo cual puede llevar a perecer. El superhombre vendrá a ser este hombre que arriesga, que explora, que experimenta. Es, en efecto, un ensayador, pero también un “tentador” –Nietzsche juega con el doblez semántico del término *Versucher* en alemán (JGB 42)–. Lejos de buscar el control de la realidad, el dominio por el que el hombre moderno se afianza en el mundo y encuentra seguridad, es quien rebasa todos esos horizontes y participa del juego del mundo como tal juego, buscando nuevas posibilidades de existencia. Pero esto lo veremos más adelante.

El nuevo modo de pensar que propone Nietzsche induce un nuevo “estado de ánimo” (*Stimmung*) al hombre, pretende hacerle ver las cosas con una nueva sensibilidad, en una “tonalidad” distinta, como diría Heidegger; de esta forma podrá apreciar diferentes formas de relación entre los hombres y con las cosas, con lo que se afirma que la auténtica libertad parte esencialmente del propio pensar²⁷⁶. Esa nueva

coinciden, sin más, sino que hay un área de coincidencia entre ellos y otra en la que *el lenguaje va más allá de los límites que la corporalidad impone*. El lenguaje, el *lógos*, en efecto, constituye su objeto, pues toda realidad tiene en última instancia una naturaleza interpretativa, lingüística; qué haya “del otro lado” del lenguaje es algo que nos está vedado conocer. Pero en esa medida, por todo lo que hemos visto hasta ahora, cabe también decir que el lenguaje “falsifica” las cosas; o, dicho de otra forma, todo lo que se muestra, por mostrarse en el lenguaje, lo hace como “apariencia”. El cuerpo, por otro lado, determina el ámbito de la sensibilidad, sólo dentro del cual puede darse algo como “real” –en el sentido nietzscheano, esto es, contrapuesto a “esencia” o “cosa en sí”–: es el límite de toda interpretación válida, es el criterio último de sanción de lo real. Pero no por ello es Nietzsche empirista o sensista, pues este marco se conjuga siempre necesariamente con el lingüístico. La reducción al cuerpo marca las lecturas “biologicistas” que se hacen de Nietzsche; mientras que con la reducción al lenguaje tendríamos al Nietzsche “relativista” (alternativas según las cuales resultan, por cierto, y sin que ello esté en absoluto justificado, un Nietzsche “de derechas” y otro “de izquierdas”, respectivamente). Más acertado sería, atendiendo a ambos marcos fundamentales de su pensamiento, hablar de una *hermenéutica materialista* o de un *materialismo hermenéutico* nietzscheano. Siguiendo el hilo de lo que decíamos, el cuerpo establece los contornos de un espacio de validez para el lenguaje, que es quien *de facto* forma los objetos. “Validez” que no deja de ser “ilusión”, en cuanto formación apolínea, pero ilusión aceptable (en cuanto “interpretación”) que se contrapone a esas otras ilusiones (las “realidades en sí”) producidas cuando el lenguaje traspasa los límites impuestos por la corporalidad. Pues es la gramática del propio lenguaje la que tiende a crear esas falsas ilusiones, esos objetos trascendentes, al trasponer como ontológicas categorías lingüísticas, produciendo así los “ídolos” que Nietzsche denuncia: «La “razón” en el lenguaje: ¡vaya una vieja mujer engañadora! Temo que no nos libraremos de Dios, porque aún creemos en la gramática...» (GD, “Die ‘Vernunft’ in der Philosophie”, 5). Nietzsche se adelanta así algunas décadas al célebre *dictum* de Wittgenstein, según el cual «la filosofía es una lucha contra el embrujo de nuestro entendimiento por medio de nuestro lenguaje» (cf. WITTGENSTEIN, L.; *Investigaciones filosóficas*, § 109). Dice también Nietzsche, por cierto: «Yace oculta en el lenguaje una mitología filosófica» (WS 11).

²⁷⁶ En efecto, la experiencia dionisiaca del mundo, que entiende a éste como *juego* (un juego trágico, por cierto), cifra la libertad en la falta de un orden último, en el carácter apariencial e interpretativo del mundo, en el hecho de que éste no sea un todo calculable de antemano. La libertad es ahora un rasgo constitutivo del mundo en el cual habita el hombre (y que es abierto por el *nuevo modo de pensar*), antes que ser una propiedad exclusiva de éste, de orden psicológico (“libre arbitrio”), que en realidad se decidiría siempre por las acciones posibles en un mundo ya dado y cerrado, al cual las alternativas pueden no ser siquiera “visibles”.

Stimmung, empero, será muy diferente de la apolínea, tranquilizadora, aseguradora de un mundo; pues el hombre, liberado del horizonte teológico, habrá de moverse por un escenario *trágico*, que tiene como trasfondo inexcusable la falsedad y la muerte. Sin embargo, la no desesperación, la aceptación de este nuevo mundo –el nuevo «espectáculo» (*Schauspiel*) del que habla en *MA* 34, propiciado por la nueva forma de pensar, que permite vivir «como en la *naturaleza*»–, abre posibilidades nuevas al conocimiento y la acción, más allá de ser una mera negatividad. La aceptación del nihilismo, que venimos describiendo, posibilita un nuevo comienzo, y sustituye las viejas certidumbres (las “viejas tablas”) por una recuperación de la propia voluntad. Nietzsche busca, como indica Vitiello, un lenguaje –pero también una nueva razón: sentidos ambos del *lógos*– con una mayor amplitud de registro que el metafísico, un lenguaje en el que tienen un papel fundamental el sentimiento y el *páthos*, un lenguaje que nos abra un mundo mucho más amplio²⁷⁷; un mundo con mayores posibilidades. Pues la indicación fundamental del pensamiento nietzscheano no es otra que ésta: liberar las más altas posibilidades de la existencia humana²⁷⁸, cuya amplitud no es otra cosa que la amplitud de su mundo y de su libertad. «Cuanto más elevado en su género es algo, más raramente sale bien. Vosotros, hombres superiores que aquí os halláis, ¿no sois todos... fracasados? Tened valor; ¡qué importa esto! ¡Cuántas cosas son aún posibles! ¡Aprended a reiros de vosotros mismos, como se debe reír! ¿Qué tiene de extraño, además, que fracasarais, que sólo resultarais a medias, vosotros, rotos por la mitad! ¿No empuja y golpea en vosotros –el futuro del hombre?» (*Z*, “*Vom höheren Menschen*”, 15). No en vano Nietzsche se autodenomina el “filósofo del porvenir”.

§ 8. La voluntad de poder como dominio y como liberación

Hay que considerar, sin embargo, adónde lleva ese vivir en la apariencia, orientándose según la capacidad de crear posibilidades para la vida, y qué significa, por tanto, eso de “recuperar” o “liberar” la voluntad. Éste ha sido el trasfondo del diálogo que la crítica ha mantenido acerca de Nietzsche durante algo más de un siglo. Podría dividirse a los intérpretes de Nietzsche, efectivamente, entre aquellos que señalan el carácter exclusivamente dominador al que apunta su reflexión sobre la voluntad (llegando a considerarlo el consumidor de aquello en lo que consistiría la esencia última de la cultura occidental), y aquellos que encuentran en tal reflexión el camino hacia la liberación del hombre de la violencia teológico-metafísica que ha regido hasta ahora la historia de occidente, con lo cual Nietzsche estaría anticipando la llegada de otra época. Para los primeros la liberación que produce el nihilismo, al descubrir que no hay una consistencia inmutable del mundo, conduce a la imposición incondicionada de una voluntad dominadora; para los segundos, el pensamiento nietzscheano es un pensamiento de la libertad radical. Lo cierto es que, aunque no falten ambigüedades al respecto en el texto de Nietzsche, esta segunda forma de entender su pensamiento es más factible, por las razones que intentaremos mostrar a continuación. Ya hemos visto cómo la doctrina de Nietzsche apunta hacia el crecimiento y la expansión de la vida, hacia la multiplicación de sus posibilidades. El nihilismo trae esto consigo: «los valores y su cambio están en relación con el *crecimiento de poder del que valora*. La medida del *descreimiento* [*Unglauben*] de la “libertad del espíritu” tolerada como *expresión del*

²⁷⁷ Cf. VITIELLO, V.; *La favola di Cadmo*, pág. 57: «In ogni caso un altro linguaggio per un altro ethos. Per un altro modo di abitare il mondo».

²⁷⁸ Lo que nos recuerda el célebre lema heideggeriano: «más alta que la realidad [*Wirklichkeit*] está la posibilidad». Cf. HEIDEGGER, M.; *El ser y el tiempo*, § 7.

crecimiento de poder. “Nihilismo” como *ideal de la más alta potenciación del espíritu*, de la vida más entregada: en parte destructiva y en parte irónica» (*Nachlass* 1885-1887, *KSA* 12, 9 [39]). Ahora bien, ese crecimiento del poder, ese carácter destructivo, ¿en qué sentido deben ser entendidos? Lo que se juega con esta cuestión es, además, la pertenencia de Nietzsche a la modernidad o su superación de la misma²⁷⁹.

Desde muy pronto Nietzsche atrajo la atención por la vinculación, en su pensamiento, entre metafísica y política. Se le destacó enseguida como pensador de la *subjetividad* moderna –y burguesa– exacerbada que, en la época de su triunfo total, se expresa como *voluntad de poder*. Lecturas de diversas procedencias estuvieron de acuerdo en esto, fuera que hicieran de ello una valoración positiva o negativa. En el primer tercio del siglo XX estuvieron en boga lecturas de corte fascista, de la mano de ideólogos del nazismo; destaca especialmente, en este sentido, A. Baeumler, quien consideró a Nietzsche como representante de un pensamiento “irracionalista” con el que la modernidad llegaría a su cumplimiento como autoposición absoluta de un sujeto histórico que puede al fin desprenderse de toda forma de justificación ideológico-metafísica para el dominio sin coartadas del mundo. Lecturas como ésta encontraron en Nietzsche a un representante eminente del espíritu alemán y de la pequeño-burguesía ascendente, cuyo carácter fundamental cifraban en la voluntad de poder, frente a las grandes construcciones especulativas anteriores. Evidentemente, el superhombre recibió entonces unas resonancias de “bestia rubia” –el propio Nietzsche contribuyó a esta imagen, cómo no– de las que aún hoy no ha sido plenamente depurado. Estas lecturas fueron luego retomadas por pensadores marxistas, como Lukács, aunque, evidentemente, con una valoración negativa. Lukács enmarca a Nietzsche dentro del brusco viraje de la ideología burguesa a partir de los años 70 del siglo XIX, por el cual su cultura y su filosofía, que hasta entonces luchaban contra el sistema feudal-absolutista, cambian su objetivo por los movimientos socialistas, una vez consolidado el Estado moderno. En esta época los intelectuales burgueses alcanzan su mayor grado de vehemencia, al sentir su clase en peligro; como moralista y filósofo de la cultura, Nietzsche se da cuenta de la decadencia de su clase y busca un saneamiento de la misma que, sin embargo, deje intactos sus privilegios. Considera Lukács que Nietzsche realiza una apología indirecta del imperialismo que, bajo un gesto antiburgués, llama en realidad a la burguesía a su autoimposición más brutal²⁸⁰. Su ética, frente a las universalistas de corte ilustrado anteriores, que buscaban establecerse como bandera de un nuevo ordenamiento racional de la sociedad, sería la de una clase *ya* dominante, la burguesa, a la que habría que reafirmar a toda costa ante el alzamiento del proletariado y la decadencia que éste traería consigo²⁸¹. La muerte de Dios tendría el sentido negativo de afirmar que “todo es lícito”, que no hay un orden de las cosas más allá del que la

²⁷⁹ En torno a esta cuestión reflexiona Blumenberg, quien señala el ambiguo papel en la modernidad de Nietzsche, que sería por un lado su último gran fundamentador, pero, en la misma medida, adelantaría una época y una forma de pensar posteriores. Así, el hombre nietzscheano sería eminentemente moderno, por cuanto construye su mundo a partir de sí mismo. En esa medida, debe liberarse de todo aquello que se lo impida; el ideal de autonomía aparece como idea fundamental. La ciencia entra en juego como elemento destructor del mundo teológico-metafísico premoderno, para preparar el espacio de juego de creación y la libertad que reclama el nuevo hombre. Pero el *saber* tendría sólo un sentido negativo, contra lo medieval: el positivo lo tendría el *arte*, precisamente contra la ciencia. La filosofía ya no tendría como fin fundamentar el saber, sino ponerle límites, en función de su necesidad de favorecer la vida en un momento dado. La voluntad de poder expresaría cómo la vida ha de ir más allá, incluso, del principio de conservación que la modernidad pone como principio fundamental de lo ente y que sostiene asimismo su ética burguesa. Cf. BLUMENBERG, H.; *Die Legitimität der Neuzeit*, II, II.

²⁸⁰ Cf. LUKÁCS, G.; *El asalto a la razón*, pág. 259.

²⁸¹ *Ibid.*, pág. 288.

voluntad pueda imponer en cada caso, lo que conduce a un estado de naturaleza que no haría sino justificar la barbarie²⁸². Nietzsche sustituiría así el mito ajeno de Dios por mitos propios del (proto)fascismo, que intentan justificar pseudocientíficamente su visión burguesa del mundo. De esta forma, el eterno retorno, al que conduce este pensamiento, sería la santificación de un determinado presente, el suyo, el de la burguesía decimonónica, sobre el cual no quiere que aparezca nada nuevo²⁸³.

En un intento por “desnazificar” el pensamiento nietzscheano, dándole un calado profundamente ontológico, aparecieron lecturas como las de Löwith o Heidegger, en respuesta, sobre todo, a la de Baeumler. La lectura de Heidegger, sin duda la que más ha marcado otras posteriores del pensamiento de Nietzsche, pretende alejarlo de ese “pensamiento de la barbarie”²⁸⁴. Pero, paradójicamente, y esto es algo que tal vez no es suficientemente advertido por la crítica, lo reconduce una y otra vez al fundamento teórico sobre el que esas lecturas en realidad se sostienen. Heidegger sostiene, como Jaspers o después Löwith, que Nietzsche pertenece indiscutiblemente a la tradición metafísica occidental –es decir, que toda la obra nietzscheana es una reflexión en torno al ser–, pero además, en cuanto *consumador* de la misma: con el pensamiento de Nietzsche las posibilidades históricas de despliegue de la metafísica, entendida como olvido de la verdad del ser (*alétheia*) en favor de la verdad del ente y sus fundamentos últimos (onto-teo-logía), llegarían a su fin. Nietzsche caería dentro de la tradición a la que da cumplimiento, y por tanto final, siendo, a su pesar, el último de los grandes metafísicos. Heidegger considera que con la filosofía de Nietzsche, en el fondo, «se consuma la moderna metafísica de la subjetividad»²⁸⁵: es el pensamiento de una subjetividad que se autoafirma radicalmente en su empeño de dominio incondicionado de la totalidad de lo ente, para lo cual se pone a sí misma como fundamento a partir del cual obtener toda indicación y medida. Sólo de este modo el hombre moderno halla la forma de darse a sí mismo la libertad: dominando. Por ello la esencia de la modernidad –que no es en realidad sino la explicitación del proyecto filosófico occidental– es la determinación de lo que hay en términos de *voluntad de poder*. Una vez reconocido esto, no hay vuelta atrás para la metafísica. Nietzsche le daría a este definitivo modo metafísico de comprensión del ser su forma conceptual más precisa: en su pretensión de absolutizarse, la voluntad, que, al igual que Schelling, Nietzsche tendría por carácter fundamental (*essentia*) del ser en su totalidad, retornaría eternamente, lo abarcaría todo; el eterno retorno sería el modo de darse (*existentia*) del ser en la época de la consumación de la metafísica.

La voluntad de poder, por tanto, nos dice *qué* es el ente en su totalidad, mientras que el eterno retorno nos dice *cómo* es. La voluntad de poder lo sería todo. Pero en cuanto pensamiento de la totalidad del ente que ya no deja nada fuera de sí, y que afirma la propia voluntad como carácter de ese todo *emplazado*, el pensamiento nietzscheano no podría salir del primado metafísico de la presencia –en última instancia, de lo dominable–; consumiría así el olvido del ser (entendido como *Seyn*, como diferencia

²⁸² *Ibid.*, pág. 294.

²⁸³ *Ibid.*, pág. 308. De ahí la advertencia que lanza Lukács: «Muchos intérpretes de Nietzsche se afanan, precisamente en estos tiempos, por atenuar y hasta por eliminar de sus obras todas sus tendencias al renacimiento de la barbarie, a la glorificación del terror blanco y a la afirmación moral de la crueldad y la bestialidad» (*ibid.*, pág. 283).

²⁸⁴ «El camino del ir-más-allá del hombre cual ha sido hasta ahora, lo designa Nietzsche con el nombre de “superhombre”, tantas veces mal interpretado y objeto de tantos abusos. [...] Para el superhombre precisamente queda caduco lo desmedido, lo meramente cuantitativo, la continuidad impertérrita del progreso. [...] El superhombre no se presenta tampoco en masa ni de cualquier manera, sino sólo cuando se haya establecido un orden jerárquico». Cf. HEIDEGGER, M.; *¿Qué significa pensar?*, pág. 70.

²⁸⁵ Cf. HEIDEGGER, M.; “La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»”, en *Caminos de bosque*, pág. 178.

ontológica), olvido que marca el carácter de la historia de occidente y cuya expresión más propia es el nihilismo. La pretendida superación nietzscheana del nihilismo no sería sino su forma más radical. Nietzsche sería nihilista, según Heidegger, *en sentido impropio*, en cuanto olvida el ser como ámbito fundamental de proveniencia, entregándose a la ordenación de lo óntico desde lo óntico mismo. Cuando esa ordenación es total, el olvido deviene asimismo total. Así, «la esencia del nihilismo es la historia en la que del ser mismo no hay nada»²⁸⁶. De esta forma, el hombre moderno pierde de vista el horizonte histórico-destinal del ser para caer en el eterno presente del círculo del emplazamiento a la naturaleza; la producción técnica, que Heidegger llama “maquinación” (*Machenschaft*), se revela como carácter fundamental de nuestro mundo actual²⁸⁷. La técnica, cuya esencia, inadvertidamente, se habría ido perfilando desde Descartes hasta Nietzsche, aparece propiamente como la forma metafísica –el ámbito que determina lo que es y las propiedades “reales” de lo que es– de nuestro tiempo, que ya ni siquiera se reconoce como tal. Llegado a su extremo, el más grave riesgo al que conduce este nihilista olvido del ser es, precisamente, la borradura de la historia, la detención de ésta en el círculo de la producción material. El eterno retorno sería el pensamiento de la omnitud dominada y puesta de una vez por todas al servicio del hombre moderno, que asegura así su papel como *hupokeímenon*. Así pues, Nietzsche no sólo no sería un “irracionalista”, sino que sostendría un ultrarracionalismo que sería consumación del destino histórico de occidente en cuanto dominio sobre el ente y olvido del ser, alcanzando su forma más alta como voluntad que se quiere a sí misma, como “voluntad de voluntad”²⁸⁸; por ella el hombre se impone a sí mismo como medida incondicionada del todo y puede al fin prescindir del uso explícito, discursivo, de nociones metafísicas tradicionales (ser, verdad, fundamento, etc.), que ya no son necesarias, en la era de la técnica, para asegurar el dominio sobre la *phúsis*.

Pero contra esta lectura cabe objetar que no es justa con Nietzsche. Pues, si los análisis hechos hasta ahora no son erróneos, este dominio incondicionado sobre la totalidad, de cara a su aseguramiento, no sería el propósito de su pensamiento; más bien todo lo contrario. No puede considerarse la filosofía nietzscheana como una filosofía de la subjetividad –como afirma Heidegger– que pretende fundamentar la totalidad del ente, en cuanto dispuesta para su dominio, a partir de la voluntad de poder; lo cual sería, además, la esencia más íntima de la técnica moderna²⁸⁹, en cuanto “emplazamiento”

²⁸⁶ Cf. HEIDEGGER, M.; “La determinación del nihilismo según la historia del ser”, en *Nietzsche*, vol. II, pág. 276.

²⁸⁷ «La entidad como factualidad [*Machsamkeit*] sigue sometida al ser, que se ha desprendido y entregado al hacerse a sí por medio del cálculo y a la factibilidad del ente que le es conforme por medio de la planificación e institución incondicionada. A la preponderancia del ser en *esta* figura esencial la llamamos la *maquinación*». *Ibid.*, pág. 22.

²⁸⁸ Heidegger afirma que «el aseguramiento de lo consistente por la planificación y la representación (por medio del poder), según la doctrina de Nietzsche es igualmente esencial para la vida que la “intensificación” y la elevación. [...] De ahí que lo propio de la voluntad de poder sea el dominio incondicionado de la razón calculadora y no las brumas y la confusión de un turbio bucear en la vida» (cf. HEIDEGGER, M.; “Superación de la metafísica”, en *Conferencias y artículos*, págs. 72-73). Cuando ese movimiento se hace explícito, la voluntad deviene de forma consciente, según Heidegger, criterio y medida del propio pensar. A esa forma incondicionada de la subjetividad, que pone las condiciones para el establecimiento de la propia verdad, Heidegger la llama “voluntad de voluntad” (*ibid.*, pág. 80).

²⁸⁹ «En el horizonte de la subjetividad de lo ente el hombre se alza a la subjetividad de su esencia. El hombre accede a la subversión. El mundo se convierte en objeto. En esta objetivación subvertidora de todo ente, aquello que en principio debe pasar a disposición del representar y el producir, esto es, la tierra, es desplazado al centro de toda posición y controversia humana. La propia tierra ya sólo puede mostrarse como objeto del ataque que, en cuanto objetivación incondicionada, se instaura en el querer del hombre. Por haber sido querida a partir de la esencia del ser, la naturaleza aparece en todas partes como objeto de

(*Gestell*). Porque el carácter del pensamiento nietzscheano no apunta hacia una dominación incondicionada del todo tal que asegure una vida plácida y ordenada al hombre moderno, con el fin de perpetuar su forma de vida²⁹⁰. Más bien aspira a la superación de este hombre moderno y de su ideal metafísico de *tranquilidad*, conseguida a partir del conocimiento, en términos similares a los que emplea Heidegger. Así, Nietzsche afirma que «El impulso, en este terreno, de querer tener *sólo certezas*, es un *impulso religioso*, y nada más –una forma solapada y sólo aparentemente escéptica de “menesterosidad metafísica” [...]. No nos son *necesarias* en absoluto esas certezas relativas a los horizontes últimos para vivir de un modo plena y eficientemente humano; así como tampoco las necesita la hormiga para ser una buena hormiga» (*WS* 16). Nietzsche se reafirma en el carácter *heimatlos* de la existencia humana; apuesta por una forma de asumir la existencia que el conocimiento –también el procurado por la ciencia en sustitución de las verdades últimas de la metafísica– no puede garantizar, y que incluso amenaza con hacer perecer al que la emprende. El hombre, como se ha dicho, debe ser un ensayador, un experimentador. De ahí la comparación del superhombre con el *niño* que juega. Vattimo, en este sentido, describe al superhombre según su capacidad de olvidarse a sí mismo y sus intereses, de adoptar una «multiplicidad de puntos de vista»; se trata de que «un yo, empero, que se dé cuenta de que es un efecto de superficie, y que haga consistir su propia salud precisamente en este conocimiento, no podría ciertamente ser un yo intensificado y potenciado, como se ha considerado a menudo al ultrahombre: por el contrario, es problemático si aún se le puede llamar, en cualquier sentido, sujeto»²⁹¹. Para Nietzsche, vivir en el error, en la incertidumbre, en el juego del mundo, es señal de una superación de la metafísica, entendida como el pensamiento de la calculabilidad del mundo y de la seguridad, que intenta establecer una determinada forma de vida como definitiva. En efecto, frente al conjunto de respuestas que proporciona el modo de pensamiento teológico-metafísico, al contemplar el mundo como *juego* se nos abre como interrogante, nos ofrece nuevas posibilidades. El juego es una forma de interrogación que despliega el mundo, en vez de cerrarlo. «Con la fuerza de su mirada y penetración espirituales crece la distancia e igualmente el espacio en torno al hombre: su mundo se vuelve más profundo; se le hacen visibles estrellas siempre nuevas, enigmas e imágenes siempre nuevos. Quizá todo aquello sobre lo que el ojo del espíritu ejerció su perspicacia y penetración no fuera sino un pretexto para ejercitarse, una cosa de juego, algo para niños y para cabezas infantiles» (*JGB* 57). De esta forma se rechaza toda estructura y horizonte últimos de la existencia en los que situar la seguridad y el dominio proporcionados por el conocimiento. El mundo se muestra como apertura y en la misma medida se niega como totalidad emplazable.

Nietzsche se pone así por encima de todo utilitarismo, de toda persecución de la felicidad y la estabilidad. El ideal trágico de existencia no se conforma con esos

la técnica» (cf. HEIDEGGER, M.; “La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»”, en *Caminos de bosque*, pág. 190). Según Heidegger, el *mundo*, en Nietzsche, como filósofo moderno, cae en el horizonte de la disponibilidad y se pierde como tal mundo, para pasar a ser objeto de la representación-dominio de la subjetividad. La *tierra* se convierte así en mera reserva para su explotación por parte del hombre. Ya hemos adelantado elementos de crítica hacia esta lectura; a lo largo de este parágrafo desarrollaremos el concepto nietzscheano de “mundo”, y en el § 10 diremos algo más acerca del concepto de “tierra”.

²⁹⁰ Heidegger afirma que con la muerte de Dios, y por tanto con la imposición incondicionada del hombre, se produce una transformación en la determinación global de lo que hay. Ésta «se consume en ese aseguramiento de las existencias por medio del cual el hombre se asegura dichas existencias materiales, corporales, psíquicas y espirituales, pero sólo por mor de su propia seguridad, que quiere el dominio sobre lo ente en cuanto posible elemento objetivo con el fin de corresponder al ser de lo ente, a la voluntad de poder». *Ibid.*, pág. 194. (Sobre esto, vid. también *Nietzsche*, vol. II, págs. 243 ss.)

²⁹¹ Cf. VATTIMO, G.; *Introducción a Nietzsche*, págs. 152-155.

horizontes de lo dado y apunta siempre hacia formas más elevadas, hacia nuevas posibilidades con las que experimentar. Su ideal, en cuanto a la voluntad, es por tanto emancipatorio, como decíamos, *pues no conduce a la sujeción a un mundo que haya que conservar a toda costa*²⁹². Nietzsche pretende describir el itinerario, la experiencia de un hombre que se transforma junto a su mundo, que no es nada previa e independientemente de él; pero, frente a la “ciencia de la experiencia de la conciencia” hegeliana, dicho proceso no está encaminado de antemano hacia “lo mejor”, sino que es incertidumbre, tragedia; y en este sentido, para Nietzsche, *libertad*.

En esta línea se mueve, hasta cierto punto, la lectura que hace Cacciari del pensamiento nietzscheano, la cual parte de los análisis de Heidegger, pero imprimiéndoles un matiz “positivo”; sobre todo en lo tocante a una caracterización práctica, y no meramente teórica, del conocimiento. Según Cacciari, Nietzsche es un pensador, a su manera, introducido de lleno en la problemática de la fundamentación epistemológica de la ciencia; se movería, más concretamente, a lo largo de la quiebra de la explicación mecanicista del mundo, basada en términos de causalidad y necesidad, los cuales, a su vez, se sostienen sobre el modelo teórico de la sustancia. La forma histórica vigente de la sustancia, todavía en los tiempos de Nietzsche, sería la *subjetividad*, que establecería el marco a priori de las relaciones fenoménicas objetivas, y por tanto, sería una estructura universalmente válida. Dicho marco es lo que Nietzsche pretende destruir; como recuerda Cacciari, «la crítica de la idea de “sujeto” es el punto crucial del “pensamiento negativo” nietzscheano»²⁹³. Si bien al comienzo Nietzsche iría por un camino más próximo al del positivismo de Mach²⁹⁴, más tarde renunciaría a él para reivindicar el carácter interpretativo de sistemas epistemológicos concretos; la interpretación sería propiedad de ellos, estaría sometida a unas condiciones socio-históricas, perdiendo así su carácter “especulativo”. El sujeto se disolvería en un sistema del cual es participante; el conocimiento no partiría de ningún marco a priori, sino que sería un proceso de “falsificación” –esto es, interpretativo– de carácter infinito-conjetural. Pero, ¿en qué radicaría su valor? En su capacidad para satisfacer nuestras *necesidades*. «La *verdad* es una forma de organización del material sensible que permite

²⁹² Precisamente, la idea de un dominio técnico incondicionado del mundo (tras el cual se halla el auténtico sentido del “impulso a la verdad” que Nietzsche tanto se preocupa por esclarecer) es lo que Nietzsche asocia a la tipología de la *debilidad*, que busca desesperadamente prolongar los medios de su existencia, proyectándolos como estructura del “mundo en sí”. Identificar, por tanto, la filosofía nietzscheana de la voluntad de poder con esa pretensión, es comprender mal su significado. No sería el pensamiento nietzscheano el que liga metafísica y violencia, sino el que pretende superar ese vínculo –o al menos, hacerlo reconocer como tal–. Cf. VATTIMO, G.; *El sujeto y la máscara*, págs. 172 ss.

²⁹³ Cf. CACCIARI, M.; *Krisis. Ensayo sobre la crisis del pensamiento negativo de Nietzsche a Wittgenstein*, pág. 64.

²⁹⁴ Amparándose así, según Cacciari, en una relación sujeto-objeto en el fondo clásica, basada en una síntesis exhaustiva de los datos de la experiencia de cara a establecer leyes con carácter provisional. Según el esquema de Mach, el sujeto permanecería como referencia *inmediata* del flujo empírico, a partir de la cual establecer el significado correcto. Sujeto y objeto, de esta forma, siguen siendo considerados de forma independiente, como ámbito legislador y legislado, respectivamente. De esta forma, el objeto es definido siempre en términos estáticos, a partir de una inmediatez perceptiva que garantizan el dato “puro” y la proposición “verdadera”, en la medida en que es descomponible en datos puros. Esta síntesis inmediata, por lo tanto, establece el significado válido constituyendo un sistema único del mundo (ibíd., pág. 67). En el fondo, sustituyendo una metafísica especulativa por otra de la experiencia. Al sumarse, en un principio, a un modelo similar a éste, Nietzsche habría contribuido, tal vez, a dar una imagen de sí mismo según la cual, en cuanto antimetafísico, se refugiaría en el empirismo. Esto lo acentúa sobre todo Ferraris, quien afirma que el positivismo no es un momento superado en la producción nietzscheana, sino que caracterizaría, incluso, su pensamiento maduro (cf. FERRARIS, M.; *Nietzsche y el nihilismo*, pág. 18).

su uso»²⁹⁵. No sería, por tanto, algo absoluto ni definitivo, sino que dependería de la voluntad de poder. Ésta no es un producto conceptual del irracionalismo, sino más bien la propia forma de resolución de la crisis teórica que ha llevado a él; el valor del conocimiento responde al poder que confiere sobre el mundo. «La lógica que llega al final de sus ilusiones acerca de *lo Real* es la lógica que suministra criterios y medios para crear lo real, el concepto de “realidad” para nosotros. El problema es el proceso de racionalización y no la definición de una *Ratio*»²⁹⁶. El sujeto pasa así a ser un *intérprete* que actúa sobre la cosa en la medida en que la interpreta. La voluntad de poder no es, entonces, una forma de “irracionalismo”, “subjetivismo” o “exaltación romántico-tardía”, sino todo lo contrario: indica «la relación conflictiva-procesual entre interpretación y “estado de hecho”; cómo la interpretación, *por ser tal*, transforma y no refleja simplemente dicho estado»²⁹⁷. Ésta es una consecuencia ineludible de aquello que mueve el pensar nietzscheano, cree Cacciari: pues una lógica a priori jamás podría aplicarse. La tragedia del sujeto consiste, precisamente, en que para *poder* debe liquidar su propia autonomía, incluso su propia libertad; debe renunciar al significado pleno y prístino del mundo. Pues sólo así podrá tener un mundo que habitar.

Resulta de la lectura de Cacciari, entonces, que en la medida en que se conoce el mundo y se ejerce un poder efectivo sobre él, el propio sujeto cognoscente se modifica e incluso disuelve. El autor italiano describe así la crisis del pensamiento moderno, que en Nietzsche se haría patente. Ahora bien, para él, en realidad, podría decirse que esta *disolución del sujeto* no afecta en lo esencial a la *estructura de la subjetividad* que está tras ella. En efecto, aunque según Cacciari Nietzsche describe un mundo interpretativo, cambiante, en el que el sujeto, entendido como estructura a priori, se ve disuelto, y en el que la voluntad de poder pierde sus perfiles más siniestros, en el fondo señala como fundamental la idea de la aspiración nietzscheana a un dominio técnico total del mundo, que resulta ser proporcional a la pérdida de libertad por parte de ese hombre que señorea sobre él. Pues en la medida en que satisface sus necesidades, el hombre se ata a aquello que le permite hacerlo; finalmente, queda tan emplazado como la propia naturaleza.

Una vez más hay que decir que Nietzsche no apunta a un tal aseguramiento incondicionado de la existencia. La voluntad de poder no es –al menos, no sólo– una *estructura de dominación de lo ente*, no es una nueva forma, consumada, de aquello en lo que (según Heidegger) consiste la subjetividad moderna. Esto es algo que hay que examinar con cuidado²⁹⁸, ya que no es adecuado decir que la voluntad de poder consiste

²⁹⁵ Cf. CACCIARI, M.; *Krisis...*, pág. 69.

²⁹⁶ *Ibid.*, pág. 70.

²⁹⁷ *Ibid.*, pág. 71.

²⁹⁸ Así lo hace, por ejemplo, en sus minuciosos análisis, Wolfgang Müller-Lauter. Este autor explica cómo la voluntad de poder de Nietzsche, al contrario que la voluntad schopenhauariana, no es un principio que dé unidad a la multiplicidad (cf. MÜLLER-LAUTER, W.; “*Das Problem des Gegensatzes in der Philosophie Nietzsches*”, en *Nietzsche-Interpretationen*, Bd. I); más bien tiene que ver con la destrucción del sujeto y de esa voluntad unitaria, que según Nietzsche estaría entendida de un modo estrictamente psicológico. No expresa, por tanto, la raíz común de todo, sino su mutua dependencia y relación. No es una “unidad”, sino el juego en que todo está inmerso, que no reconoce nada previo a él; ese juego de lo cualitativo y lo cuantitativo que no puede de ningún modo ser fundamentado en un único principio supremo, metafísico. Pero esto es precisamente lo que hace Heidegger al considerar la voluntad de poder como autoposición del sujeto moderno sobre la totalidad de lo ente, desnuda ya de toda justificación racional. Al hacer esto, Heidegger violenta a Nietzsche para introducirlo en su historia de la metafísica, que es una *historia de la voluntad*, y lo hace precisamente en cuanto su consumidor (*ibid.*, pág. 22). En palabras de Löwith: «No se trata de que Nietzsche haya privado al Ser de su dignidad cuando lo considera como un “valor”, sino que es Heidegger quien ha despojado a los pensamientos fundamentales de Nietzsche de lo que les es propio al situarlo en “el período de plenitud del

en garantizar, de una vez por todas, el dominio técnico del mundo, lo que quedaría santificado por la idea del eterno retorno; voluntad de poder no significa aseguramiento incondicionado del poder. Más bien es la «esencia interpretadora» que está tras el reconocimiento del «carácter interpretativo de todo devenir» (*Nachlass* 1885-1887, *KSA* 12, 1 [115]), lo que Nietzsche contrapone a la búsqueda de lo incondicionado, de esas *Grund-Fiktionen* en que consiste la metafísica (*Nachlass* 1882-1884, *KSA* 10, 8 [25]). Tal vez la voluntad de poder sea, más bien, incluso el propio *ponerse en peligro* de toda configuración de poder, en cuanto elemento dinámico de todo sistema en el que yace la posibilidad de su propio cambio. Para explicar, siquiera brevemente, la noción de voluntad de poder, es necesario tener en cuenta la relación entre *libertad* y *tragedia* – algo que veremos con más detenimiento al final de esta Sección–, en cuanto imposibilidad de aferrarse a un horizonte racional último en el que cifrar la consecución de la libertad y la felicidad humanas. La existencia es un camino sin indicadores, sin destino; el hombre está radicalmente solo, y la libertad y la historia, como se ha dicho, se sostienen y construyen sobre un horizonte nihilista, sobre un horizonte de pura negatividad. El pensamiento nietzscheano consiste ante todo, por ello, en una “ontología del acaecer” en la que se lleva a cabo una experiencia concreta del ser, una “fenomenología” de sus formas históricas: para Nietzsche ya no puede haber ontología en el sentido metafísico de una representación lógico-racional del mundo que parta de una realidad última (sea ésta idea, sustancia, espíritu, etc.); cada época piensa el ser de un modo distinto –precisamente porque el ser *se da* de un modo distinto a cada época–, y ahí la voluntad de poder juega un papel clave, pues ninguno de esos modos es más “correcto” que otro, al no corresponderse con nada exterior; no hay *adaequatio* posible para la totalidad. La voluntad de poder no es sustancia, sino *relación*: expresa la vigencia instaurada en cada época, sin corresponder ella misma a ningún orden en particular. *Es el modo en que el ser se da en cada época*. En este sentido, es siempre un conjunto de relaciones concretas, y nunca una realidad que subsista o preceda a ellas: «no hay ningún “querer”, sino solamente un *querer-algo*» (*Nachlass* 1887-1889, *KSA* 13, 11 [114]). O, dicho con más fuerza aún, en contra de los que puedan entender la voluntad de poder como fundamento del mundo, como *hupokeímenon*: «No hay “voluntad” alguna; esto es sólo una concepción simplificada del entendimiento, como la “materia”» (ibíd., 24 [34]).

Al contrario de la voluntad schopenhauariana, no se trata de ningún substrato del mundo fenoménico, sino de su propia naturaleza en cuanto *juego*. De ahí que la voluntad de poder no sea ningún fundamento metafísico del mundo, como entienden numerosos intérpretes²⁹⁹. Esto lleva a Nietzsche a desechar totalmente el criterio de la verdad como *correspondencia*, en el que, según Heidegger, Nietzsche recae con su

subjetivismo”, con lo que la doctrina de Nietzsche se convierte inadvertidamente en la de Descartes o, dicho con más rigor, en cartesianismo». Cf. LÖWITH, K.; “La interpretación del sentido tácito de la sentencia de Nietzsche «Dios ha muerto»”, en *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, págs. 240-241.

²⁹⁹ En efecto, la voluntad de poder no constituye ningún intento de fundamentación sistemática del mundo, sino más bien algo problemático; un hilo conductor para una descripción del mundo en términos distintos de los de la metafísica tradicional, y no una simple sustitución de un *arché* por otro. Sobre el problema del estatuto de la voluntad de poder en el pensamiento nietzscheano, vid. MONTINARI, M.; *Lo que dijo Nietzsche*, esp. cap. 4. Por otro lado, Arthur Danto se pregunta también si la voluntad de poder es la sustancia, el carácter último del mundo; y llega a la conclusión de que la voluntad de poder es una hipótesis, un experimento intelectual –en *analogía* con la voluntad psíquica– con el que Nietzsche pretende unificar y sistematizar todas sus ideas anteriores. Nietzsche se regiría, según Danto, por el “principio de parsimonia”, como Ockham, y buscaría establecer un monismo metodológico con el que reducir todo fenómeno (físico, moral, estético, etc.) a la mayor economía de principios. Cf. DANTO, A.; *Nietzsche as Philosopher*, pág. 216.

concepción de la *justicia*³⁰⁰. Como indica Grimm, Heidegger estaría en la misma (desencaminada) línea de Jaspers, en el fondo, al acusar a Nietzsche de dogmatismo por sostener como nueva realidad última la voluntad de poder. Pero esta crítica es insostenible, pues la voluntad de poder no es ningún *ens metaphysicum*; con ella Nietzsche se sitúa en la línea crítica abierta por Kant: «*His own characterization of the will to power –which ironically bears some resemblance to Kant’s negative characterization of the thing-in-itself– is such that no characterization, no interpretation of that world which is the case can be any more than a perspectival interpretation. No theory, no ontological or metaphysical proposition is capable of adequately expressing the ultimate nature of that world which is the case, including Nietzsche’s own*»³⁰¹. Lo que Nietzsche pretende, precisamente, es invalidar la teoría de la verdad como correspondencia, pero se ve obligado a emplear un lenguaje que la presupone; por ello puede parecer que en realidad defiende tal noción³⁰².

Las categorías con que nos referimos al mundo remiten en última instancia a la voluntad de poder, en efecto; por ello puede parecer que se trata de la “auténtica realidad” tras el mismo, aunque no sea tal: toda conceptualización se origina en el seno de ese juego de saber, querer y poder que ella establece, constituyendo así formas de vigencia histórica para esas categorías. En efecto, «la voluntad de poder *interpreta*» (*Nachlass* 1885-1887, *KSA* 12, 2 [148]), y como resultado de ello se proyecta un mundo. Ahora bien, ¿cuál ha de ser el carácter de la voluntad de poder para que esto sea así? Lo que hay son *quanta dinámicos* (*dynamische Quanta*) siempre enfrentados, cada uno de los cuales lucha por imponer su propia perspectiva a los demás; pues es la voluntad de poder quien valora, y en este sentido, en última instancia, quien interpreta³⁰³. De esta lucha de marcos hermenéuticos resultan los conceptos metafísicos tales como “sujeto”, “cosa”, etc.: tan sólo momentos de ese acaecer. «Eliminemos esos ingredientes: así no permanece ninguna cosa más, excepto *quanta* dinámicos, en una relación de tensión los unos con los otros» (*Nachlass* 1887-1889, *KSA* 13, 14 [79]). La verdad resulta, así, del juego de estas relaciones de tensión. La verdad “del ente” es un fenómeno histórico, devenido, como el conocimiento mismo; no hay para ella unas condiciones invariables. Nietzsche vincula así conocimiento y acción, saber y poder. «Cada centro de fuerza tiene ante todos los *restantes* su *perspectiva*, esto es, su completamente determinada *valoración*, su tipo de acción y de oposición. El “mundo aparente” se reduce por lo tanto a un tipo específico de acción sobre el mundo, que parte de un centro. No hay absolutamente ningún otro tipo de acción: y el “mundo” es sólo una palabra para el juego conjunto de estas acciones» (ibíd., 14 [184]).

No hay una interpretación última del mundo –esto es: metafísica– porque no hay un único centro de fuerza, sino múltiples, incontables; la muerte de Dios permite

³⁰⁰ Cf. HEIDEGGER, M.; “La metafísica de Nietzsche”, en *Nietzsche*, vol. II, pág. 257.

³⁰¹ Cf. GRIMM, R. H.; *Nietzsche’s Theory of Knowledge*, pag. 62.

³⁰² Ibíd., pág. 63. Abordar esta cuestión exige, por tanto, hacerse cargo del problema del lenguaje en Nietzsche, como señala Grimm.

³⁰³ Una vez más, digamos que la voluntad de poder no se impone sobre las cosas como si éstas estuvieran dadas de antemano, sino que constituye, precisamente, su *horizonte de visibilidad*. Como recuerda Vattimo, «la verdadera esencia, si se puede decir así, de la voluntad de poder es hermenéutica, interpretativa. La lucha de las opuestas voluntades de poder, ante todo, es lucha de interpretaciones» (cf. VATTIMO, G.; *Introducción a Nietzsche*, págs. 145-146). La voluntad de poder se muestra, entonces, como la lucha entre distintos marcos interpretativos, entre diferentes perspectivas del mundo, lo cual es posible sólo si se ha renunciado a unos criterios de verdad ajenos a toda posible interpretación; el a priori mismo aparece como hermenéutico, según esta forma de ver el mundo en términos de voluntad de poder. Incluso el sujeto, la instancia desde la cual el pensamiento moderno fundamentó siempre el conocimiento, resulta ser una construcción (vid., por ejemplo, *Nachlass* 1885-1887, *KSA* 12, 2 [152]).

reconocer al fin este carácter plural del mundo³⁰⁴. En ausencia de un orden último (Dios) que permita una racionalización exhaustiva del mundo –su calculabilidad a priori–, la voluntad se revela como suelo (*Boden*) de éste, que no fundamento (*Grund*); la consistencia del mundo radicaré no en su reductibilidad a un principio primero o conjunto de principios, sino en su carácter de *juego*. El mundo que describe Nietzsche se entiende, en efecto, como un juego de formas, y no como algo subsistente; formas históricas concretas que producen diferentes posibilidades del conocimiento y de la acción. De esta forma se vinculan inextricablemente voluntad de poder y verdad³⁰⁵. La ontología de la cultura que ya mencionamos se sostiene sobre la ontología de la voluntad de poder. Ésta es *arché*, en efecto, pero no en el sentido de “causa primera”; de ahí que Nietzsche entienda por “mundo” el *juego* establecido por la voluntad de poder. Esto lo ilustra muy bien un célebre fragmento: «¿Y sabéis también lo que es para mí “el mundo”? ¿Debo mostrároslo en mi espejo? Este mundo: un portento [*Ungeheuer*] de fuerza, sin comienzo ni final, una magnitud fija, broncea, de fuerza, que no se hace mayor ni menor, que no se consume, sino que se transforma [...]; en cuanto juego de fuerzas y olas de fuerza el mundo es a la vez uno y “múltiple”, aumentando aquí y a la vez disminuyendo allí, un mar en sí mismo de fuerzas enfurecidas y agitadas, transformándose eternamente [...]. ¿Queréis un *nombre* para este mundo, mi mundo *dionisiaco* del eterno crearse a sí mismo, del eterno destruirse a sí mismo, este mundo misterioso del doble deleite, mi más allá del bien y del mal, sin fin, a no ser que haya un fin en la dicha del círculo, sin voluntad, a no ser que un anillo tenga buena voluntad para consigo mismo? ¿Queréis una *solución* para todos vuestros enigmas? ¿Una *luz* también para vosotros, los más ocultos, fuertes, intrépidos y nocturnos? ¡*Este mundo es voluntad de poder –y nada más!* ¡Y también vosotros sois esta voluntad de poder –y nada más!» (*Nachlass* 1884-1885, KSA 11, 38 [12]). Entender el mundo como juego supone para Nietzsche abolir la diferencia entre la “cosa en sí” y el “fenómeno” de la filosofía kantiana, al menos tal y como Nietzsche la malinterpreta, esto es, como la contraposición entre un mundo verdadero y otro aparente. Abolida esa diferencia, que, con Fink, llamaremos “teológica”³⁰⁶, entre el mundo verdadero y el aparente, todo

³⁰⁴ El criterio de verdad para Nietzsche depende fundamentalmente de su ontología de los *quanta* de poder. La verdad es una función del poder; es verdadero aquello que lo incrementa, que incrementa el *Machtgefühl*. El contenido gnoseológico no es lo esencial; sólo importa su eficacia incrementando o disminuyendo el grado de poder. Ese criterio se extiende a la realidad misma: los objetos son “reales” en la medida en que ofrecen resistencia (cf. GRIMM, R. H.; *Nietzsche's Theory of Knowledge*, pág. 20). El concepto tradicional de verdad queda, pues, invalidado. Desde el momento en que la verdad es una función del incremento de la voluntad de poder, todo otro criterio se muestra construido sobre éste; no hay “verdad” o “falsedad” como correspondencia con un estado previo de las cosas (ibid., págs. 21-22).

³⁰⁵ La ontología de los *quanta* de poder establece una suerte de “monadología” interpretativa. La interpretación misma es el modo de aparición (*Erscheinungsweise*) del poder; toda interpretación sirve al poder, y éste es su criterio último. Cf. FIGL, J.; *Interpretation als philosophisches Prinzip*, págs. 102 ss. Toda la tercera parte de esta obra (“*Anthropologische Grundstrukturen der Interpretation*”) nos describe la constitución de la subjetividad a partir del cuerpo y sus impulsos (capítulo 6), la interpretación como proceso de selección, asimilación y simplificación (capítulo 7) y la comprensión como semiótica del dominio de la naturaleza (capítulo 8).

³⁰⁶ En efecto, Fink explica cómo la metafísica, el pensamiento del fundamento primero, ha establecido siempre una diferencia entre lo auténtico y lo aparente. El horizonte de comprensión del ser ha sido el que demarcaba semejante *horismós*. «En el inicio de la filosofía occidental hay una diferencia ontológica entre el ser auténtico y el ser inauténtico. [...] Dicho de modo simplificado: la filosofía expone, desde su inicio, el problema del ser como pregunta por lo uno, por el “ente auténtico”, sano, íntegro, libre de toda nihilidad [...]. La diferencia originariamente ontológica entre el ente auténtico y el inauténtico pasa a ser la “diferencia teológica”, la diferencia entre lo relativo y lo absoluto, entre las cosas creadas y el Dios creador» (cf. FINK, E.; *La filosofía de Nietzsche*, págs. 170-173). Lo que pretende Nietzsche es aniquilar semejante división para pensar la diferencia originaria –digámoslo heideggerianamente– entre ser y ente,

fenómeno aparece ya sólo como interpretación; pero la propia interpretación, que, como hemos visto, es producto de la voluntad de poder, se muestra como una *donación de realidad*. El mundo se revela para Nietzsche, entonces, como una consistencia *artística*, que se hace a sí misma en ausencia de todo propósito, de toda finalidad³⁰⁷.

El pensamiento nietzscheano es nihilista, así pues, en la medida en que para él no hay una causa primera, un fundamento del mundo en su totalidad; Nietzsche se opone a una comprensión del mundo como *creatio ex nihilo*, es decir, de un mundo entendido a partir del modelo de la *poiesis*, como la obra de un creador que responde a un modelo previo y, por tanto, a una finalidad preestablecida. Ahora bien, Nietzsche conserva el modelo de la *poiesis* en cierto sentido, no técnico, sino artístico. Pues el mundo resulta ser para él, en cuanto juego de la voluntad de poder, como una obra de arte que *se crea a sí misma*, sin reglas previas al propio acto creador, sin autor –sin Dios–, esto es: de forma absolutamente libre. Ese *nihil* del modelo teológico, así pues, no es anterior al mundo; pero Nietzsche tampoco lo elimina: pasa a ser un aspecto constitutivo, “positivo”, del mismo: la posibilidad misma de esa libertad, la *dúnamis* de un mundo que se crea de continuo a sí mismo, sin principio ni final³⁰⁸. El mundo como juego es este mundo sin *télos*, y, por tanto, libre de hacerse y deshacerse a sí mismo bajo cualesquiera configuraciones. El propio hombre participa de ese juego, no es otra cosa que él, como dice el texto citado más arriba. La propia existencia humana tiene las características del juego: pues el hombre, parte consciente –hasta cierto punto– de la naturaleza, crea mundo (*poiesis*), y se crea a sí mismo (*praxis*); Nietzsche concibe la propia existencia como proceso artístico, como algo por hacer³⁰⁹. El juego es la

sólo a partir de la cual aquélla puede llegar a imponerse, al confundir el horizonte mismo de aparición con lo que aparece en un grado sumo. La muerte de Dios significa, pues, el final de la diferencia teológica y el reconocimiento de la ontológica en cuanto tal.

³⁰⁷ Los análisis que realiza Gadamer del concepto de *juego* se aproximan mucho a esta concepción. En efecto, Gadamer define el juego como el ser de la obra de arte –que para Nietzsche es la expresión fundamental de la voluntad de poder–; y los rasgos que la caracterizan, en cuanto tal juego –y no como mera *creación* por parte de la subjetividad de un artista– se corresponden con los del mundo que Nietzsche entiende que es, en sí mismo, obra de arte. Estos rasgos son, básicamente: la ausencia de finalidad; el ser creación de sentido, y no imitación; la anulación de la distinción entre fenómeno y esencia; su carácter de tarea, y no como algo dado de una vez por todas; el ser construcción de sí misma y, con ello, transformación del espectador, que resulta no ser tal; y el carácter autónomo, que se da sus propias reglas (cf. GADAMER, H. G.; *Verdad y método*, I, 2, 4). Pero no sólo eso, sino que, además, estos rasgos con que Gadamer caracteriza la experiencia estética serán en la tercera parte de *Verdad y método* extrapolados como rasgos de la constitución hermenéutica del mundo –el lenguaje mismo que lo abre es definido como juego–, mostrando así que en la belleza acontece la verdad de una forma más originaria que la que se pueda establecer a través de método, de *máthesis* alguna (ibid., III, 14, 3).

³⁰⁸ Nietzsche abandona *hasta cierto punto* el “horizonte de la nihilidad”, como lo llama Zubiri, de la metafísica occidental (cf. ZUBIRI, X.; op. cit.); para él, en efecto, el mundo no es algo cuya existencia haya que justificar frente a la nada. El mundo de Nietzsche no tiene comienzo ni fin: es un mundo caracterizado por el eterno retorno. Ahora bien, ¿lleva a cabo Nietzsche una “vuelta a lo griego”? No exactamente. Pues, por un lado, revisa este horizonte de la nihilidad, *que no abandona del todo*, desde lo griego: de esta forma la nada cobra para él una valencia sustancialmente diferente que para la metafísica anterior. Y por otro, Nietzsche introduce esa nueva valencia en el “horizonte del movimiento” griego (también en expresión de Zubiri), que no es la justificación de que lo que es, sea, sino de que cambie. Nietzsche, según esto, en cuanto filólogo, pensador a medio camino entre lo antiguo y lo moderno, enfrentaría ambos modelos de pensamiento. Llega así a un mundo que caracteriza como movimiento, sí, pero como movimiento entre el ente y la nada y viceversa, siendo el *ser*, propiamente, ese movimiento entre ambos. Produce, por tanto, a partir del modelo del juego –frente al de la *creatio*–, una nueva visión del mundo; la nada no “aparece” en él como algo negativo, privativo, sino como la propia posibilidad de ese movimiento.

³⁰⁹ Lo que no debe entenderse en el sentido de la “huida” estética que algunos autores creen encontrar en Nietzsche. Así, por ejemplo, Nehamas afirma que Nietzsche «desea prevenir a otros contra el dogmatismo sin adoptar él mismo una posición dogmática. Su solución inigualable a este problema es intentar modelar

condición de posibilidad de la libertad, pues es el *poder darse forma* de lo intramundano, sobre todo cuando tiene capacidad de decisión, como el hombre.

Por todo ello Nietzsche expone el arte como expresión fundamental de la voluntad de poder. Como ya decía en *El nacimiento de la tragedia*: «estoy convencido de que el arte es la tarea suprema y la actividad propiamente metafísica de esta vida» (*GT, Vorwort an Richard Wagner*). Porque, en efecto, “voluntad de poder” es el nombre que, a partir de un cierto momento, Nietzsche da a la lucha entre lo apolíneo y lo dionisiaco por la que se decide la consistencia de lo que hay, el modo histórico en que se da el ser del ente. En el arte se verifica lo que la voluntad de poder propiamente es: creación y transformación de formas, esto es, juego. La oposición apolíneo-dionisiaco representa el esquema fundamental de la ontología nietzscheana, recorriendo su obra de parte a parte, si bien en ocasiones recibe otros nombres. A partir de la oposición de la filosofía kantiana y schopenhauariana –que él sí llega a leer de una forma sistemática y rigurosa– entre fenómeno y cosa en sí, Nietzsche establece la suya propia entre estos dos polos. Se niega, eso sí, a aceptar lo que *cree* que decía Kant –y que en realidad no dijo nunca–: que la cosa en sí fuera “lo verdadero” frente a lo aparente. Para Nietzsche (y al creer superar a Kant, lo que hace en cierto modo es volver a él, desde su posición schopenhauariana juvenil), lo dionisiaco mienta el abismo de la realidad, lo indeterminado e indeterminable tras toda manifestación, la nada bajo toda estructura permanente; lo apolíneo, mientras, constituye el reino de lo determinado, individuado, sometido o sometible al conocimiento. Es decir, lo sensible. Apolo y Dioniso, deificaciones de la naturaleza, le dan a Nietzsche el esquema fundamental para definir el juego entre la presencia y la inapariencia, entre el mostrarse y el ocultarse de la realidad. Constituyen, respectivamente, el límite (*pèras*) y lo indeterminado (*ápeiron*). Dos principios, por otro lado, inseparables, que sólo en su mutua referencia constituyen la realidad y tienen algún sentido. Pues ambos no se dan si no es en su mutuo *conflicto*; no pueden ser pensados por separado, como si se tratara de un mundo de las apariencias y otro de la realidad tras ellas: «estos dos impulsos tan distintos corren en paralelo, la mayor parte de las veces en abierto conflicto [*Zwiespalt*] el uno con el otro, e incitándose recíprocamente a siempre nuevos y más poderosos frutos, para perpetuar en ellos la lucha en que consiste dicha oposición, sobre la cual el término común a ambos “arte” sólo aparentemente tiende puentes» (*GT 1*).

Puede parecer, por tanto, que Nietzsche está pensando una cuestión puramente estética, la de los principios que intervienen en la creación de la obra de arte; pero en realidad se trata de principios ontológicos, de la *phúsis*; la obra de arte es una entidad en la que el juego entre ambos se plasma de una forma particularmente ejemplar. Nietzsche comienza por presentarlos, en efecto, como tales principios de la naturaleza, antes de entrar en la temática propiamente estética³¹⁰ de *El nacimiento de la tragedia*: «Hemos

conscientemente un personaje literario a partir de sí mismo, y una obra literaria a partir de su vida» (cf. NEHAMAS, A.; *Nietzsche. La vida como literatura*, pág. 169). De esta forma, la descripción nietzscheana del mundo se vería reducida a ejercicio literario, cosa que no es en absoluto. En esto, por cierto, algunos defensores de Nietzsche han resultado ser más perjudiciales para él que sus detractores.

³¹⁰ Que no agota, ni mucho menos, el contenido de esta rica obra, *uno de los textos decisivos de la modernidad*, según Sloterdijk, en el que el arte es el hilo conductor para el despliegue de múltiples niveles que se entrecruzan. «Este arte, *nota bene*, no supone una disciplina alternativa para científicos fracasados, filólogos obtusos o filósofos poco despiertos. Trata, al contrario, de la *philosophie et demi*, de la filología dotada de alas, y de la ciencia que se eleva, con intensidad objetiva, al marco de una genuina reflexión filosófica» (cf. SLOTERDIJK, P.; *El pensador en escena*, pág. 32). También de esta obra dice Colli: «*El nacimiento de la tragedia* es la obra más “mística” de Nietzsche en la medida en que requiere una iniciación. Nos referimos a los grados que es necesario alcanzar o sobrepasar para poder entrar al mundo visionario de la obra. Iniciación literaria, entiéndase, donde el ritual del misterio es sustituido por la palabra impresa. De este modo, *El nacimiento de la tragedia* es también la obra más difícil de Nietzsche

considerado hasta ahora lo apolíneo y su opuesto, lo dionisiaco, como potencias artísticas que *sin mediación del artista humano* brotan de la naturaleza misma y en las cuales se satisfacen principal y directamente los impulsos artísticos de ésta» (GT 2). Así pues, la propia naturaleza, con anterioridad a toda elaboración humana particular, muestra su carácter artístico; pero en la obra de arte se revela de una forma mucho más clara esta esencia del mundo. Y sólo porque la naturaleza tiene ese carácter, el hombre, en cuanto le pertenece, puede también crear, ejercer de forma radical su libertad como creación de sí mismo y de las cosas³¹¹. *La cuestión estética es en Nietzsche, repitámoslo, estrictamente ontológica*; revela el horizonte trans-metafísico de su pensamiento, su nueva forma de comprender el mundo, fuera de todo fundamento último, en ausencia de un Dios que actúe como causa primera y ordenador del mundo.

Lo apolíneo, que es el tomar forma, el individuarse y aparecer sometido a causalidad de las cosas, es el resultado del juego de la voluntad de poder en ausencia de un fundamento, en un mundo sostenido sobre la nada dionisiaca, en el que interpretar es, a falta de verdades últimas, crear. Y por tanto, la voluntad de poder es el dar forma (y en ese sentido, crear) en que consiste, constitutivamente, lo apolíneo; un dar forma en que se revela el libre juego del mundo. De ahí que la afirmación de Safranski, según la cual «el Nietzsche tardío vive en la tensión desgarrada entre dos visiones, la del gran juego del mundo y la del poder como causa primera»³¹², ande desencaminada, pues voluntad de poder y juego no son nociones antitéticas, sino lo mismo, en realidad. No hay un viraje en Nietzsche entre un pensamiento de la libertad y otro del determinismo del mundo, sino que la voluntad de poder mienta la libertad de un mundo que se crea a sí mismo como obra de arte. Esto lo ve Vattimo con mayor claridad; el autor italiano entiende la voluntad de poder no como fijación de estructuras, sino como su transformación y destrucción para posibilitar nuevas configuraciones, cosa que sólo es posible en un mundo sin un fundamento primero; la voluntad de poder, así pues, entendida desde el horizonte nihilista del ser, no es *hupokeímenon*, sino juego. No hay un orden previo a éste, sino que el orden mismo resulta del juego. «Es a este juego de hacerse valer de “interpretaciones” sin “hechos”, o sea, de configuraciones simbólicas que son resultado de juegos de fuerza y que se convierten ellas mismas en agentes del establecerse de configuraciones de fuerzas, a lo que Nietzsche llama el mundo como voluntad de poder. Este mundo es como “una obra de arte que se hace por sí misma”. [...] El nihilismo, el descubrimiento de la “mentira” y del carácter de juego de fuerzas que tienen los pretendidos valores y las pretendidas estructuras metafísicas, implica la aparición de la voluntad de poder que disloca, subleva las relaciones jerárquicas vigentes»³¹³. Frente a los términos tradicionales, metafísicos, en que se ha entendido el mundo, Nietzsche insiste en su carácter artístico, por el cual consiste en un aumento de fuerza (esto es, en la *dúnamis*), lo cual se traduce en la belleza, *indicación de la*

[...]». Cf. COLLI, G.; *Introducción a Nietzsche*, págs. 16-17 (palabras publicadas inicialmente en el *Nachwort* de KSA 1, pág. 902).

³¹¹ Como señala Parmeggiani, la aparente contradicción que aquí se nos presenta –la anterioridad del resultado respecto a la causa, de la obra frente al artista– responde a una distinción, que estaría implícita, entre el artista como persona empírica y como sujeto estético, “resultado” de la obra: en realidad, *vida haciéndose a sí misma como arte*. Nietzsche se opondría a la idea naturalista de la obra como reflejo de la realidad, pero también a dos extremos entre los que busca un término medio: el clasicismo, que da la prioridad a la obra, y el romanticismo, que se la da a la expresión del artista; la creatividad debe ser un proceso que ponga a la misma altura forma y contenido estético; ni forma sin materia (un vacío *l’art pour l’art*) ni una ciega materia sin forma (cf. PARMEGGIANI, M.; *Nietzsche: crítica y proyecto desde el nihilismo*, pág. 74).

³¹² Cf. SAFRANSKI, R.; *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, pág. 313.

³¹³ Cf. VATTIMO, G.; “La voluntad de poder como arte”, en *Las aventuras de la diferencia*, págs. 142-144.

posibilidad de lo que hay. De ahí que Nietzsche hable del arte como un “contramovimiento” (por ejemplo, en *Nachlass* 1887-1889, *KSA* 13, 14 [117]), en términos similares a como lo hace del nihilismo.

Heidegger entiende la voluntad de poder como *entelécheia*, como presencia asegurada por el eterno retorno, y en este sentido como *voluntad de poderío*, como imposición o em-plazamiento (*stellen*) de lo ente para tenerlo siempre a disposición de la subjetividad humana, a partir de la cual Nietzsche pensaría siempre la esencia de la verdad. Es decir, que Nietzsche no habría sabido ver más allá de un horizonte óntico, no habría podido pensar la verdad como *alétheia*, como desvelamiento. Más bien la piensa como “justicia”, que según Heidegger es la correspondencia (*adaequatio*) a un orden impuesto de antemano³¹⁴. Pero, como hemos intentado mostrar en las páginas anteriores, la concepción del mundo como juego de la voluntad de poder, de las formaciones apolíneas, revela un carácter del mundo por el que la determinación de la verdad tiene lugar, ante todo, como *voluntad de potencia*, como *dúnamis* que confiere posibilidad a toda nueva *enérgeia*. «No la autoconservación [*Selbsterhaltung*]: cada átomo actúa sobre la totalidad del ser –no se puede comprender si no se comprende esa irradiación del querer-poder [*Machtwillen*]. Por ello llamo yo a un *quantum* “voluntad de poder” [...]. Una traducción de ese mundo del efecto a un mundo visible –un mundo para los ojos– es el concepto “movimiento”» (ibíd., 14 [79]). Frente al carácter de la voluntad de poder como nueva forma de estructura metafísica de la realidad –*essentia* del ente–, que Heidegger le adjudica, Nietzsche apela a su carácter desestructurador; frente a toda forma de entenderla como dominio, como pensamiento de *lo que es*, la voluntad de poder resulta ser ante todo libertad, indicación de *lo que puede ser*. Toda la filosofía de Nietzsche apunta en esta dirección, y de no verse así, difícilmente podrá ser comprendida. «¡Donde todo yace aún sin configurar, ahí está nuestro campo de trabajo para el hombre futuro!» (*Nachlass* 1884-1885, *KSA* 11, 27 [35]). La voluntad de poder es el “quererse” de la realidad a sí misma en cuanto juego, es su estar siempre en movimiento; expresa el potencial del mundo, su capacidad de tomar nuevas formas, de establecer un juego nuevo cada vez³¹⁵.

Esta ausencia de un orden último es lo que frecuentemente es descrito como el “irracionalismo” de Nietzsche, cuando en realidad es la indicación de una nueva racionalidad post-metafísica que, como veremos, piensa de un modo nuevo la libertad y la historicidad. Así, recuerda Simmel que «Frente al principio hegeliano de que todo lo que es real es racional, Schopenhauer diría que todo lo real es irracional [...]», pero con ello no quiere decir sino que cada determinación no está vinculada a priori con un *télos*. Esta ausencia de *télos* de cada momento, considerado en sí mismo, es lo que lleva a Schopenhauer, pero también a Nietzsche, a describir el mundo en términos de “voluntad”, de querer-siempre-más. De nuevo con Simmel: «Volviendo ahora a la unidad metafísica de la voluntad, en la que se esconde un doble motivo pesimista debo

³¹⁴ «La justicia es el adjudicar, previo a todo pensar y actuar, de aquello en lo que pone exclusivamente la mira». Cf. HEIDEGGER, M.; “La metafísica de Nietzsche”, en *Nietzsche*, vol. II, pag. 257.

³¹⁵ La voluntad de poder, efectivamente, no es otra cosa que los fenómenos mismos, pero considerados desde el punto de vista de su relación con otros en un todo dinámico. La *jerarquía* no es algo previo al juego de sus formas, tal que imponga de antemano unas determinadas configuraciones, sino que, precisamente, resulta de ellas. En palabras de Deleuze: «La voluntad de poder es: el elemento genealógico de la fuerza, diferencial y genético a la vez. *La voluntad de poder es el elemento del que se desprenden a un tiempo las diferencias de cantidad de las fuerzas en relación, y la cualidad que, en esta relación, corresponde a cada fuerza*». La voluntad de poder, así pues, «es un principio esencialmente *plástico*, que no es más amplio que lo que condiciona, que se metamorfosea con lo condicionado, que se determina en cada caso con lo que determina». Cf. DELEUZE, G.; *Nietzsche y la filosofía*, págs. 73-74.

indicar que, por ser la voluntad el ser fundamental, uno e igual, de todas las cosas y todos los elementos de la vida, los objetivos a que puede llegar no son puntos de término, sino puntos de tránsito; a cada cosa que alcanza vuelve a ponerse en movimiento»³¹⁶. Cada configuración establecida, cada actualización de la voluntad de poder, impide a otras configuraciones realizarse; pero esta injusticia, como reza el fragmento de Anaximandro, ha de ser pagada con su destrucción para la actualización de otras. Ahora bien, ésta es una “injusticia” desprovista de todo matiz moral; Nietzsche nos recuerda el juego heraclíteo: «Un llegar a ser y un desaparecer, un construir y un destruir, sin esa atribución moral, en una inocencia eternamente igual, los tienen en este mundo únicamente el juego del artista y del niño. [...] De tanto en tanto comienza el juego de nuevo. Un instante de saciedad, y se apodera de él de nuevo la necesidad, como la que fuerza al artista a crear. No un ánimo sacrílego [*Frevelmuth*], sino el siempre renovado impulso de juego, llama a la vida a otros mundos» (*PHG* 7). Todo lo que se determina y comparece en cuanto “algo” en el mundo debe volver a lo indeterminado originario, a la nada (el *ápeiron* de Anaximandro), nada que es en sí misma *dúnamis*, posibilidad, para retornar como otra cosa. En ello consiste en realidad la “justicia” nietzscheana, en el retomarse del juego del mundo³¹⁷.

El hombre recupera *su* voluntad, su capacidad de decisión, en la medida en que la vincula a la voluntad de poder, en la medida en que se amplía el horizonte hermenéutico de su mirar, y con él el ámbito de su acción posible. Es decir, que su voluntad se libera y su poder aumenta, o no, en función del modo histórico de vigencia de la voluntad de poder, y de su comprensión de él. “Voluntad de poder” quiere decir, para Nietzsche, “mundo vigente”, pero siempre en relación con los demás mundos que en él aspiran a tener vigencia. Esto es algo, sin embargo, que sólo puede llegar a asumirse en la época del nihilismo consumado, cuando al fin se reconoce el carácter interpretativo del mundo; la propia voluntad de verdad se revela, al fin, como una modulación de la voluntad de poder. El “nuevo filósofo” que sustituye al metafísico es simplemente quien, reconociendo por fin este hecho, trabaja para abrir en ese espacio nuevas valoraciones, nuevas formas de ver el mundo. Ésa es su tarea, que «exige que él cree valores. [...] *Los auténticos filósofos son los que ordenan y legislan*: ellos dicen “¡así debe ser!””, ellos comienzan por determinar el hacia dónde y el para qué del hombre» (*JGB* 211). Valores que abran a su vez nuevas formas de acción; pues el error, aunque inextirpable, puede ser “bueno” o “malo” (en el sentido del alemán *schlecht*, y no de *böse*), es decir, conveniente o inconveniente, según que el resultado libere al hombre o lo ate a nuevas cadenas.

No conviene perder de vista, digamos para concluir, la fuerte ambigüedad del concepto de voluntad de poder. Pues siendo un concepto ontológico referido siempre a los entes y a las relaciones entre ellos, apunta sin embargo hacia una superación de todo horizonte óptico de aplicación. En la voluntad de poder se mezclan consideraciones ontológicas, físicas, psicológicas e incluso políticas. Y ello sin entrar en que a menudo se toman como iguales, en el texto nietzscheano, los términos “voluntad de poder”, “voluntad” y “poder”³¹⁸. La voluntad de poder, antes que un concepto, en realidad, hace

³¹⁶ Cf. SIMMEL, G.; *Schopenhauer y Nietzsche*, págs. 82-83.

³¹⁷ «El sentido de justicia no brota de una moral que esté por encima de los poderes en lucha, sino que es la consecuencia de relaciones de equilibrio» (cf. SAFRANSKI, R.; *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, pág. 308). Ha de comprenderse, no obstante, que esta justicia no es solamente la justicia de los asuntos humanos, sino la ley ontológica fundamental que rige la dinámica del *kósmos*. Más adelante volveremos sobre ella.

³¹⁸ Sobre esta confusión puede leerse un artículo de V. Gerhardt en el que deslinda los diferentes sentidos del “poder” en Nietzsche. Sus análisis son absolutamente correctos, si bien no está muy claro por qué atribuye al poder características que niega a la voluntad de poder, noción que considera más restringida

referencia a todo un campo de problemas; el propio Nietzsche previene contra toda forma simplista (biologicista o psicológica) de entender la voluntad de poder: «que toda fuerza impulsora es voluntad de poder, que no hay fuera de ella ninguna fuerza física, dinámica o psíquica... [...] Mi tesis es que la *voluntad* de la psicología habida hasta ahora sólo es una generalización injustificada, [...] porque la vida es simplemente un *caso particular* de la voluntad de poder» (*Nachlass* 1887-1889, *KSA* 13, 14 [121]). La voluntad de poder constituye la propia dinámica del mundo, en cuanto éste no responde a ningún otro “mundo verdadero”, sino que es un mundo entendido como “apariencia”. Pero, así, posee una duplicidad de sentidos. Pues por un lado es el elemento dinámico que produce “lo que hay”; por otro, sin embargo, constituye las propias estructuras históricas resultantes, el orden alcanzado. Es a la vez lo que interpreta y lo interpretado, es la *forma* y la *materia* del mundo. La articulación y mutua pertenencia de ambos sentidos es algo que intentaremos aclarar al final de esta Sección. Mientras tanto, digamos tan sólo que el juego, que hemos analizado a lo largo de estas páginas, describe un mundo susceptible de libertad; pero el origen esencial de ésta –es decir, lo que constituye *la posibilidad de la posibilidad*–, que permite resolver ese sólo aparente dualismo, es lo que hemos de ver a continuación. Y para ello habremos de hacernos cargo del sentido de lo dionisiaco en el pensamiento de Nietzsche.

que aquél. Más bien ocurriría al contrario, sin duda. Así, dice del poder –pero habría que decir, en realidad: de la voluntad de poder– que es una noción que va más allá de lo político, siendo la categoría fundamental de todo acaecer en cuanto combinación de efectos, según se integren o interfieran; expresa así el dinamismo fundamental de la realidad, frente al estatismo de la *ousía*. No habría *una* voluntad de poder que se ejerciera, sino que la voluntad de poder es ya la resultante de una lucha de fuerzas, cuya unidad final, analógicamente, se concebiría como “voluntad”. De ahí que el mundo aparezca descrito por Nietzsche en términos de guerra, guerra que sería, ante todo, de las distintas formas de entenderlo. Cf. GERHARDT, V.; “*Macht und Metaphysik. Nietzsches Machtbegriff im Wandel der Interpretation*”, en *Nietzsche-Studien* (1981-82), Bd. 10/11.

Segunda parte EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD

§ 9. El pensamiento del eterno retorno

Llegamos así al momento de abordar el problema fundamental que supone la libertad en el pensamiento de Nietzsche. Hasta ahora hemos visto cómo Nietzsche describe un mundo en el que la libertad es posible, precisamente en cuanto ausencia de un fundamento que establezca un orden y permita establecer la calculabilidad del mundo en su totalidad; un mundo en el que, por tanto, toda decisión sería en realidad constatación, aceptación. El mundo que Nietzsche describe en términos de voluntad de poder y juego, por el contrario, es un mundo concebido como radical posibilidad, como obra de arte en continuo proceso de autocreación. No hay siquiera un *lógos* previo al mundo que indique el *modo válido* de su construcción, sino que el *lógos* mismo acontece como parte de este juego³¹⁹. Ahora bien, si la muerte de Dios y su consecuencia, el nihilismo, llevan a este resultado, ¿de dónde el *problema* de la libertad?

Tal y como Nietzsche lo ve, este problema está asociado con el de la posibilidad de creación de *lo nuevo*. Recuperamos así esta cuestión planteada en la Sección primera; la ontología nietzscheana, como ya vimos, tiene siempre como trasfondo la crítica de la cultura. Libertad e historicidad van unidas en su pensamiento indisolublemente; la historia es la posibilidad de aparición de nuevas formaciones de poder, de la apertura de nuevos mundos, del juego, del experimento de la existencia. Decir “sí” al mundo, a la vida, es querer que se pongan en juego estas posibilidades, no desear mantener una misma configuración histórica indefinidamente. El hombre no debe aferrarse a su mundo, debe aceptar el carácter *heimatlos*, nómada, de la existencia. El mundo no es nunca solamente “lo dado”, sino también lo que está por crear; el hombre llega a ser libre en la medida en que imprime una forma a su mundo, y en este sentido, digámoslo una vez más, *poíesis* y *práxis* van íntimamente unidas, aunque siempre fuera del marco del pensamiento teológico. La crítica de la cultura de Nietzsche, en efecto, se prolonga en los problemas ontológicos que así surgen, pues se trata de mostrar la posibilidad de que la historia prosiga su curso, de que siempre pueda haber *nueva historia*. Una posibilidad aterra a Nietzsche, y la ve reflejada en su época –nuestra época–: la

³¹⁹ Como veremos, uno de los significados del eterno retorno es que no hay una razón externa o anterior al propio tiempo, que dicte la pauta de su desarrollo; el mundo, incausado en cuanto tal, se hace a sí mismo y genera su propia lógica. La metafísica siempre ha buscado las estructuras últimas de la realidad, a las que se ha referido como “el ser”. Nietzsche muestra, por el contrario, que estos horizontes nunca son últimos; el acontecer, el *Geschehen*, no ocurre *en* la estructura, sino que es la estructura la que se despliega en el acontecer o es producida por él. Éste es el horizonte de la libertad, entendida, como lo hace Nietzsche, como historia. No hay una lógica que genere la historia porque es cada momento histórico el que genera *su* lógica. De ahí la relación entre *azar* y *necesidad*, pues es el azar, la “inocencia del devenir”, el que funda figuras de la necesidad para cada mundo histórico.

posibilidad de que la historia se detenga, de que una determinada forma de humanidad, un mundo, una determinada formación reactiva de la voluntad de poder, tenga capacidad suficiente para enquistarse en la historia y obstaculizar su movimiento, eternizándose. A este peligro, alcanzado cuando una forma de voluntad de poder es lo suficientemente fuerte, y carece de formas rivales que puedan destruirla, es a lo que Nietzsche llama el “gran peligro”. Consciente de él vive el hombre, encarnado en Zarathustra, que, siendo parte de ese mundo, desea verlo pasar, aunque ello signifique su propia aniquilación: *el hombre que desea perecer*.

Y así es como aparece el eterno retorno, el “pensamiento más abismal” de Nietzsche, como forma de enfrentarse a este problema. La cuestión es, y con ello se juega la propia naturaleza de la metafísica –y, ligada a ella, la de la ciencia, según Nietzsche–, que lo apolíneo (las formaciones de poder ya establecidas) tiende a olvidar su propio carácter interpretativo, resultante del juego que configura cada época, fijando así su forma como definitiva; se toma entonces a sí mismo como “lo que es”, y esto, metafísicamente, quiere decir “lo que ha sido y será”. La temporalidad misma *en cuanto tal* es con ello desalojada del horizonte de comprensión del mundo, y con ella, la posibilidad de su cambio. Es lo que Nietzsche llama el *odio al devenir*. «Me preguntan cuál es la idiosincrasia de los filósofos... Por ejemplo, su carencia de sentido histórico, su odio hacia la representación misma del devenir, su egipcismo. Ellos creen rendir honores a una cosa cuando la deshistorizan, *sub specie aeterni* –cuando hacen de ella una momia» (*GD, KSA 6*, pág. 74). Pues bien, cuando desde lo apolíneo se niega su carácter de acontecer, la voluntad de poder juega de un modo *reactivo*, pretendiendo imponerse como una forma determinada y detener en ella el acaecer; al hacer esto pierde de vista el horizonte dionisiaco. Con el eterno retorno, Nietzsche pretende pensar la relación entre las formaciones apolíneas, históricas, y lo dionisiaco que es *condición de posibilidad de la historia misma*. El mismo Nietzsche explica en *Ecce homo* cómo el pensamiento del eterno retorno supone una profundización en la idea de lo dionisiaco que ya apareció formulada en *El nacimiento de la tragedia* (*EH, KSA 6*, pág. 313)³²⁰, es decir, que se trata de un desarrollo de la experiencia fundamental de Nietzsche. ¿En qué consiste ésta? Básicamente, en la revelación de un horizonte del pensar –y con él, del ser– mucho más amplio que el de la metafísica tradicional, y que por ello mismo no puede ser aprehendido mediante sus conceptos. De ahí la vinculación fuertemente estética de esta experiencia, que no se trata en modo alguno de una “fuga hacia el arte” del pensamiento nietzscheano, sino, más bien, del experimento intelectual que ensaya con alternativas al modo de pensar representacional-metafísico.

Se ha dicho que el eterno retorno es el pensamiento fundamental de Nietzsche, el que articula todos los otros³²¹. Y esto es probablemente cierto, siempre que se hagan las precisiones necesarias. La primera aparición *explícita* del retorno, como Nietzsche recuerda en *Ecce homo*, se remonta a un fragmento póstumo de 1881 (*Nachlass* 1880-1882, *KSA 9*, 11 [141]). En ese fragmento y en los inmediatamente siguientes, la idea del retorno parece oscilar entre la defensa del azar y de la necesidad, de la libertad y del absoluto determinismo del mundo: afirmación de contrarios habitual en Nietzsche,

³²⁰ No faltan autores que afirman que el *Zarathustra* retoma la temática fundamental de *El nacimiento de la tragedia*; y recordemos, a propósito de esta primera obra, el «*Incipit tragoedia*» que marca la aparición de Zarathustra, el predicador del eterno retorno (*FW 342*). Nietzsche intentaría decir, al fin, con el lenguaje apropiado, lo que no pudo en *GT*, preso aún de la metafísica schopenhauariana. Así lo sostiene, por ejemplo, DE BLEECKERE, S.; “«*Also sprach Zarathustra*»: die Neugestaltung der «Geburt der Tragödie»”, en *Nietzsche-Studien* (1979), Bd. 8.

³²¹ En palabras de Heidegger, «el único pensamiento de este pensador». Cf. HEIDEGGER, M.; *¿Qué significa pensar?*, pág. 51.

quien a menudo practica variaciones con sus intuiciones para ver adónde conducen, como el pintor que hace diversos esbozos a partir de la idea inicial, hasta que se decide por una determinada composición. En esto radica precisamente el riesgo de apelar a los póstumos, auténtico “laboratorio” de Nietzsche, para justificar una determinada tesis.

Pero el eterno retorno aparece prefigurado ya con anterioridad³²²: como vimos, el concepto de lo *ahistórico* señala una ruptura en la linealidad del tiempo (a través del *olvido*), que permite la irrupción en el flujo de éste de algo otro, de una potencia “exterior” a él; y con ello, permitiría superar la *enfermedad histórica*, esto es: la prisión en un presente sin fuerza para cambiar (*UB II 10*)³²³. Si bien esta idea aparece, por entonces, asociada a la forma adecuada de apropiación teórica del presente, introduce el problema (ontológico) de la posibilidad de alternativas en el contexto cerrado de una cultura anquilosada. En escritos posteriores a la segunda *Intempestiva*, como *Humano, demasiado humano*, el anti-historicismo de esta obra temprana parece ser bruscamente sustituido por un historicismo de alcance relativizador total –respecto a lo cual nos remitimos a las consideraciones ya hechas–; pero, en cualquier caso, en *Aurora*, y luego en *La genealogía de la moral*, nos encontramos con el concepto de *prehistoria* (*Vorgeschichte* o *Vorzeit*), que parece retomar el de lo ahistórico, en cuanto potencia fundadora de la historia, no histórica ella misma (*M 312*). Y ya en la época del *Zarathustra* se observa en Nietzsche un intento de conciliar –desde un punto de vista formal– el planteamiento original con la postura “historicista”. El nombre que da a eso que antes llamó “ahistórico” o “prehistórico” pasa a ser “lo mismo” (*das Selbst*). Estos giros en el pensamiento nietzscheano parecen acompañar a la relación de la libertad con la historia, en cuanto constituye el problema de dónde situar la “autenticidad” de la existencia –si en la historia o fuera de ella–, así como a las dudas de Nietzsche en torno al carácter y al ámbito originario de la libertad. Y, en efecto, el problema del superhombre parece tener mucho que ver con la recuperación de la libertad en un mundo en el que, sin embargo, parece regir la necesidad más absoluta. Por ello, hay que decir que, pese al “conflicto de las interpretaciones” que uno halla al ocuparse del eterno retorno, hay una serie de elementos que aparecen en él y en torno a los cuales,

³²² Ya en escritos de juventud advertimos en Nietzsche el esbozo de la idea que culminará con el eterno retorno. El ejemplo más claro es el ensayo *Fátum e historia*, que escribe en 1862, con sólo diecisiete años. A propósito de él dice Janz: «También vienen prefigurados aquí, aun cuando sólo como tentación y ensayo: el ateísmo, la transvaloración de todos los valores de dos siglos, la penetración en la relatividad de los sistemas morales, la filosofía del devenir y de la inocencia del devenir. Y también vemos prefigurada la idea de que el hombre es algo que hay que superar: por primera vez toma en Nietzsche la palabra el superhombre, tal como pudo verlo en el Edda, en las figuras semimíticas de la leyenda de Ermanarich, en una conferencia dedicada a Byron, su poeta preferido, en diciembre de 1861. También viene ya prefigurada aquí la idea del eterno retorno y del filósofo e historiador como profeta y legislador, llamado a remover el pasado entero del mundo». Cf. JANZ, C. P.; *Friedrich Nietzsche*, vol. 1, pág. 92.

³²³ El *olvido* aparece aquí como la posibilidad de cortar el nudo de la historia, de retomar el presente como un *inicio*. No es de extrañar que más adelante, en relación al retorno, Nietzsche acuda a la imagen del *niño*: el hombre que comienza, que no tiene aún un pasado a sus espaldas ni está atado por la memoria; el (super)hombre para quien todo es nuevo. Como dice Vermal, lo ahistórico pretende devolver la plenitud al presente, robada por los orígenes institucionalizados por la memoria, con los que el hombre mantiene una deuda; lo “verdaderamente humano”, empero, conlleva vivir hasta cierto punto de un modo ahistórico: «El hombre sólo es hombre desde un horizonte que nada tiene que ver con la sucesión temporal» (cf. VERMAL, J. L.; *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, pág. 28), pues la existencia no tiene lugar únicamente de un modo sucesivo-causal. Se da la duplicidad del horizonte ahistórico y del mundo de la razón ordenadora (histórico), que lleva a Nietzsche a replantear la temporalidad y la historicidad mismas para hallar «un horizonte originario, previo y fundante de la sucesión temporal y de toda la racionalidad basada en ella» (ibid., pág. 29); la crisis de la cultura iría asociada a la incompreensión de la temporalidad humana, que se plasma en proyecciones suprahistóricas.

incuestionablemente, éste gira: *mundo, libertad, y tiempo* parecen conformar un plexo de mutuas relaciones de difícil esclarecimiento.

Ahora bien, ¿de dónde proviene esa necesidad, al parecer carácter fundamental del mundo, que amenaza con desalojar de él la libertad? Esto parece chocar con todos los análisis de la descripción nietzscheana del mundo hechos hasta el momento. Pero la respuesta es sencilla: el origen de este problema está en la imposición de lo apolíneo sobre lo dionisiaco. Lo apolíneo, en efecto, vela el horizonte de su propia posibilidad al querer dominar todo –volviéndose reactivo, osificándose sus formaciones–, y ya no deja en franquía la apertura esenciante de lo dionisiaco. En este mundo comprendido desde la necesidad, esto es, una comprensión que apela a la calculabilidad de todo, y del mundo en cuanto tal todo, la posibilidad y la libertad dejan de ser tenidas en cuenta como el suelo o base (*Boden*) del mundo mismo, en el que ya sólo se busca el fundamento (*Grund*), la piedra de toque de su total determinación. Ello lo hace, ciertamente, la voluntad de poder; ahora bien: *una determinada forma de darse históricamente la voluntad de poder*, que se corresponde con el período nihilista –en sentido *reactivo*, esto es, como búsqueda de lo trascendente– al que Nietzsche se refiere cuando habla de “metafísica”. Este problema histórico es a lo que Nietzsche pretende dar una solución cuando habla del eterno retorno. Se trata de poder pensar lo dionisiaco en un mundo que lo desaloja de continuo, a pesar de su carácter esencial –pues la *interpretación imperante*, que es *creadora de mundo*, impide reparar en ello–. Se da así un conflicto, como vamos a analizar en las siguientes páginas, entre un horizonte ontológico y otro antropológico de ver el mundo, lo que repercute en las posibilidades del pensamiento y de la acción humanos. Lo que proponemos a continuación es, así pues, 1) analizar el sentido de esa experiencia fundamental de Nietzsche, y 2) indicar la relación entre el eterno retorno y la libertad.

9.1. La experiencia dionisiaca

La cuestión es ahora, por tanto, examinar el por qué de la imagen de *necesidad* que la metafísica otorga al mundo en cuanto tal, en su totalidad³²⁴; un mundo que, según Nietzsche, tiene un carácter interpretativo, y cuyo fundamento es, en realidad, la propia *libertad* de su devenir, al estar “fundamentado” sobre la *nada*. El núcleo del problema gira en torno a la relación entre la voluntad, que abre los marcos de comprensión del mundo, y el tiempo. O lo que es lo mismo: consiste en que la voluntad reconozca o no su *vinculación fundamental con el tiempo*, de lo que depende que se realice una u otra proyección del mundo. Esta vinculación es la que marca la diferencia entre el horizonte de pensamiento ontológico y el antropológico –en el que, como veremos, se basa la metafísica; la pretensión de Nietzsche, podría decirse, es realizar

³²⁴ Un tema que preocupaba a Nietzsche desde su juventud, como vimos en la nota 322. Los escritos *Fatum und Geschichte* y *Willensfreiheit und Fatum* plantean ya el modo en que se debe pensar la articulación de libertad y necesidad para mantener la coherencia del mundo. Desde luego, estos tempranísimos textos constituyen tan sólo breves tanteos de un Nietzsche que es poco más que un adolescente –están escritos entre abril y octubre de 1862–. En ellos parece buscar algo sin tener muy claro qué es; pero su empeño de fondo parece en todo momento salvaguardar la libertad en un mundo determinado por la necesidad: así, afirma que «El fátum es la infinita fuerza de la resistencia contra la libre voluntad; libre voluntad sin fátum es tan poco concebible como el espíritu sin un bien o un mal reales. Porque sólo la oposición hace la propiedad» (*KGW I*, Bd. 2, 13 [6]); también dice que el fátum es «una cadena de acontecimientos» y «el hombre, en la medida en que actúa y que, con ello, crea sus propios acontecimientos, determina su propio destino» (ibíd., 13 [7]).

una metafísica no antropológica, que no parta del hombre para describir el mundo³²⁵—. Si la Primera parte de esta Sección podría muy bien haberse titulado “voluntad de poder y verdad”, esta segunda podría llamarse “voluntad de poder y tiempo”.

Como ya vimos, “lo que hay” es definido por Nietzsche en términos de “mentira consensuada”, cuya consistencia radica, precisamente, en el olvido de su naturaleza, en no tenerla por tal. La génesis de la cosa es olvidada y el hombre se acomoda a su ser como algo dado desde siempre, invariable; en realidad, eso que la tradición ha llamado “ser” es el *valor de uso* de la cosa, es algo que responde únicamente a relaciones útiles al hombre. De ello depende la consideración de la verdad. «¿Qué es entonces la verdad? Una multitud móvil de metáforas, metonimias y antropomorfismos; en una palabra, una suma de relaciones humanas que han sido poética y retóricamente reforzadas, transferidas y adornadas, y que tras un largo uso le parecen fijas, canónicas y obligatorias a un pueblo. Las verdades son ilusiones que se ha olvidado que lo son; metáforas que han quedado gastadas y sin fuerza visual; monedas que han perdido su efigie y que ya sólo pueden ser tenidas en cuenta como metal, y no como monedas» (WL 1, KSA 1, págs. 880-881). El hombre permanece habitualmente, de forma consciente o no, dentro de esta forma de ver el mundo; de hecho, es una cuestión *antropológica* el que así sea, debido a los plexos pragmático-trascendentales en los que el hombre está siempre inmerso, por necesidades productivas y sociales³²⁶. La moral proporciona un conjunto de instrucciones respecto de cómo comportarse de forma útil, forma que debe ser santificada por el *olvido* para que la propia supervivencia de la comunidad no peligre, para que no pueda ser puesta en cuestión. El ser, como hemos visto en textos anteriores, es la cristalización de unas determinadas condiciones de existencia. Asegurar la supervivencia pasa por sacralizar aquello que no debe ser tocado bajo ningún concepto, aquello que la garantiza; según Nietzsche, la comprensión habitual del ser proviene de esta esfera pragmático-antropológica³²⁷. Se establecen, así, fuertes lazos entre verdad y moral, entre verdad y deber. El *deber*, podríamos decir, define las condiciones de la acción productiva dentro de un marco social, que permite el mantenimiento de una forma de vida de la forma más eficiente a largo plazo. Todo conocimiento tiene, así, un carácter marcadamente práctico, y en cuanto tal, está cargado de ritualidad. Por ello se hace fundamental negar el carácter interpretativo de la propia proyección del mundo, lo cual amenazaría con hacerla desaparecer. «En un mundo *que deviene* la “realidad” es siempre sólo una *simplificación* para fines prácticos,

³²⁵ En lo que Nietzsche se destaca, quizá junto a Spinoza, como el más griego de los filósofos modernos, el que más denodadamente se aleja del horizonte de la subjetividad. El lugar desde el que piensa no es otro que la *phúsis*, de la que, siendo para él voluntad de poder —y por el problema con el que terminábamos el § 8—, lo que le interesa ante todo es comprender la articulación de lo que Spinoza llamaba *naturaleza naturante* y *naturaleza naturada* (cf. SPINOZA, B.; *Ética*, I, Prop. XXIX), que para Nietzsche son diferentes modos de una y la misma *voluntad de poder*.

³²⁶ Una concepción hasta cierto punto similar del ser, considerado desde este punto de vista pragmático, es la que desarrolla Ortega, para quien el ser *de las cosas* consiste en su utilidad para el hombre (el ser *del hombre*, la vida, no se caracteriza por su utilidad, sino tal vez por todo lo contrario: por la perplejidad o desorientación en que consiste), es decir, algo eminentemente pragmático, en lo que cotidianamente no se repara, y que sólo es tematizado teóricamente cuando dicha utilidad nos falla y nos encontramos ante un problema. El a priori remite en Ortega a la funcionalidad. «Cada cosa en mi vida es, pues, originariamente un sistema o ecuación de comodidades e incomodidades. Cuando una cosa me es incómoda se me hace cuestión: porque la necesito y no “cuento con” ella, porque me falta. Las cosas, cuando faltan, empiezan a tener un ser. Por lo visto, el ser es lo que falta en nuestra vida, el enorme hueco o vacío de nuestra vida que el pensamiento, en su esfuerzo incesante, se afana en llenar». Cf. ORTEGA Y GASSET, J.; *Unas lecciones de metafísica*, pág. 89.

³²⁷ De modo análogo al *fetichismo* que Marx localiza en lo económico, cuando dice de la mercancía «No es más que la relación social determinada de los mismos hombres, la cual adopta aquí la forma fantasmagórica de una relación entre cosas». Cf. MARX, K.; *El capital*, libro I, tomo I, pág. 103.

o un *engaño* sobre la base de toscos órganos, o una diferenciación en el *tempo* del devenir» (*Nachlass* 1885-1887, *KSA* 12, 9 [62]).

Dentro de esta comprensión apolínea de la realidad, en la que se busca la seguridad ante todo, el carácter del mundo como juego llega a ser completamente ignorado; de lo dionisiaco poco o nada queda. El mundo en cuanto tal deja de ser libertad para convertirse en necesidad; la “necesidad”, que para Nietzsche responde siempre a condiciones de vida determinadas, es santificada por la metafísica. La menesterosidad humana es proyectada como necesidad lógica del mundo, aunque con fines siempre pragmáticos. «*La creencia en la verdad*, la necesidad [*Bedürfnis*] de tener un apoyo [*Halt*] en algo creído verdadero: reducción psicológica, aparte de todos los sentimientos de valor habidos» (ibíd., 9 [60], pág. 368). Pero el hombre se veda así el camino para ver más allá de lo apolíneo; el horizonte dionisiaco se pierde en favor de lo inmediato, estable, tranquilizador. De ahí que los planteamientos de Nietzsche y de Heidegger en realidad remitan a lo mismo³²⁸: cuestionar que aquello que aparece históricamente tenga que hacerlo únicamente bajo el respecto de lo óntico –en última instancia, de lo manipulable–, y que, por tanto, el ser, comprendido dentro de tal horizonte, se vea reducido a mera presencia (ser del ente, no ser *überhaupt*). La *verdad del ser*, que Nietzsche piensa como *devenir* –y cuyo despliegue temporal es el eterno retorno, comprendido esencialmente desde el instante–, es un espacio de aparición en el que lo que deviene puede hacerlo bajo diversos respectos (práctico, político, artístico, etc.), siendo todos ellos formas en que le es dada al hombre la historicidad. Ese espacio-tiempo que se abre así es por tanto el ámbito propio de la libertad, del que algún día (quizá) tomará posesión plena y consciente el superhombre. En palabras de Heidegger: «en el interior de la región de la *ratio* [lo que en Nietzsche quiere decir: de lo *apolíneo*] no encuentra lugar alguno la pregunta por la proveniencia esencial del ser en cuanto enfrentamiento objetual»³²⁹. Pero es preciso despejar ese ámbito velado del ser como proveniencia esencial, porque «el ser, al asignarse, aporta lo libre del espacio de juego del tiempo, y de consuno libera al hombre, llevándolo por vez primera a lo libre de sus posibilidades esenciales: con-venientes, cada vez, a su sino»³³⁰.

Se puede, naturalmente, ir más allá del horizonte del mundo desplegado por lo apolíneo, hacia el más amplio que brinda el ser. Atreverse a ello supone el valor, el ánimo (*Muth*) que caracteriza al que experimenta lo dionisiaco, que se aleja de lo seguro. Ese colapso del juego de la experiencia cotidiana es lo que llevan a cabo y lo que caracteriza al filósofo, al artista y al santo, «los verdaderos *hombres*, *los ya-no-animales*», gracias a los cuales acontece «la gran *Ilustración* acerca de la existencia» (*UB* III 5, *KSA* 1, pág. 380); se trata de la *epoché* que afecta a lo apolíneo, que permite pensar algo tras ello, pero no al modo de un trasmundo, de una realidad en sí tras la

³²⁸ Sobre la relación de ambos autores se han escrito incontables páginas, pero, por citar algunos textos de interés –y omitiendo los numerosos escritos de Vattimo al respecto–, tendríamos el ya citado de LÖWITH, K.; “La interpretación del sentido tácito de la sentencia de Nietzsche «Dios ha muerto»”, en *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*; BEAUFRET, J.; “*Heidegger et Nietzsche: le concept de valeur*”, en *Nietzsche. Cahiers de Royaumont*, n.º. VI; MÜLLER-LAUTER, W.; *Heidegger und Nietzsche (Nietzsche-Interpretationen III)*; VERMIL, J. L.; “¿Quién es el Nietzsche de Heidegger?”, en *Estudios Nietzsche* (2001), n.º. 1; CEREZO, P.; “La cuestión del nihilismo: la confrontación Heidegger/Nietzsche”, en VV. AA.; *Pensar la nada: ensayos sobre filosofía y nihilismo*; QUESADA, J.; “Hermenéutica, lenguaje y política: Nietzsche, Heidegger y Ortega”, en *Logos* (2000), 2ª época, n.º. 2; ESTEBAN ENGUITA, J. E.; “Nihilismo e historia: la confrontación entre Heidegger y Nietzsche”, en *Nietzsche bifronte*.

³²⁹ Cf. HEIDEGGER, M.; *La proposición del fundamento*, pág. 142.

³³⁰ Ibíd., pág. 152.

aparente, sino precisamente como la experiencia del juego en que consiste el propio aparecer, que se convierte así en *misterio*; misterio que es señalado ante todo en el arte (GT 10), pero también en la experiencia mística y en el pensamiento filosófico post-metafísico, el de los “nuevos filósofos”. Éstos deben superar el horizonte ontológico del que se halla presa la metafísica, horizonte atado a esa forma antropológica de ver el mundo³³¹. Ésta busca la *seguridad* del hombre, pero nunca termina de brindarle la *satisfacción* por la existencia; la cultura, *de la que la metafísica es forma*, nunca da lo que promete a cambio de grandes renunciaciones, como más tarde subrayará Freud. Esto es patente, dice Nietzsche, en esta época más que en ninguna otra. La ciencia, *que es a su vez forma actual de la metafísica*³³², es incapaz, más allá del dominio que ejerce sobre la naturaleza, de proporcionar al hombre una forma más elevada de existencia. Ni siquiera da ya, como el arte en la época en que sostenía la imagen del mundo, formas apolíneas sustitutivas de eso siempre ausente, que hagan de la existencia algo tolerable; la metafísica y la ciencia niegan *los dioses* –para sustituirlos por *el Dios*, sea cual sea el nombre que se dé a éste– al hombre, que le harían la existencia tolerable (como dice en GT 3: «El griego conoció y experimentó los terrores y espantos de la existencia: para poder vivir, se vio obligado a poner ante sí el esplendoroso ensueño de los olímpicos»). De ahí la insatisfacción de Nietzsche ante el optimismo apolíneo que, en su opinión, comienza con la figura de Sócrates, y que se caracteriza por algo que cree una impostura: «esa convicción inquebrantable de que el pensamiento, guiado por el hilo conductor de la causalidad, llega hasta los más profundos abismos [*Abgründe*] del ser, y de que está en situación no sólo de conocer el ser, sino de *corregirlo*. Esa sublime ilusión metafísica ha acompañado a la ciencia como un instinto, y la conduce siempre de nuevo a sus límites, en los cuales tiene que trocarse en *arte*: en el cual pone la vista, ciertamente, este mecanismo» (GT 15). Dicho optimismo termina por producir un mundo desencantado, pues promete una morada al hombre que es incapaz de proporcionarle. Nietzsche encuentra en ello un movimiento progresivo que recorre toda la historia de occidente: «el mismo placer de saber mostrado, la misma insaciable dicha del descubridor, la misma tremenda mundanización [*Verweltlichung*], al lado de un vagar sin patria, un ávido agolparse alrededor de mesas extrañas, un frívolo endiosamiento del presente, o un estúpido y narcotizado dar la espalda al “ahora” [*Jetztzeit*], todo ello *sub specie saeculi*» (GT 23).

³³¹ Heidegger plantea que el modo de ser del hombre, la *Existenz*, ha sido comprendido siempre por la tradición metafísica a partir de las categorías propias del modo de ser de las cosas, como un ente más “ante los ojos” (*Vorhandenes*) (cf. HEIDEGGER, M.; *El ser y el tiempo*, § 9). Nietzsche, por el contrario, opina que es el modo de ser de las cosas el que ha sido derivado del humano. De ahí las categorías empleadas (sujeto, identidad, etc.), en las que él ve un claro antropomorfismo. Pero, a su vez, el modo de ser del hombre estaría de raíz determinado por consideraciones morales y pragmáticas, con lo que esas categorías se disolverían en un entramado mucho mayor, que es el de la política, el del *poder*. Sobre esto, vid. § 11.

³³² La ciencia traza una imagen del mundo dentro de la cual el conocimiento parece progresar indefinidamente hacia un fin puesto de antemano. «El hombre se ha desarrollado hasta ahora lentamente, y el conocimiento se desarrolla aún: la imagen del mundo [*Weltbild*] se hace siempre más verdadera y completa». Pero con esa imagen el hombre sólo busca espejos de sí mismo; en realidad no quiere conocer el mundo, sino verse reflejado en él. Todo hallazgo es significativo en el grado en que se corresponde con ese carácter antropomórfico, con la medida puesta a priori, que responde siempre a unos determinados intereses. «Para las plantas la totalidad del mundo es planta, para nosotros hombre» (*Nachlass* 1869-1874, *KSA* 7, 19 [158]). La ciencia no deja, por ello, de ser antropomórfica. En ello cifra Nietzsche la esencia de la verdad como *adaequatio intellectus et rei*. Pero esta forma de comprender la esencia de la verdad impide, en la misma medida en que se afianza la efectividad del conocimiento, ir más allá de los horizontes puestos de antemano, que son olvidados en cuanto tales y comprendidos como lo “en sí”.

Nietzsche critica una cultura para la que ya sólo es pensable lo apolíneo, una cultura que ha olvidado la *justicia*, esto es, la correspondencia mutua entre Apolo y Dioniso. El hombre, en efecto, se encierra en el sueño tranquilizador de lo apolíneo y pierde de vista lo dionisiaco, que sin embargo es la fuente originaria de aquél: «¡Apolo no podría vivir sin Dioniso!», recuerda Nietzsche (*GT 4*). Sin embargo, todo ello tiene un límite, que empieza a verse cada vez con más claridad en la época del nihilismo consumado, en la que, precisamente, se revela el carácter nihilista-reactivo de la metafísica y la ciencia: «Ahora se nos plantea la pregunta de si el poder contra cuya oposición la tragedia se rompió, tendrá por siempre la fuerza suficiente para impedir el nuevo despertar de la tragedia y de la concepción trágica del mundo. Si la antigua tragedia fue apartada de su camino por el impulso dialéctico del saber y por el optimismo de la ciencia, debiera concluirse de ese hecho una lucha eterna entre *la concepción teórica y la trágica del mundo*; y sólo después de que el espíritu de la ciencia haya sido conducido a sus límites, y su pretensión de validez universal haya sido destruida por la demostración de estos límites, podrá ser esperado un renacimiento de la tragedia» (*GT 17*).

Así es como Nietzsche llega a una “metafísica del arte”, a través de la cual quiere ensanchar los límites de la proyección del mundo que la metafísica tradicional y la ciencia llevan a cabo. Y lo hace, precisamente, mostrando –o mejor dicho: *recordando*– lo dionisiaco que el modo apolíneo de pensar de continuo olvida. Pero no hay que perder de vista que, como ya dijimos, Nietzsche no pretende reconstruir una imagen del mundo a partir del arte (una nueva *Weltanschauung*, al modo de Wagner); éste es solamente un modelo desde el que abordar el mucho más importante diálogo de Nietzsche con la ciencia y la metafísica³³³. Lo apolíneo y lo dionisiaco no son sólo dos principios artísticos y ontológicos, sino además dos formas de *racionalidad* resultantes de ellos, que ofrecen diferentes horizontes de pensamiento y de acción al hombre. El primero se ajusta a lo que es, a lo óntico, presente, manipulable; el segundo va más allá de esto y se remonta al horizonte en que todo lo apolíneo aparece, y gracias al cual aparece; pero no según el modelo de la causalidad, sino del juego. Este modo de pensar, efectivamente, va más allá del “hilo conductor de la causalidad” para entender el modo en que el mundo y la historia (en suma, el *acaecer*) se dan de modo libre, llegan a ser, sin que ese llegar a ser responda a una razón previa a sí mismo. El arte aparece en el pensamiento nietzscheano no como “estética”, sino como modelo de un pensamiento post-metafísico que reconoce el carácter *artístico* del mundo³³⁴: en suma, libre, no sostenido por una causa primera ni atado a *télos* alguno. Si la ciencia habla de *lo que (siempre) es*, el arte da una indicación, con sus imágenes, de lo que *puede llegar a ser*. De ahí que el arte sea la forma fundamental de expresión de la voluntad de poder. No se somete a un modelo previo, es creación de la propia forma. Arte y ontología se identifican en el pensamiento de Nietzsche, constituyendo una ontología de la

³³³ «El arte es modalidad de apertura al ser, modalidad que problematiza las modalidades lógico-discursivas. Por lo tanto, no sólo el trabajo artístico no tiene nada que ver con los “deslizamientos” de la fantasía, sino que más bien consiste, en todo caso, en “domar la propia fuerza fantástica”; pero él debe ser examinado según una perspectiva capaz de poner nuevamente en juego la total estructura, el total fundamento de la *Ratio* europeo-occidental. [...] El arte demuestra que la dimensión del pensar no es reductible a la categoría de la lógica, *anuncia* la posibilidad de pensar en formas diferentes de aquellas lógico-filosóficas». Cf. CACCIARI, M.; “Ensayo sobre la inexistencia de la estética nietzscheana”, en *Desde Nietzsche. Tiempo, arte, política*, págs. 86-87.

³³⁴ En palabras de Grlic, que habría que matizar bastante, «*il convient de se rappeler que Nietzsche, même dans ses oeuvres les plus profondes, ne s’engage jamais dans l’examen ontologique du phénomène de l’art. C’est que l’art ne figure pas parmi ses sujets ontologiques ou épistémologiques*». Cf. GRLIC, D.; “*L’antiesthétisme de Friedrich Nietzsche*”, en *Nietzsche. Cahiers de Royaumont*, n.º. VI, pág. 178.

posibilidad. Pero es el filósofo, ante todo, quien realiza este “arte”, que es el de la liberación de la potencia del mundo³³⁵. Porque, en verdad, el carácter último del mundo es la libertad, el poder hacerse a sí mismo³³⁶; pero este horizonte aparece siempre oculto al hombre por las imposturas apolíneas que apuntan hacia la conservación de lo dado. En este sentido, la belleza se revela como una señal de la posibilidad del mundo, y la creación de belleza por parte del hombre, la obra de arte, como indicación de lo posible para él, de cara a construir un mundo más habitable. El artista precede al superhombre, y le indica caminos y posibilidades, aunque ya no sea él quien da consistencia al mundo actual, «¡Ojalá llegaran a ser los poetas de nuevo lo que una vez debieron de haber sido: *videntes* [*Seher*] que nos cuentan algo acerca de *lo posible*! ¡Ahora que por fuerza les es quitado de las manos, y cada vez se hará más, lo real y lo pasado –porque el tiempo del inocente falseamiento ha llegado a su fin! ¡Ojalá nos dejaran entrever algo de las *virtudes venideras!*» (M 551). De ahí que la *embriaguez*, ese estado que caracteriza a la contemplación artística, pero especialmente a la creación, sea destacado por Nietzsche como el estado que mejor describe la experiencia dionisiaca, la experiencia del mundo que lo capta como pura posibilidad y juego, y no como mero “estado de cosas”. La embriaguez es el *traspasamiento* de lo óntico, del “sueño” en que consiste el juego apolíneo de la apariencia. «Para aproximarnos a estos dos impulsos, los concebiremos por lo pronto como los mundos artísticos separados del *sueño* y de la *embriaguez*; entre ambos fenómenos fisiológicos hay que señalar una oposición análoga a la que hay entre lo apolíneo y lo dionisiaco» (GT 1).

Frente al modo de conocimiento apolíneo por excelencia, la ciencia, el saber de lo calculable a priori, Nietzsche afirma la *sabiduría trágica* como modo de situarse ante esa apertura del ser que puede ser descrita también en términos estéticos, como una racionalidad distinta, más amplia. «Ciencia y sabiduría en lucha», titula un fragmento temprano (*Nachlass* 1875-1879, KSA 8, 6 [4]). Y aún en el “Ensayo de autocrítica” de 1886 acerca de *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche se refiere a lo dionisiaco como un interrogante para el que no hay respuesta posible, como el «“Dios desconocido”», acerca del cual apunta: «¡Habría debido *cantar*, esa “nueva alma” –y no hablar! ¡Qué lástima que yo no me atreviera a decir como poeta lo que entonces tenía que decir; quizá hubiera podido!» (GT, *Versuch einer Selbstkritik*, 3). “Sabiduría”, en efecto, es otro nombre que Nietzsche da a la experiencia de lo dionisiaco. Mientras que la ciencia está sujeta a lo que acontece *en* el mundo, a lo intramundano, la sabiduría es la experiencia *del* mundo en cuanto tal, con un carácter marcadamente práctico (contraponiendo, eso sí, kantianamente, práctico a pragmático)³³⁷. Describe un modelo de pensamiento pre-

³³⁵ Ha de encontrar nuevos valores, nuevas formas de articular el mundo. «Después de tantos abandonos y cobardías, el filósofo reencuentra a la vez su estilo y su misión: inventar la forma a la que no precede ningún contenido». Cf. DELHOMME, J.; *Nietzsche, o El viajero y su sombra*, págs. 96-97.

³³⁶ «La transformación del espíritu (camello, león, niño) está encaminada a conquistar la libertad para, en un nuevo comienzo, conquistar un mundo nuevo, *su* mundo. Pero esa conquista no puede pensarse como si se alcanzase una libertad y un mundo ya ahí, y dados en algún lugar y desde siempre. No hay tal. En rigor, libertad y mundo son, señala Nietzsche, creados: crearse libertad y crear mundo [...]. La libertad debe devenir mundo». Cf. NAVARRO CORDÓN, J. M.; “Nietzsche: de la libertad del mundo”, en *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, vol. 23, págs. 164-165.

³³⁷ Como dice Jaspers, no hay conocimiento desinteresado; la “objetividad” es una forma de dominar las cosas o de eludir su dominio, que fija sus condiciones en función de una serie de intereses. Ahora bien, lo cognoscible científicamente (metódicamente) no es todo lo que hay, pues está radicalmente limitado a un ámbito de cosas. La voluntad de verdad es un impulso a la seguridad que se ciñe a ciertos aspectos inmediatos, siendo incapaz de reflexionar sobre la vida en su conjunto. Por el contrario, hay un *saber ontológico* que se despega de estos intereses y límites, que en última instancia son morales –al responder a las condiciones de supervivencia de un determinado tipo humano–, y se eleva a la propia apertura del

teorético, pre-metafísico, un pensamiento no conceptual ni representativo³³⁸. Mientras que la ciencia maneja conceptos, representaciones de las cosas, fijaciones que nos permiten comprenderlas de cara a su manipulación eficiente, la sabiduría trágica o dionisiaca es fundante: abre al hombre el mundo en cuanto tal, indicándole lo *verdaderamente necesario* para él (*Nachlass* 1869-1874, *KSA* 7, 29 [220]). El saber apolíneo, mientras tanto, se apoya siempre en un mundo ya abierto, del que él mismo es una parte, como la moral, el arte, la religión, etc.; dentro de ese mundo siempre previo tematiza determinados objetos. No puede fundamentar el mundo sobre el que descansa, y sin embargo, es lo que pretende: que el mundo, en su totalidad, es un objeto más que se puede conocer en cuanto tal. De esta forma el saber apolíneo, al intentar fundamentar el mundo, y a sí mismo con él, destruye la base que le proporciona la cultura; olvida aquello que le hace ser lo que es. El arte, por el contrario, tiene un poder fundacional que la ciencia nunca tendrá: «Se ha demostrado imposible construir una cultura sobre el saber» (ibíd., 19 [105]). Una tesis que defiende el supuesto “irracionalismo” de Nietzsche es que para él una racionalización total del mundo es imposible, o dicho de otro modo, que toda forma de racionalidad parte siempre de un determinado *éthos*, de una base preteórica, práctica, de un conjunto de prejuicios y actitudes que no pueden ser fundamentados por la razón, porque se ocultan tras ella³³⁹. Cuando se intenta fundamentar un proyecto cultural *exclusivamente* sobre la razón, en realidad lo que se hace, paradójicamente, es sustituir unas mitologías por otras. Lo teórico nunca puede dar cuenta de sí mismo, pues está ya mediado por otros elementos previos; la verdad, como hemos visto, es la resultante de un juego establecido entre formaciones de poder. En la esencia de lo teórico, de la ciencia misma, está el olvido de sus condiciones de aparición, de su naturaleza devenida: «el problema de la ciencia no puede ser reconocido desde el suelo de la ciencia» (*GT, Versuch einer Selbstkritik*, 2). De ahí la valía del arte como modelo de racionalidad en un mundo caracterizado como juego, como apariencia e ilusión.

En el arte el juego es reconocido como tal; el mundo mismo es experimentado como obra de arte y, en este sentido, es experimentada la distancia entre el mundo y el horizonte de sus posibilidades. Pero este modo dionisiaco de racionalidad no es, ni puede ser, un saber acerca de “algo más” que el propio mundo, de “trasmundo” alguno. Éste era el planteamiento de la metafísica de la voluntad schopenhauariana, del que

mundo para tomarla como su “objeto” propio. Cf. JASPERS, K.; *Nietzsche. Introducción a la comprensión de su filosofar*, págs. 258 ss.

³³⁸ Trayendo de nuevo a colación a Aristóteles, hay que recordar que la *sophía* es una de las formas de estar en posesión de la verdad –pues no hay una sola–. Es, de hecho, la más excelente, precisamente por no ceñirse a lo inmediato ni útil al hombre; visto el saber desde el punto de vista pragmático, es precisamente lo más alejado de él. «De lo dicho, entonces, está claro que la sabiduría es ciencia e intelecto de lo más honorable por naturaleza. Por eso, Anaxágoras, Tales y otros como ellos, que se ve que desconocen su propia conveniencia, son llamados sabios, no prudentes, y se dice que saben cosas grandes, admirables, difíciles y divinas, pero inútiles, porque no buscan los bienes humanos». Cf. ARISTÓTELES; *Ética Nicomáquea*, VI, 1141 b.

³³⁹ Para Nietzsche, como señala Trías, todo discurso habla de su autor; el conocimiento debe comenzar siempre por preguntar por el hablante, que no puede quedar oculto, como pretende la “voluntad de silencio” acerca del mismo con que se abre la *Crítica de la razón pura*. «Se trata pues de liberar eso mismo que inhibe Kant; esa peripecia biográfica de la que se niega a hablar. Liberar, por tanto, la *ocurrencia* como condición de gestación de un *discurso*. En una palabra: *el ocurrir como condición de posibilidad del discurrir. El suceso como a priori del Discurso*» (cf. TRÍAS, E.; “*De nobis ipsis silemus*”, en *En favor de Nietzsche*, pág. 25). La voluntad de verdad no sería sino la voluntad de ocultar el suceso tras el discurso, para quedarse sólo con las relaciones internas a los propios conceptos. Pero las ideas no remiten unas a otras, sino al suceso previo o al juego de fuerzas que las genera y sostiene, a una cierta *escenografía* que les da sentido (ibíd., pág. 26). El propósito de Nietzsche sería la restitución de esas escenografías del pensamiento.

Nietzsche parte para inmediatamente alejarse ya en *El nacimiento de la tragedia*. En realidad, la sabiduría reconoce lo dionisiaco en lo apolíneo, y no fuera de él, como si se tratara de “otra cosa”. La sabiduría permite experimentar la *diferencia* entre lo apolíneo y lo dionisiaco, mientras que el hombre, por lo general, permanece en el ámbito del primero y se olvida del segundo³⁴⁰. Lo dionisiaco es ilustrado por Nietzsche, en distintos puntos de su obra, con la imagen de la inmensidad del mar: «*Dentro del gran silencio*.— He aquí el mar; aquí podemos olvidar la ciudad. [...] ¡Ahora calla todo! El mar reposa pálido y reluciente, no sabe hablar. [...] Esta tremenda mudez que de repente se nos echa encima es a la vez hermosa y espantosa; el corazón se sobresalta por ella. [...] Se me hace odioso hablar, y aún pensar: ¿no escucho acaso reír, detrás de cada palabra, al error, a la ilusión y a la quimera? ¿No debo burlarme de mi compasión? ¿Y burlarme de mi burla? ¡Oh mar! ¡Oh noche! ¡Qué malvados maestros sois! ¡Vosotros enseñáis al hombre a *dejar* de ser hombre! ¿Debe él entregarse a vosotros? ¿Debe él llegar a ser como vosotros sois ahora: pálido, reluciente, mudo, terrible, reposando sobre sí mismo? ¿Elevado por encima de sí mismo?» (M 423). Este bellísimo texto nos describe la experiencia nietzscheana del ser. Éste queda *más allá de la ciudad*, y calla: es el gran silencio. El ser, que Nietzsche entiende como lo dionisiaco, es lo que está más allá del lenguaje, de la cultura, del *lógos*; lo que, por tanto, no se puede conocer, ni determinar, lo que escapa a todo concepto, lo que está más allá de toda figura apolínea, de todo lo que es propio y cercano al hombre³⁴¹. Todas las ensoñaciones apolíneas que constituyen el mundo se ven frágiles y amenazadas a su lado. Es un atisbo de lo terrible, de la naturaleza en estado puro³⁴². Y sin embargo, mantiene un especial vínculo con el hombre, ligado a la realización de esta experiencia, al trascender lo apolíneo dado como mundo histórico y experimentar su fuente y sus posibilidades. Lo dionisiaco es, en efecto, lo indeterminado, lo informe, el *ápeiron*, la potencia pura de la que se alimenta el mundo.

Nietzsche compara a aquellos capaces de hacer esta experiencia con navegantes que recorren ese mar, en el que lo apolíneo aparece como la tierra segura que se deja atrás³⁴³. Son los hombres que se abisman en esa nada sin fondo, que se adentran en un

³⁴⁰ La sabiduría tiene como cometido, así pues, salvaguardar la *justicia*, el equilibrio entre Dioniso y Apolo, a pesar de que eso signifique amenazar el tranquilizador edificio de lo apolíneo en que se resguarda el hombre. Dice Mann: «La vida es arte y apariencia, nada más. Y, por ello, por encima de la verdad (que es un asunto de la moral) está la sabiduría (que es un asunto de la cultura y de la vida), una sabiduría irónico-trágica, que, por puro instinto artístico, por amor a la cultura, pone límites a la ciencia; [...] Con el nombre de Dioniso bautizó Nietzsche a esta sabiduría trágica, la cual derrama sus bendiciones sobre la vida tomada en toda su falsedad, en toda su dureza y en toda su crueldad». Cf. MANN, T.; *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, pág. 103.

³⁴¹ En efecto, «el tema del mar aparece ligado con el de la muerte de Dios para significar lo que permanece abierto desde ahora tras la desaparición de la fe. [...] la muerte de Dios da acceso al infinito sin límites que la voluntad de creencia aprisionaba en unas fronteras demasiado humanas». Cf. VALADIER, P.; *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, págs. 460-461.

³⁴² Esta experiencia guarda una estrecha relación con la de lo *sublime* (ya visto en el § 4.2), que Kant describe desde un punto de vista estético, fundamentalmente a partir de su carácter *ilimitado*, no sujeto por tanto a representación, que revela un horizonte de trascendencia del espíritu con respecto a lo determinado, pues «*supera toda medida de los sentidos*» (cf. KANT, I.; *Crítica del juicio*, § 25). Sublime es, según Kant, «la naturaleza en aquellos de sus fenómenos cuya intuición lleva consigo la idea de su infinitud. Esto último, ahora bien, no puede ocurrir más que mediante la inadecuación incluso del mayor esfuerzo de nuestra imaginación para la apreciación de la magnitud de un objeto» (ibid., § 26). De ahí que Kant caracterice la satisfacción que produce como “negativa”, por *desbordar las facultades del ánimo*; lo cual puede relacionarse fácilmente con la *embriaguez* que caracteriza la experiencia del ser nietzscheano.

³⁴³ Con lo que volvemos a Kant, quien, como acabamos de ver, ya adelanta cómo en lo estético puede vislumbrarse en cierto modo aquello que en el plano teórico está absolutamente vedado —de ahí también que la “sabiduría” de Nietzsche conlleve una carga fuertemente “estética”—, lo que describe en términos

mar desconocido buscando descubrir nuevas costas, nuevos horizontes, nuevas posibilidades para el ser humano. «¿Y hacia dónde queremos ir entonces? ¿Es que queremos *cruzar* el mar? ¿Adónde nos arrastra este poderoso afán que vale para nosotros más que cualquier goce? ¿Por qué precisamente en esta dirección, hacia allí donde hasta ahora todos los soles de la humanidad *se han puesto* [*untergegangen sind*]? ¿Se dirá quizá algún día que también nosotros, *tomando rumbo al oeste, esperábamos alcanzar una India*, –pero que nuestro destino fue naufragar en la infinidad? ¿O no, hermanos míos? ¿O no?» (M 575). Un mar, un abismo, en el que, sin embargo, uno no se puede demorar, en el que no se puede vivir. Adentrarse en él amenaza con hacer perecer. Sobre él se sostienen, hasta que se vienen abajo, hasta que perecen, los distintos horizontes históricos que ha habido, con sus correspondientes fundamentos metafísicos: los distintos *soles* que se han puesto (no lo olvidemos: Apolo es el sol), o que, jugando con el término alemán, han perecido; como el hombre consciente de la época nihilista en que vivimos y de la necesidad de superarla –perciendo con ella–, el “hombre que desea perecer”. Pero sólo unos pocos comprenden esto, pues el hombre ha de habitar en ese mundo de la apariencia que le hace soportable lo abismal, ese mundo en el que halla orden y seguridad; por lo tanto, se aferra a su presente histórico. «¡Nosotros, los *aeronautas del espíritu!*– Todos esos atrevidos pájaros que vuelan hacia lo lejano, hacia lo más lejano, ¡en alguna parte, ciertamente, no podrán ir más allá, y anidarán sobre un mástil o en una estéril roca, –y aun así estarán muy agradecidos por ese pobre alojamiento! Pero, ¡quién podría inferir de ello que delante de ellos no hay aún inmensas vías libres, que han volado tan lejos como se *puede* volar! Todos nuestros grandes maestros y precursores se han detenido finalmente, y no es la actitud más noble y elegante, la del cansancio que se detiene: ¡también a ti y a mí nos ocurrirá igual! ¡Pero qué importa! ¡*Otros pájaros volarán más lejos!*» (ídem).

Pocos pueden, así pues, hacer esa experiencia, y a los que les está permitida, han de volver pronto de ella, como el filósofo platónico ha de regresar a la caverna, esto es, a la *pólis*, pues ésta es el ámbito del morar humano. Fuera de él no hay vida, no hay nada, en realidad; *lo dionisiaco no es otra cosa que lo apolíneo en que cobra formas*, pero desde otro punto de vista, contemplado con otros ojos, escuchado con otros oídos. Lo dionisiaco es la potencia que está bajo cada forma histórica, bajo cada apertura del mundo, y que puede reconfigurarse de nuevas formas. Es el ámbito de proveniencia esencial; en cierto modo, un fundamento, sólo que no es tal en sentido metafísico, puesto que es la pura posibilidad del aparecer de lo nuevo. Y en ese sentido, de la historicidad y la libertad. «Aquí se muestra lo dionisiaco, medido frente a lo apolíneo, como la eterna y originaria fuerza artística que, en general, trae a la existencia a todo el mundo de la apariencia, en cuyo medio se hace necesaria una nueva ficción transfiguradora para mantener en la vida el mundo animado de la individuación. [...] De este fundamento de toda existencia, del fondo [*Untergrunde*] dionisiaco del mundo, sólo debe entrar en la conciencia del individuo humano justamente cuanto pueda llegar a ser superado por esa fuerza transfiguradora apolínea; así que ambos impulsos artísticos han de desplegar sus fuerzas, necesariamente, en estricta proporción, según el principio de la justicia eterna» (GT 25). Sólo se comprenderá lo dionisiaco, entonces, si se entiende que es fundamento no en el sentido metafísico, sino como un “venirse abajo”, como el surgir *para* desmoronarse de una época, que agota su posibilidad –lo que Nietzsche describe como el “gran cansancio”– para con ello permitir que llegue una nueva. Esto

similares a los que Nietzsche más tarde empleará: «Este territorio [el del entendimiento] es una isla que ha sido encerrada por la misma naturaleza entre límites invariables. Es el territorio de la verdad –un nombre atractivo– y está rodeado por un océano ancho y borrascoso, verdadera patria de la ilusión [...]». Cf. KANT, I.; *Crítica de la razón pura*, A 235.

constituye un escenario trágico en el que se conjugan justicia y tiempo; la *phúsis*, entendida por Nietzsche como *historia*, revela su carácter más cruel como *Selbstüberwindung*, como superación y destrucción de sus propias formas.

El mundo que describe Nietzsche, frente al mundo mecánico y reglado de racionalistas y positivistas, es un mundo en el que es posible la libertad. La historia se da en lo apolíneo, en efecto; pero la fuente originaria de esta posibilidad es lo dionisiaco en que lo apolíneo parece al encontrar su más alta posibilidad, aunque con ella, también, su límite, su final. La libertad se halla, precisamente, en aquello que amenaza a lo apolíneo, a las formaciones de poder establecidas; es *una forma de negatividad*. Así pues, hay una fuerte vinculación en el pensamiento nietzscheano entre *libertad* e *incertidumbre*. Frente a todo lo manipulable, sujeto a control, lo dionisiaco constituye el peligro, la muerte, la experiencia de que todo lo que es ha llegado a ser, y dejará de ser; de que todo pasa, y de que la nada –y la muerte con ella–, que es la posibilidad del ser de las cosas, es también la certeza de su futuro no-ser. En éste encuentra el hombre su verdadero *télos*, y no en trascendencia alguna (Z, “*Vom freien Tode*”). En esta línea, Granier distingue un sentido nietzscheano de la verdad como “pragmatismo vital”, como forma de establecimiento de errores útiles (ónticos), y una verdad originaria, ontológica, horizonte que va más allá de toda forma de pensamiento pragmático, correspondiendo a la “probidad filológica”, una “pasión del conocimiento” que puede llevar al hombre, incluso, a perecer³⁴⁴. Así, la suprema posibilidad del hombre, al fin, se revela como la muerte. Lo apolíneo constituye la habitabilidad del mundo; lo dionisiaco es la nada sobre la que esa apariencia se sostiene, precaria. Entre ambos vive, desgarrado, el hombre (la *encarnación de la disonancia* entre lo apolíneo y lo dionisiaco, como se ve en *GT 25*), aspirando siempre a algo más, un algo más que finalmente lo llevará a perecer. Esta “verdad superior” a la que aspiran algunos hombres, que rebasa el horizonte óntico, el de la *adaequatio*, no es, desde luego, más segura, pues en ella se descubre el carácter abismal y terrible de la existencia, más allá de los consuelos metafísicos: «Algo podría ser verdadero: aunque fuera igualmente en el más alto grado perjudicial y peligroso; más aún, podría incluso pertenecer a la constitución fundamental de la existencia el que su conocimiento pleno llevara a perecer» (*JGB 39*). Al contrario, es un horizonte más incierto, en el que el control del mundo por parte del hombre peligra y éste se da cuenta de su limitación radical, de su finitud ante fuerzas que lo desbordan. En palabras de Granier: «*A l’instant où nous prenons ainsi de l’incompatibilité qui existe entre l’épanouissement de la vie et le service loyal de la Vérité, se révèle à nous le sens d’être ultime de la Vérité originare. Cette Vérité est l’abîme de la mort. Vouloir inconditionnellement le Vrai, c’est donc vouloir mourir*»³⁴⁵. De ahí que le esté confiado al artista transfigurar esa experiencia para hacerla aceptable en términos culturales. «*Tenemos el arte para no perecer a causa de la verdad*», dice Nietzsche en un célebre fragmento (*Nachlass 1887-1889, KSA 13, 16 [40]*, pág. 500). El arte expresa la naturaleza enigmática de un mundo que nunca se dejará someter por completo al control del hombre, en el que la indeterminación, el azar y el riesgo tendrán siempre su lugar. Esta experiencia “artística” podría ser calificada, incluso, de religiosa, y en la misma medida, de irracional. Ahora bien, esta “irracionalidad” podría ser, tal vez, signo de una racionalidad *de otro orden* que daría

³⁴⁴ Cf. GRANIER, J.; *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, esp. II, III. La definición de ambos sentidos de la verdad puede encontrarse en la pág. 478 n.

³⁴⁵ *Ibid.*, pág. 518.

indicaciones para otra forma de desplegar el mundo, que no atendería en primer lugar a la utilidad, al dominio³⁴⁶.

Como se ha visto, lo dionisiaco y lo apolíneo no son, en realidad, dos cosas distintas, de las que haya que explicar el por qué y el cómo de su relación; lo dionisiaco es un aspecto de lo apolíneo, en la misma medida en que lo apolíneo es un aspecto de lo dionisiaco. Y ambos son, a su vez, distintas formas en que se da la voluntad de poder. En el mundo entendido como juego artístico la voluntad deja de ser la “cosa en sí” del pensamiento schopenhauariano para aparecer como rasgo fundamental de lo ente en el que se manifiesta lo libre del mundo, su más alta posibilidad. No hay un dualismo entre lo apolíneo y lo dionisiaco, como no lo hay entre la “materia” y la “forma” del mundo, sino que son distintos *modos* en que la voluntad de poder se ejerce. Las propias valoraciones de ésta, que proyectan un mundo –es la voluntad de poder lo que valora en el hombre–, no detienen su impulso a la trascendencia; delimitan los estados a los que llamamos “épocas”, y que, como todo lo que hay, habrán de pasar. La voluntad aspira de suyo, cuando no se torna reactiva, a sobrepasar todo horizonte óntico, apolíneo, para tenerse a sí misma en estado puro, que no es “sustancia” alguna, sino el propio “traspasamiento” o “trascendencia” (el movimiento que realiza esa *Überwindung*), para experimentarse a sí misma como libertad³⁴⁷. Lo que se da en la experiencia dionisiaca, en la experiencia nietzscheana del ser, es el colapso de toda forma de verdad en cuanto afirmación óntica acerca del mundo, es decir, de alcance útil, pragmático; lo que hay es una experiencia de la nada. «*La verdad no quiere dioses a su lado. –La creencia en la verdad comienza con la duda de todas las “verdades” hasta ahora creídas»* (VM 20). La comprensión nietzscheana de la verdad, en este sentido *ontológico* –frente a aquel otro pragmático, antropológico, del que ya hemos hablado³⁴⁸–, ofrece un nuevo concepto de la misma íntimamente ligado al problema de la libertad; ya no podrá entenderse la

³⁴⁶ Cada filosofía crea todo un nuevo lenguaje con el propósito de poder expresar una determinada experiencia, aquella que Platón puso tras la figura de Eros y Nietzsche tras la de Dioniso; que la cristiandad puso bajo el nombre de Dios y la Ilustración bajo el de la Razón; la experiencia que delata *el brillo del ser en lo ente mismo*, la proximidad de la verdad y la belleza, la presencia de lo “divino” cabe lo humano. Toda filosofía está de algún modo vinculada a lo religioso, profundo –entiéndase esto como se quiera entender–; a aquello cuya expresión es imposible en el lenguaje de lo cotidiano. Esta experiencia es una experiencia profunda de la existencia y del destino humanos, que busca los medios adecuados para expresarse.

³⁴⁷ En cierto modo, como la *razón* kantiana, que en su régimen teórico tiene como cometido llevar la síntesis de lo sensible a lo incondicionado –produciendo así, además, la ilusión de poder hablar de esas síntesis de la totalidad como si de objetos trascendentes se tratara–, pero que en su régimen práctico resulta ser independiente de lo sensible para la determinación de su propio objeto, hallándose así en la esfera en que es legisladora.

³⁴⁸ La distinción entre lo que aquí llamamos la “cuestión antropológica” y la “ontológica” es fundamental para comprender el pensamiento de Nietzsche; sin ella sólo nos queda ese Nietzsche *pragmático* tan traído y llevado. Aunque Nietzsche reconoce este carácter del conocimiento, da un paso más allá de él, hacia un horizonte que desde el interior de tal pragmatismo nunca sería pensable. Recordemos que toda esta disputa tiene lugar en la obra nietzscheana dentro de la discusión con la metafísica, a la que considera fundamentalmente un antropomorfismo que busca lo útil y necesario para el hombre, que pretende cristalizar como algo “en sí”, eterno, absoluto (así, por ejemplo, en *Nachlass* 1869-1874, KSA 7, 19 [236]). Nietzsche reconoce de esta forma cómo los a priori –es decir: los valores que posibilitan y orientan toda búsqueda de conocimientos concretos– se constituyen históricamente a partir de necesidades ante todo productivas; dependen por tanto de una voluntad de conservación, de mantenimiento de lo dado. Más allá de ésta se abriría al hombre el horizonte no sólo de lo inútil, sino incluso de lo perjudicial para él, al menos *si pretende seguir siendo el que ha sido hasta entonces*: se trata de aquello en que se atisba el destino (los posibles destinos) del hombre, y ante lo cual hace falta la mayor fuerza para perseverar. El ideal trágico se muestra en contraposición al de dominio, si bien éste puede suponer, tal vez, un momento decisivo para llegar a aquél, por cuanto, en determinadas formas, constituye una adecuada *educación* de la voluntad.

verdad, en efecto, al margen de su relación con las formas de ejercerse la voluntad de poder, en cuanto que ésta abre los horizontes históricos en que acaecen todo pensamiento y acción.

Pero este horizonte de la verdad aparece de continuo velado en lo cultural. Llegamos así a este resultado: se puede *experimentar* lo dionisiaco, pero no se puede *permanecer* en ello; la cultura ha de hacer lo posible por olvidarlo, por ocultarlo, para poder sostenerse, para no perecer. Dicho horizonte, que es también el de la libertad, ha de aparecer bajo máscaras para que pueda haber, de hecho, *un mundo* en el que ser libre; la libertad, sin embargo, se ve así obstaculizada. Lo apolíneo, el juego del mundo constituido por la voluntad de poder, quiere siempre permanecer, mantener a toda costa un mismo estado de cosas; tras esto subyace ese impulso de conservación de las formaciones reactivas de la voluntad. Ésta, así, se desvincula del tiempo, no reconoce su carácter devenido; lo apolíneo olvida su relación con lo dionisiaco que, como veremos en el siguiente párrafo, es fuente de su propia temporalidad. *Aquello sobre lo que lo apolíneo se sostiene no puede ser reconocido por él como tal*. De ahí que lo apolíneo sea fuerza transfiguradora, artística, que elabora una serie de formas sustitutivas en las que el hombre puede habitar. «Pero Apolo nos hace frente una vez más como divinización del *principii individuationis*, únicamente en el cual se consuma la meta eternamente alcanzada de lo Uno originario [*Ur-Einen*], su redención por la apariencia: nos muestra, con gestos sublimes, cómo el mundo entero de la agonía es necesario, para que a través de él el individuo sea impulsado a la producción de la visión redentora y entonces, abismado en la contemplación de la misma, permanezca sentado tranquilamente en su frágil barca, en mitad del mar» (GT 4). El conflictivo diálogo entre lo apolíneo y lo dionisiaco es un diálogo silencioso, en el cual aquello que supone la máxima posibilidad de una época parece siempre eludido por ella de algún modo. El ideal nietzscheano de una cultura trágica, de un renacer de lo trágico, sería el de una cultura que fuera consciente de lo dionisiaco, aun investido de las inevitables formas apolíneas. Pero la cultura apolíneo-socrática es constitutivamente *olvido* de lo dionisiaco. Aquello que amenaza con hacer tambalear los cimientos del edificio apolíneo, el edificio del optimismo y la seguridad garantizados por el conocimiento, debe ser silenciado, o al menos, dada la futilidad de semejante intento, sustituido. La historia de estos modos sustitutivos de experimentar el ser, a través de formas puramente ónticas, basadas en la manipulabilidad del ente³⁴⁹, es lo que Nietzsche llama “metafísica”. Se ha de llegar a lo dionisiaco, por tanto, deconstruyendo estas construcciones pragmáticas, culturales: «Para comprender esto, debemos desmontar, piedra a piedra, este artificioso edificio de la cultura apolínea, hasta divisar los fundamentos [*Fundamente*] sobre los que se asienta [*begründet ist*]» (GT 3). Un demoler que permite ver otras formas posibles de (re)construcción de lo cultural, pero

³⁴⁹ Correlativamente a su distinción entre un sentido originario de la verdad y otro pragmático, halla también Granier en Nietzsche una distinción asociada y fundante de aquélla, esta vez entre el ser como abismo de la verdad, como Dioniso, y el ser como “ideal” que responde a consideraciones pragmáticas. Cf. GRANIER, J.; *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, pág. 54 n (para la distinción entre *Être* y *être*, según la terminología que emplea Granier) y pág. 550 (para la relación entre Dioniso y el “ser”). Granier señala la importancia de reparar en la necesaria duplicidad del ser, según Nietzsche (ibíd., pág. 536), pues aunque el horizonte pragmático del ser y la verdad *no es superable*, ya que el hombre nunca podrá salir de sus propias condiciones de vida, para el hombre se abre también, sin embargo, ese otro horizonte de lo abismal, al que no puede renunciar, por ser constitutivo de su existencia. Lo dionisiaco es siempre experiencia de la muerte, de la que lo apolíneo nos protege creando el mundo de lo cultural.

que no puede significar nunca el abandono de ese edificio, único lugar en que al hombre le es dado vivir.

Nietzsche anticipa así la idea de lo que luego será la genealogía, a saber, una “arqueología” del pensamiento que se remonta a las formas de ejercerse la voluntad de poder presentes en la constitución de esas construcciones culturales, formas en las que se manifiesta el velamiento de lo dionisiaco, el modo en que es sustituido. Es, pues, una forma de *memoria*, de pensamiento rememorador³⁵⁰, y en la misma medida, de *justicia*, de restitución de lo olvidado. La genealogía despeja el camino del pensamiento hacia la sabiduría dionisiaca –volveremos sobre esto en el § 14.2–, cuyo carácter “artístico” no implica ninguna ociosa contemplación estética (lo que sólo ocurre cuando la cultura olvida lo trágico, la constante “presencia” de la nada, convirtiéndose así en cosa de diletantes, como dice en *GT* 19), sino una forma de racionalidad, de apertura del mundo, más amplia que la conceptual-representativa, y que atiende ante todo a lo dionisiaco que permite que lo apolíneo se constituya como lo hace. Lo apolíneo que, como hemos visto, olvida siempre sus condiciones de constitución, su génesis; que niega su propia naturaleza para erigirse en absoluto, a lo que le ayuda la ciencia: «¡Oh, qué no ocultará hoy por hoy toda ciencia! ¡Cuánto *tiene* ella, al menos, que ocultar!» (*GM* III 23). A través del modelo del arte, Nietzsche se remonta a una época (¿hasta qué punto mítica?) en la que lo dionisiaco no era sin más negado por lo apolíneo, sino únicamente transfigurado: «La *nueva posición* del arte como un tranquilizador recuerdo [*Erinnerung*] de una época artística» (*Nachlass* 1869-1874, *KSA* 7, 9 [90]); recuerda así el carácter de juego del mundo. Lo que la genealogía intenta hacer no es remontarse al origen de la cosa, entendido en sentido metafísico, para averiguar qué es lo que propiamente es (*Ursprung*), sino rastrear la configuración histórica de su sentido, la acumulación de relaciones y asociaciones que la han constituido tal y como ella es (*Entstehung*); no su esencia, sino su historia, que en ausencia de un origen se convierte, de hecho, en su esencia³⁵¹. La genealogía busca así la correspondencia del *valor* con la *posibilidad*; en eso que ella rememora se anuncia lo dionisiaco como la multiplicidad de otras formas en que lo apolíneo puede darse. No hay un sustrato “original” de las cosas que haya sido “alterado” por las relaciones de poder constituidas históricamente, sino

³⁵⁰ Como el *An-denken* heideggeriano, un modo de liberar lo oculto en la tradición del pensamiento –que toma el relevo, en su obra, de la *Abbau* de *Ser y tiempo*–, y que también se vincula al arte (la poesía) como modo de mostrarse la verdad. (Véase, por ejemplo, “¿Qué quiere decir pensar?”, en HEIDEGGER, M.; *Conferencias y artículos*, pág. 120.) La genealogía, como el *An-denken*, abre un espacio a lo esenciante para que, libre, pueda acontecer históricamente; permite así ejercerse la libertad constreñida en las producciones histórico-culturales, pero presente en ellas como *potencia*. La genealogía tiene, de esta forma, una función positiva, y no meramente “crítica”. Según Sánchez Meca, se trata de remitir los problemas teóricos al ámbito, más originario, de los valores, de lo inconsciente del tejido epistémico, para facilitar la realización de la potencialidad humana presente en ellos. «Se podría decir en tal sentido, si en este contexto es posible utilizar una expresión heideggeriana, que se trata de acceder a lo impensado en lo pensado (*das Ungedachte in Gedachten*), de acceder a lo no pensado del pensamiento tradicional [...]». Cf. SÁNCHEZ MECA, D.; *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*, pág. 116.

³⁵¹ Lo que no quiere decir que Nietzsche diluya sin más las consideraciones de alcance ontológico, al hablar de genealogía, en otras de tipo histórico o psicológico. Así lo entienden todos aquellos autores que no reconocen la dualidad del sentido del ser y de la verdad en Nietzsche, con lo que se quedan en el nivel del “pragmatismo vital”, como Granier lo llama, para concluir que la genealogía es el esclarecimiento axiológico de lo útil para el hombre. Así lo piensa, por ejemplo, Sarah Kofman: «*On ne peut, chez Nietzsche, séparer ontologie et psychologie. Mais c’est l’ontologie qui est subordonnée à la psychologie [...] et non l’inverse*» (cf. KOFMAN, S.; *Nietzsche et la métaphore*, pág. 180). No reconoce el sentido ontológico de la diferencia entre Apolo y Dioniso, y toma la referencia a ellos como una simple metáfora con la que superar el lenguaje de la metafísica; sólo habría, según ella, valoraciones capaces o no de imponerse, y ningún horizonte que trascienda el de la utilidad. «*Il n’y a pas pour Nietzsche “un pluralisme ontologique” mais une pluralité originare de significations et de valeurs*» (ibíd., pág. 196).

que éstas son constituyentes; la genealogía es un ejercicio que nos pone en situación de experimentar que lo apolíneo, lo cultural, es siempre voluntad de poder, que no es algo dado, sino creado, interpretado, variable; y de este modo, abre un horizonte de comprensión que puede ir más allá de cada forma histórica concreta, para aprehender la historicidad misma como *dinamis*, como posibilidad.

9.2. El eterno retorno: tiempo y libertad

a) Sentido del devenir

Llegamos así al momento de explicitar las relaciones entre voluntad de poder, verdad y tiempo, y con ellas, el ensamblaje de los conceptos fundamentales de Nietzsche vistos hasta ahora. Tal y como hemos ido describiendo, la verdad (óptica) está en el pensamiento nietzscheano sometida a la voluntad de poder, que constituye su propio objeto en la medida en que interpreta; ahora bien, a su vez, la voluntad de poder está estrechamente ligada al tiempo, en cuanto éste determina la forma en que la voluntad se despliega y ejerce. Es, de hecho, la voluntad de poder que se torna reactiva la que produce una comprensión del tiempo acorde consigo misma, esto es, reactiva, dentro de la cual los horizontes del pensamiento y la acción del hombre quedan muy restringidos. De ahí que una experiencia plena de la libertad deba ser, para Nietzsche, una adecuada experiencia del mundo y de la temporalidad que lo despliega –de la relación entre *voluntad y tiempo*–. En ausencia de una “verdad” acerca del mundo, dado su carácter interpretativo, lo que queda es apelar a la más alta posibilidad de lo humano que producen ciertas interpretaciones, ciertos “arrojamientos” comprensivos, históricos, del estar del hombre en el mundo. De ahí que un concepto adecuado (esto es: preferible) de la verdad deba ir acompañado de la aclaración del concepto de tiempo; el concepto nietzscheano de verdad vincula inextricablemente la cosa con el futuro, con *su futuro posible*. Como trasfondo de la reflexión nietzscheana subyace, como ya hemos dicho, su preocupación fundamental por la posibilidad de *lo nuevo*, desde la que aborda, en el plano ontológico, lo sustancial de su crítica de la cultura y de la negatividad que tal crítica pone en juego³⁵².

Así, Nietzsche piensa el ente a partir de su marco temporal; pretende hallar en lo que hay las huellas de lo histórico –qué es la cosa en función de su formación, de la historia que nos cuenta, pero también de aquello truncado, no sido, que sin embargo puede llegar a ser–, no para deducir “leyes” de la historia, sino para examinar la posibilidad de establecer una *decisión* acerca del mundo, en cuanto *proyecto*, por parte de una voluntad libre; de una voluntad capaz de experimentarse a sí misma en estado puro, en determinados éxtasis por los que se experimenta fuera de *su tiempo* (no fuera *del tiempo*), de forma extemporánea, intempestiva, negativa, y por tanto capacitada para juzgar su época y tomar una decisión acerca de su destino; en ello cifra Nietzsche la posibilidad de una cierta “autenticidad” de la existencia, en ser capaz de esa paradoja que es que una naturaleza puramente histórica se experimente de forma ahistórica siquiera por un instante, comprometiendo con ello lo que una época, lo que una cultura entera, ha concebido no sólo como “verdadero” y “bueno”, sino, sobre todo, como “verdad” y “libertad”, para emitir un juicio acerca de éstas, que se han tomado por

³⁵² Así, dice Vermaal: «El culto de lo histórico es el culto de lo fáctico y éste es el poder contra el que hay que afirmar la libertad, que Nietzsche defiende en esta ocasión acudiendo al “deber ser”, no por estar fundado en una instancia universal sino por su poder de enfrentarse al poder de lo real». Cf. VERMAL, J. L.; *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, pág. 42.

eternas en función de una determinada imagen del mundo y del tiempo³⁵³. Para ello es preciso experimentar esa temporalidad en torno a cuya naturaleza se halla la posibilidad de emitir un juicio acerca de la propia época, pues es la base sobre la que se establece el horizonte de comprensión que configura toda época histórica. Concebir el ente a partir de su marco temporal implica, como dice Vermal, «concebir lo que es no a partir de su identidad, sino a partir de su diferencia, y no de una diferencia óptica (pues esto equivaldría nuevamente a partir de la identidad) sino de una diferencia ontológica, de la diferencia que existe entre el ente –en la perspectiva humana– y su existencia como pura diferencia (el devenir)»³⁵⁴.

¿Qué es, entonces, el devenir? ¿Qué significación fundamental adquiere en el pensamiento nietzscheano? Este concepto va asociado al de *justicia*, por el cual la pura temporalidad de la existencia aparece como juez de lo que es y de lo que debe ser. Nietzsche asume el fragmento de Anaximandro como indicación ontológica fundamental, que muestra un orden según el cual lo que hay, las cosas, «se pagan mutuamente pena y retribución por su injusticia según la disposición del tiempo»³⁵⁵. El problema estaría en las formaciones reactivas de la voluntad que se resisten a desaparecer cuando su tiempo cumple. Es decir, cuando la voluntad de poder niega su carácter de *dúnamis* y pretende cristalizar de manera definitiva como *enérgeia*. De ahí la insistencia de Nietzsche en la necesidad de superar (*überwinden*: un superar que es “dar cumplimiento”) todo aquello que ha rebasado sus límites. Ahora bien, según este concepto de justicia, expresado en términos de “plazos” y “caducidad”, ¿quién juzga, o cuál es la vara de medir que somete el tiempo a examen? No es otro que Dioniso: «Todo lo que ahora llamamos cultura, formación, civilización, deberá algún día comparecer ante el infalible juez Dioniso» (GT 19). Así pues, se revela una relación entre Dioniso y la temporalidad que es preciso aclarar. Dioniso, que, frente a lo determinado, finito, individuado (Apolo), se identifica con el *ápeiron* de Anaximandro: «Nunca puede una esencia que ostenta propiedades determinadas, y que en ellas consiste, ser origen y principio de las cosas; lo que en verdad es, concluyó Anaximandro, no puede ostentar propiedades determinadas; de hacerlo, se habría constituido como todas las demás cosas, y debería perecer. Para que el devenir no se detenga, el ser originario [*Urwesen*] tiene que ser indeterminado» (PHG 4). Esto define la comprensión nietzscheana del ser, que a su vez anticipa la heideggeriana. En efecto, en Dioniso (*ápeiron*) encontramos un anticipo del “ser *überhaupt*” de Heidegger, frente al “ser del ente”, es decir, la forma, lo limitado, Apolo, *pèras*. La nada –en este sentido de lo absolutamente indeterminado, incausado, no individuado– se muestra como la forma en que se experimenta el ser; fundamento de lo ente, pero fundamento que no es causa primera, sino juego, devenir y ausencia³⁵⁶.

³⁵³ «Si el conocimiento es la engañifa de la representación de la representación, si la certidumbre hace el juego de la opinión, si la creencia sirve de coartada a la moral, si nada es verdadero, todo está permitido; pero si todo está permitido, *es bajo el ángulo del querer* como son captados los contenidos *cuya ausencia de dirección temporal deja indeterminado el concepto y permite anticipar la intuición en la decisión del porvenir*». Cf. DELHOMME, J.; *Nietzsche, o El viajero y su sombra*, pág. 95.

³⁵⁴ Cf. VERMAL, J. L.; op. cit., pág. 75.

³⁵⁵ Según la traducción de Kirk y Raven del texto citado por Simplicio en *Física*, 24, 13 (y recogido en DK 12 A 9).

³⁵⁶ Es una forma de referirse al ser que, como decía Heidegger, puede, e incluso debe, tomar otros nombres que expresen mejor la experiencia que se hace de él: «la discusión del ser en cuanto ser habla aún un lenguaje insuficiente, en la medida en que el ser mismo continuamente nombrado es dicho con el nombre que siempre de nuevo aleja el decir del ser en cuanto tal. Al advertir esto se expresa la presunción de que el ser –pensado en cuanto tal– podría no llamarse más “ser”. El ser es, en cuanto tal, algo diferente de sí mismo, tan decididamente diferente que ni siquiera “es”». Cf. HEIDEGGER, M.; “La determinación del nihilismo según la historia del ser”, en *Nietzsche*, vol. II, pág. 288.

Tomando como hilo conductor lo dionisiaco nos adentramos en el corazón de la ontología nietzscheana, que Fink denomina «ontología negativa de la cosa»³⁵⁷. El resurgir de la experiencia de lo dionisiaco que Nietzsche describe sólo puede alcanzarse llegado un cierto momento de la historia de la metafísica, en la época del nihilismo consumado, cuando todas las sustituciones o velos apolíneos de esa nada, todas las formas de trascendencia, se muestran al fin sin valor, ineficaces. La muerte de Dios permite atisbar el abismo sobre el que sostenían todas las proyecciones metafísicas, todos los “soles”, todos los fundamentos últimos. El trabajo de la propia voluntad de verdad –que no es más, al fin y al cabo, que una modulación de la voluntad de poder–, a través de su forma científico-técnica predominante en la actualidad, termina en su búsqueda de explicaciones últimas de los fenómenos por socavar la propia lógica que la impulsaba, como vimos en el texto ya citado de *GT* 17; acaba con toda pretensión de fundamentación última, con ese orden que instituía Dios, al verse incapaz de alcanzarla con sus propios medios racionales. De esta forma, acaba también con la seguridad que ese orden garantizaba al hombre. En el rechazo de todo intento de hacerse con la naturaleza última del mundo para su dominio, anuncia Nietzsche la superación de la metafísica. La voluntad de verdad se reconoce finalmente a sí misma, en efecto, como voluntad de poder³⁵⁸. El “entreperíodo” del nihilismo se traduce, en términos ontológicos, en la necesidad de llevar a término una tarea: la abolición de la diferencia *teológica* que permita, al fin, comprender en cuanto tal la diferencia *ontológica*³⁵⁹. Abolida la diferencia teológica, la diferencia entre fundamento y fundado, diferencia que permanece dentro del ámbito de lo óntico, causal, y que por tanto vela el del provenir esencial de la libertad y la historicidad, se despeja el horizonte para pensar el ser en cuanto tal; la diferencia entre “lo que verdaderamente hay” y “lo aparente” se transforma en la diferencia entre lo que es y lo que puede llegar a ser, entre lo que hay y *lo posible*. El hombre puede al fin darse cuenta de que lo apolíneo no se sostiene sobre sí mismo, de que en el mundo como juego no cabe fundamento alguno de la totalidad. El ser deja de entenderse como causa (orden), y puede reconocerse al fin como posibilidad (libertad). En ello consiste ante todo el reconocimiento de la diferencia ontológica. En este nuevo horizonte la nada sobre la que se sostiene la apariencia se hace patente; no es la apariencia la que va ligada a la nada, como en la metafísica, sino que es el propio ser el que tiene el carácter de la nihilidad. Ahora bien, esta nihilidad tiene una naturaleza “positiva”. Y lo que, de hecho, debe hacer el filósofo, es pensar la positividad de la nada, y no meramente rechazarla o dejarla en segundo plano.

En relación a esto es preciso entender que, puesto que lo dionisiaco no es un sustrato tras lo apolíneo, puesto que no es la “cosa en sí”, en el sentido de una “verdad última”, es decir, puesto que no constituye “otra cosa” que lo apolíneo, en realidad constituye *otro aspecto* de éste. Pues no es que lo dionisiaco sea “sólo una nada”, o que

³⁵⁷ Cf. FINK, E.; *La filosofía de Nietzsche*, pág. 196.

³⁵⁸ Así es como la voluntad de poder abre el camino, de una forma mucho más elaborada de lo que fuera en un comienzo –deudora de la metafísica schopenhauariana–, a la experiencia dionisiaca. Como ya hemos adelantado, la voluntad de poder es a un tiempo apolínea y dionisiaca; constituye una forma de entender la mutua referencia de ambos ámbitos. Y el no reconocer ese doble papel de la voluntad de poder es lo que conduce a numerosas aporías acerca de la relación entre libertad y necesidad. De ahí que Nietzsche diga que la voluntad de poder constituye el «ensayo de una nueva interpretación de todo *acaecer*», para la cual aún no hay un lenguaje adecuado (*Nachlass* 1884-1885, *KSA* 11, 40 [50]).

³⁵⁹ «El hombre debe adquirir su verdadera esencia, debe convertirse de manera explícita y voluntaria en el “asesino de Dios”, es decir, en el aniquilador del más allá moral y metafísico; tiene que eliminar la diferencia –entendida teológicamente– entre la esencia y el fenómeno, entre el ser y la apariencia». Cf. FINK, E.; *La filosofía de Nietzsche*, pág. 187.

“no sea nada”. Lo que ocurre es que la nada es un modo en que el ser se da, permitiendo así, además, que acontezca la libertad³⁶⁰; de ahí aquella afirmación ya citada de Heidegger en “De la esencia del fundamento”, según la cual la nada es «el no de lo ente y, de este modo, el ser experimentado a partir de lo ente». En efecto, lo dionisiaco es algo, o al menos se expresa de cierto modo en lo que hay. La positividad de lo dionisiaco, eso sí, no podrá ser nunca experimentada desde el pensamiento metafísico, sujeto a la representación. Pues lo dionisiaco es algo, por su propia naturaleza, que no puede ser representado, esto es, individuado y determinado mediante conceptos. En suma, *lo dionisiaco no es otra cosa que la propia posibilidad de lo apolíneo*. Tras el juego de configuraciones –de interpretaciones– de la voluntad de poder, que constituyen el mundo, yace lo dionisiaco como algo informe, eterno, siempre igual a sí mismo, como potencia, posibilidad pura que *se da* a sí misma, en forma de espacio y tiempo, de libertad y de historia. El juego del mundo remite en última instancia a esta potencia generatriz en que consiste, en el más amplio sentido, la vida. Para que la voluntad de poder se ejerza de forma activa, como potencia, como *dúnamis*, debe corresponder a lo dionisiaco, solamente desde lo cual lo apolíneo se revela como juego, y no como esencia alguna desconectada del tiempo.

De este modo la voluntad quiere, así pues, ir más allá de todas sus producciones, superar toda limitación, tenerse a sí misma en su plenitud, como acto creador. Tras todo acontecer (*Geschehen*) de lo apolíneo está aquello que no lo causa, pero lo permite, el devenir (*Werden*) que le concede posibilidad. Este devenir es el tránsito de lo dionisiaco a lo apolíneo, y viceversa. Es el nacer y el perecer que está tras el juego de la existencia. *La posibilidad de la posibilidad* es lo que Nietzsche llama en rigor “vida”. Al hablar de “vida” Nietzsche apela a la *phúsis* griega, como señala Löwith³⁶¹, en cuanto ámbito inmanente del ser anterior a todo modelo teológico-trascendente. Y hay que recordar que la *phúsis* es un “llegar a ser”, es ante todo movimiento³⁶². El movimiento, el devenir, ha de entenderse no sólo como cambio local (*kínesis*), sino como el propio nacer (*gígnomai*), por lo que se caracterizará ante todo como devenir (*Werden*), frente al ser como permanencia (*Sein*). Esta “verdad originaria”, como la llama Granier, es el nacer y el perecer que caracteriza al mundo y que permite su juego artístico de formas. Sólo cuando ese tránsito es olvidado en favor de la permanencia de lo apolíneo, se trastoca en un ser entendido como la consistencia misma de lo presente, como lo que sumamente es. Se olvida el “venir” como posibilidad esencial, y con ello la proveniencia de lo nuevo, de la temporalidad misma. Y con ella la justicia, la caducidad del tiempo asignada a todo lo que es, incluidas las formas históricas de comprensión del ser. Por eso, la voluntad de poder no-reactiva quiere siempre *recordar* el devenir; restablecer la justicia: «*Imprimir el carácter del ser al devenir –ésta es la suprema voluntad de poder*» (*Nachlass* 1885-1887, KSA 12, 7 [54]). El devenir mismo es la voluntad de poder, que proyecta un mundo, de forma no causal ni teleológica: «Devenir como inventar, querer, negarse a sí mismo [*Selbstverneinen*], superarse a sí mismo:

³⁶⁰ «Sin el originario carácter manifiesto de la nada no habría ningún ser-sí-mismo ni libertad alguna. Con esto tenemos ya la respuesta a la pregunta por la nada. La nada no es ni un objeto ni en absoluto un ente. La nada no aparece por sí misma ni tampoco junto a lo ente al que prácticamente se adhiere. La nada es lo que hace posible el carácter manifiesto de lo ente como tal para el *Dasein* humano. La nada no es el concepto contrario a lo ente, sino que pertenece originariamente al propio ser. En el ser de lo ente acontece el desistir que es la nada». Cf. HEIDEGGER, M.; “¿Qué es metafísica?”, en *Hitos*, pág. 102.

³⁶¹ «*Am Ende eines ausgelaugten Christentums suchte er nach “neuen Quellen der Zukunft” und er fand sie in der Erinnerung jener alten Welt, wie sie vor dem Christentum war. Der Tod des christlichen Gottes erweckte in ihm ein neues Verständnis der Welt*». Cf. LÖWITH, K.; *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, pág. 124.

³⁶² Cf. ARISTÓTELES; *Física*, II 1.

ningún sujeto, sino un hacer y un poner creadores; ninguna “causa y efecto”» (ídem). En cuanto histórica, la vida (el ser) no es sólo un objeto del conocimiento, sino también de la acción y la creación humanas. La vida es la inagotabilidad de la potencia, de las posibles formas de configuración histórica de lo apolíneo.

Ahora bien, ¿de dónde proviene esa *dúnamis* de la que se nutre el mundo de la apariencia y el juego? Se entrevé tras lo óntico, apolíneo, un horizonte de aparición que ya no puede ser identificado con un sustrato “verdadero” del mundo; más bien aparece una “verdad” que es horizonte, pero un horizonte que rebasa lo cotidiano y nos da indicaciones acerca del carácter terrible y abismal de la realidad. Dioniso no es, pues, “algo”; no es cosa diferente de lo apolíneo, sino el mismo *darse* de éste. Lo que significa la diferencia ontológica, la diferencia entre Apolo y Dioniso, no es que lo dionisiaco sea otra cosa aparte de lo apolíneo, separada de él por la diferencia; es una forma metafórica de expresar que *lo dionisiaco es la diferencia misma* que separa a lo apolíneo... ¿de qué? De sí mismo, pero bajo otros respectos³⁶³. Lo dionisiaco es la posibilidad de lo apolíneo, eso que aún puede llegar a ser –siendo también, por ello, su límite esencial: la muerte que a todo aguarda–. El “ser” de la metafísica sería aquello no tocado por el tiempo, lo inmutable, no cambiante. El ser tal y como lo entiende Nietzsche, por el contrario, es el propio cambio de lo cambiante; es, de hecho, *lo cambiante en su cambio*. Lo dionisiaco es la proveniencia esencial de las posibilidades del cambio de lo que hay, y en este sentido, es la fuente de la temporalidad misma³⁶⁴.

³⁶³ «El litigio, la *diferencia* entre Dioniso y Apolo, entre el impulso y la estructura, no se borra en la historia, pues no está *en* la historia. Es también, en un sentido insólito, una estructura originaria: la apertura de la historia, la historicidad misma. La diferencia no pertenece simplemente ni a la historia ni a la estructura. Si hay que decir, con Schelling, que “todo es Dioniso”, hay que saber también –y eso es escribir– que Dioniso, como la fuerza pura, está trabajado por la diferencia» (cf. DERRIDA, J.; *La escritura y la diferencia*, pág. 44). Cabría precisar que, aunque la propia diferencia acontece como historicidad, dicha diferencia no es otra cosa que Dioniso, que no puede ser, por tanto, uno de los dos miembros “separados” por ella; de lo contrario tendríamos a un Nietzsche metafísico que propondría un dualismo entre Dioniso y Apolo. Sobre la crítica que hace Vattimo a Derrida en este punto, vid. VATTIMO, G.; “Nietzsche y la diferencia”, en *Las aventuras de la diferencia*, págs. 113 ss.

³⁶⁴ Para comprender bien esto hay que seguir la evolución del pensamiento nietzscheano, desde su inicial postura schopenhauariana, hasta su pensamiento maduro del eterno retorno. Lo que se observa casi desde un comienzo es el intento de superar, a través del tiempo y de la historia, el dualismo ontológico que encuentra en la filosofía kantiano-schopenhauariana. Lo dionisiaco, que todavía en *GT* podría parecer, sin más, el correlato de la cosa en sí kantiana (de lo que Schopenhauer llama “voluntad”), y que, por tanto, estaría al margen del cambio y del tiempo (propio de la región fenoménica de lo apolíneo), es en realidad la *potencia* del propio cambio histórico que permitirá superar la anquilosada cultura actual –potencia que aparece velada desde el comienzo de la cultura socrática, dada su equiparación del ser con lo inamovible y ajeno al tiempo–. No se trata de un “trasmundo” (y con ello Nietzsche ya anticipa su crítica a Schopenhauer), sino de la propia posibilidad de que *este mundo*, el único que hay, llegue a ser *otro*. En *UB II* la vida, que es la propia *construcción de lo histórico*, aparece obstaculizada por la comprensión que el hombre tiene de su propia temporalidad. Por ello lo suprahistórico que el impulso apolíneo erige para garantizar la estabilidad de una cultura debe ser mediado con lo ahistórico, correlato de lo dionisiaco en esta obra (no sería, por tanto, equiparable a lo suprahistórico), que aparece como la posibilidad de llegar a ser otra cosa –la *justicia* constituye el equilibrio entre ambos horizontes (y a su vez con el histórico) que posibilita una más alta objetividad, una objetividad productiva, como se puede ver en *UB II* 6–. Si la metafísica, en efecto, caracteriza al ser como lo que no se ve afectado por el tiempo (*óntos ón*), y al ente como lo que sí, como lo mudable (*mè ón*), el pensamiento nietzscheano echa abajo ese dualismo y muestra el ser como la otra cara de lo sensible –no como otra “cosa” aparte de él–, precisamente como su movilidad, como devenir. La voluntad de poder no es, pues, uno de los dos lados de esa diferencia, la “cosa en sí” de lo fenoménico (el *Ur-Eine* de *GT*), pues ya sólo hay un “lado”. De ahí que sea Dioniso y Apolo al tiempo; la diferencia se transforma en la propia temporalidad, en la historicidad que despliega el acaecer. De esta forma, además, se supera la dicotomía entre cosa en sí (=libertad) y fenómeno (=determinismo). El mundo es lo libre, abierto, fluyente, en lo que los distintos centros de poder ejercen su fuerza unos sobre otros, imponiéndose (fuerza activa, “libertad”) o sufriendo imposición (fuerza

Temporalidad que es constitutivamente justicia; Dioniso es *el querer de todas las otras posibilidades*, el constante renunciar al poder establecido para poder seguir jugando la partida en que consiste el mundo. Es, así pues, otro nombre para la voluntad de poder. Pero hemos de pasar ya a examinar la estructura de esa temporalidad que nos servirá para arrojar alguna luz sobre el problema de la libertad.

b) Temporalidad y posibilidad

Entrando ya en la cuestión, insistiremos en que la idea o experiencia del eterno retorno parece tener que ver con la problemática articulación de naturaleza y libertad, a través de una adecuada comprensión del tiempo. La mayoría de las disputas en torno al sentido del retorno se focalizan en la interpretación de los fragmentos póstumos de 1881, en los que Nietzsche oscila entre un sentido práctico («Mi doctrina dice: la tarea es vivir *de tal forma*, que debes *desear* vivir de nuevo –¡lo harás *en cualquier caso!*!», se lee en *Nachlass* 1880-1882, *KSA* 9, 11 [163]) y otro cosmológico de su doctrina («Todo ha retornado: Sirio, y esa araña, y tus pensamientos en esa hora, y este pensamiento tuyo: que todo retorna», *ibíd.*, 11 [206]), que no sabría muy bien cómo casar. Libertad y absoluto determinismo se conjugan en los escritos de este período. Lo cierto es que la capacidad vinculadora de la decisión, en el sentido práctico –la decisión ata el futuro, pero también el pasado–, exige consecuencias cosmológicas; pero, cuando Nietzsche las extrae, precisamente aniquila dicho sentido práctico: *la decisión nunca ha podido ser tomada*, si todo ha retornado siempre eternamente igual. De ahí la continua experimentación que se observa en los póstumos de ese período, en los que parece afirmar una cosa y la contraria a cada momento. Esa experimentación se deja ver también en *La gaya ciencia*, obra que escribe en el mismo período, y en la que la idea tampoco parece estar aún muy bien acabada. En todo caso, parece destacarse su carácter de “imperativo categórico”, sostenido por una hipótesis cosmológica que aparece formulada en sentido *condicional*. «¿Qué pasaría si un día, o una noche, un demonio te siguiera hasta tu más solitaria soledad y te dijera: “Esta vida, tal como la estás viviendo y la has vivido, la deberás vivir una vez más e incontables veces [...]”? Si este pensamiento llega a dominarte, te transformaría y quizá te aplastaría; la pregunta, para todos y para cada cual, “¿quieres tú esto una vez más y aún incontables veces?”, yacería como el peso más grande sobre tus acciones» (*FW* 341). Semejante hipótesis, además, trae consigo el problema no sólo de su justificación, sino de que ni siquiera sería deseable, en este su sentido literal, para Nietzsche, cuya preocupación fundamental, como hemos dicho, es la posibilidad de *lo nuevo*³⁶⁵. Por eso hay que tener también en cuenta que sólo unas páginas antes Nietzsche da unas indicaciones en términos absolutamente contrarios a los de un eterno retorno literalmente comprendido, cuando dice, en un contexto “ético”: «Quien aún juzga “así debiera en este caso obrar todo el

reactiva, “causalidad”). Que lo que hay pueda ejercer su libertad o no, es coyuntural; depende de las configuraciones a las que dé pie el juego del mundo. En el caso del hombre esto se traduce en la apertura de distintos marcos de valoración –formas de ejercerse la voluntad de poder–, de proyección de mundos históricos; y se transforma, así, en el problema de la autocomprensión de la propia posibilidad del hombre, velada siempre por la metafísica y su modo de pensar suprahistórico.

³⁶⁵ Como dice Cacciari, hablando del juego del mundo, de la “tirada de dados” que configura el mundo –y que constituye la necesidad misma–, «el Azar no es mera apariencia destinada a morir, [...] sino eterna renovación de la palabra creadora, eterno retorno de la *palabra viva*, gesto del *pais* heraclíteo. La idea del mundo que aquí se expresa, por lo tanto, es extraña a toda forma astral de determinismo». Cf. CACCIARI, M.; “Concepto y símbolos del eterno retorno”, en *Desde Nietzsche. Tiempo, arte, política*, pág. 122.

mundo”, no ha avanzado aún ni cinco pasos en el conocimiento de sí mismo: de lo contrario sabría que no hay acciones idénticas, ni puede haberlas; que cada acción llevada a cabo lo ha sido de un modo completamente único e irrepetible, y que así ocurrirá con cada acción futura» (*FW* 335). El propio Nietzsche parece creer que se ha precipitado con esta presentación de su idea y, tras su exposición “poética” en el *Zarathustra*, apenas volverá a decir nada acerca del retorno en su obra publicada.

Tal vez las limitaciones de toda interpretación planteada hasta ahora tengan su fundamento en la opción de uno solo de ambos sentidos, en esta aparente contraposición radical entre el práctico y el cosmológico; si bien, como vemos, la ambigüedad del propio texto de Nietzsche lleva a ello. La clave para comprender el eterno retorno está en algo de lo que Nietzsche no se apercibe en un primer momento, sino más tarde, tras al menos dos años en los que madura la idea. Las primeras conclusiones firmes datan de los póstumos de 1883, de los que resultará la tercera parte del *Zarathustra* (1884), en la que se encuentra la comunicación principal del pensamiento. Lo cierto es que el aspecto práctico del retorno parece, en efecto, ser su sentido último; pero no debemos desvincularlo de su aspecto ontológico, ni reducirlo a una simple forma de “imperativo moral” –aunque esto sin duda esté en él–, si queremos hacernos con su significación más profunda. Lo que Nietzsche intenta pensar es un principio práctico, ciertamente, pero también un mundo tal que éste tenga cabida en él. En dichos fragmentos, y en otros posteriores, dice cosas como ésta: «1. El pensamiento: sus premisas deberían ser verdaderas si es verdadero lo que de él se sigue; 2. En cuanto el peso *más pesado*: su efecto medidor del valor, en caso de no estar preparado, esto es, en caso de que no sean transvalorados todos los valores; 3. Medios para *soportarlo*: la transvaloración de todos los valores; no más placer en la certeza, sino en la incertidumbre; no más “causa y efecto”, sino lo continuamente creador; no más voluntad de conservación, sino de poder, etc.; no más el humilde giro “todo es *solamente subjetivo*”, sino “¡es también *nuestra* tarea!”; ¡seamos orgullosos para ello!» (*Nachlass* 1884-1885, *KSA* 11, 26 [284]).

Kaufmann está en lo cierto cuando afirma que el problema central del retorno no está en una supuesta incompatibilidad entre la necesidad que comporta la idea del retorno y la libertad del hombre, sino más bien en la pretensión de Nietzsche de fundamentarlo en términos físicos³⁶⁶. Lo cierto es que los conocimientos de Nietzsche en la materia eran escasos –extraídos todos ellos de la lectura *amateur* de manuales de

³⁶⁶ Kaufmann recuerda el rechazo explícito de Nietzsche de la concepción pitagórico-heraclítica del mundo que aparece comentada en sus escritos tempranos. Por ello, frente a Löwith, niega que Nietzsche pretenda regresar al círculo mítico de los presocráticos; Nietzsche es, a lo largo de toda su trayectoria, un pensador eminentemente histórico, con lo que esta “borradura del tiempo” no le puede ser atribuida. Lo que sí pretende con el eterno retorno es negar el progreso, la escatología final que promete el cristianismo. La clave para comprender que no hay contradicción entre esta idea y la del superhombre (el hombre venidero) es ésta, según Kaufmann: el superhombre, en cuanto organizador de la totalidad de lo real, queda unido a ese todo de forma constitutiva; en su dominio incondicionado halla una sensación de placer, al gozar de su poder. La cadena de la determinación no va del *kósmos* al hombre, sino al revés. El superhombre hace depender el mundo de sí; pero entonces, el eterno retorno se revela como *algo que debe ser realizado*. Ahora bien, el problema no estaría así en la relación entre el retorno y el superhombre, sino más bien entre este eterno retorno por realizar –el afianzamiento técnico de la voluntad humana– y el eterno retorno entendido como proceso cosmológico independiente del hombre. El error de Nietzsche estaría en intentar demostrar que el pensamiento del retorno, entendido en el primer sentido, es posible en el universo trazado por la física moderna, pues las hipótesis que así elabora, y que llevan al segundo sentido del pensamiento, desbaratarían su intento inicial: en ese mundo ya no podría haber placer en retornar (cf. KAUFMANN, W.; *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, esp. III, 11). Al margen de que compartamos o no la interpretación de Kaufmann, creemos que plantea correctamente el problema al que conduce su comprensión “teórica” (por la que él cree que Nietzsche, en ocasiones, se deja llevar, al intentar justificar la “práctica”).

la época—, y que, en todo caso, la fundamentación de una tesis ontológica en términos científico-empíricos nunca ha llevado, por lo general, a buen puerto. Llama la atención, por cierto, que Nietzsche, que siempre rechazó que la ciencia tuviera algo que decir acerca del carácter fundamental de la existencia, y que insiste en que “todo es interpretación”, quiera basar en premisas científicas el que insiste que es su pensamiento fundamental. Pero tal vez la pretensión de Nietzsche no sea demostrar en términos físicos su *Hauptgedanke*, sino, al menos, mostrar su posibilidad, su no contradicción, en una época (como sigue siéndolo) en que “racionalidad” es sinónimo de racionalidad científico-técnica³⁶⁷. Es decir, que en un momento dado —y, recordémoslo, en fragmentos que nunca llega a publicar—, Nietzsche juega con su idea, en los términos de la “*Weltanschauung*” establecida, de cara a una elaboración sistemática que lo hiciera comunicable, pero que posteriormente rechazó³⁶⁸. Este planteamiento, además, llevaría a Nietzsche a aporías de las que evidentemente tuvo que darse cuenta. Por tanto, no parece muy recomendable hacer una lectura *literal* del eterno retorno, es decir, una según la cual toda cosa y acontecimiento vayan a volver a ocurrir infinitas veces, todas ellas de la misma forma, dado que la posibilidad de combinaciones de los elementos presentes en un tiempo infinito y en un espacio finito son limitadas.

Hay que pensar que lo que el eterno retorno quiere decir es otra cosa. Más allá de su exposición “abstracta”, o tal vez mejor, “exotérica”, su sentido último parece reclamar un planteamiento ontológico en el que los mencionados elementos (mundo, tiempo, libertad) aparezcan en su conjunto bajo otra luz. El eterno retorno no sería un principio de alcance óptico, sino ontológico; esto es: no mienta una reiteración *ad infinitum* de cosas o estados de cosas, sino de las *condiciones* del darse de esas cosas³⁶⁹. Se trata del eterno retorno de las condiciones de aparición de lo ente y de decisión del hombre. El eterno retorno del *devenir*; del devenir como *juego*. Como subraya Fink, este pensamiento pretende replantear la concepción cotidiana del tiempo³⁷⁰, la cual, como hemos visto, corresponde a una voluntad de poder reactiva que proyecta un mundo en términos de necesidad, dada su impotencia para transformarlo. Una y otra vez las formaciones reactivas de la voluntad de poder tratan de desalojar de él la *dúnamis*, el carácter *libre* del mundo, para interpretarlo como *enérgeia*, como lo dado, invariable, sujeto a necesidad. La metafísica, el pensamiento que convierte condiciones históricas en lógico-ontológicas, da forma a cada época según la figura del carácter necesario, fundamentado, que elabore del mundo. Por ello, *la libertad es algo que en cada época*

³⁶⁷ Sobre esto se puede consultar el curioso estudio de Schlechta y Anders acerca de la procedencia de la idea del eterno retorno a partir de teorías físicas de la época. Se reconstruye allí la comprensión nietzscheana del tiempo como dimensión fundamental de la experiencia (previa, incluso, al espacio), a través de la concepción de unos *Zeitpunkte* o *Zeitmomente* (sin contacto entre sí, puro cambio) que parece esbozar la idea posterior del instante —que tendría como otro referente fundamental, por supuesto, la concepción clásica del *kairós*—. Cf. SCHLECHTA, K. und ANDERS, A.; *Friedrich Nietzsche: Von den verborgenen Anfängen seines Philosophierens*, “*Die Zeitatomlehre*”. Los textos a los que Schlechta y Anders hacen referencia (según la edición que el primero hizo de la obra de Nietzsche, “UI5”) se corresponden con *KSA* 7, 26 [11] ss.

³⁶⁸ Señalemos que, según los últimos planes para la elaboración de *La voluntad de poder*, la única parte que llegó a redactar es precisamente *El Anticristo*, donde el eterno retorno ni siquiera es mencionado.

³⁶⁹ Si bien es cierto que habrá aún algún resurgir de los problemas cosmológicos de la doctrina (por ejemplo en *Nachlass* 1884-1885, *KSA* 11, 36 [15], que algunos autores consideran prueba fundamental del carácter literal del eterno retorno), resultantes sobre todo de la preocupación de Nietzsche por los avances de la termodinámica y su composibilidad con la idea del retorno; Nietzsche confunde en ocasiones el nivel físico-empírico con el ontológico, anfibología de la que resultan todos estos problemas.

³⁷⁰ «En cuanto se halla prisionera del saber ordinario acerca del espacio y el tiempo, el alma está en cada caso en una situación determinada, está fija en el yo, está localizada en medio de las cosas, y ella misma es una especie de cosa, tiene su lugar en el cuerpo». Cf. FINK, E.; *La filosofía de Nietzsche*, pág. 124.

hay que recuperar, una y otra vez: la libertad entendida como “fundamento” histórico del mundo, únicamente a partir de la cual puede tener lugar la libertad entendida como “libre arbitrio”, como algo particular. Se trata de una posibilidad, en cuanto carácter del mundo, que puede ser desplegada o no. De ahí el carácter “selectivo” de la doctrina: se trata de un ámbito del pensar que hay que ganar para que *pueda ser producido históricamente*. Nietzsche pretende reordenar las relaciones habidas entre metafísica e historia, entre la sistematización de un mundo dado y la creación de un mundo por producir a través del pensamiento-praxis del retorno. La trascendencia que supone lo dionisiaco respecto de lo apolíneo permite *conocer* la libertad, en la que en última instancia consiste el mundo, en la misma medida en que la libertad *fundamenta* la trascendencia. Es importante destacar ese “en la misma medida”: pues *sólo conociendo la libertad puede ésta ejercerse*. La libertad no es un punto de partida, sino una *tarea* a realizar por el hombre, para llevarse no sólo a sí mismo, sino también al mundo, a sus más altas posibilidades. El “pensamiento más abismal” consiste en realizar la experiencia de lo dionisiaco que es apertura del mundo y de su carácter libre. Pero esta experiencia sólo puede hacerse como experiencia de la temporalidad, por lo que se accede a ella a través de la historicidad.

El objeto del pensamiento nietzscheano no es el “ente en cuanto ente”, lo dado, como en el caso de la metafísica; tampoco debe deducirse de su pensamiento genealógico que su objeto sea la historia en sí, es decir, los acontecimientos (*Ereignissen*) que la componen; sino que su objeto es la posibilidad, lo que puede acontecer (*geschehen*) en la historia. O mejor aún: la fuente misma de la historicidad (ella misma no histórica) como condición de posibilidad de ese advenimiento, así como las indicaciones para la apertura del espacio-tiempo del juego histórico. Con el eterno retorno, lo que Nietzsche piensa es la apertura del *espacio de posibilidad de lo nuevo*. Recordemos cómo en la segunda *Intempestiva*, texto que hay que tener en mente incluso cuando se aborda esta temática del eterno retorno, la principal preocupación es el “final de la historia”, es decir, que el hombre contemporáneo –el “último hombre”, el epígono– no sea ya capaz de producir más historia, de mantener abierto el espacio de lo histórico. Precisamente por no vivir atento a su presente, sino a su pasado. Por no hacer historia, sino sólo *conocerla*. El problema de lo histórico que se juega con el eterno retorno, como dilucidación de la consistencia de la temporalidad, es en cierto modo el problema del *sentido* que cabe dar a la existencia, sentido que ha sido siempre situado por el pensamiento teológico-metafísico fuera de ella.

Desde ese “afuera” de la existencia se pretendía contemplar el mundo como *totalidad* para emitir un juicio sobre ella –favorable o desfavorable, justificador o pesimista–. Pero lo que Nietzsche trata de demostrar con el eterno retorno, si lo entendemos bien, es precisamente la imposibilidad de salir del entramado del mundo-tiempo para valorarlo como un todo. Pues no puede haber juicios acerca de la totalidad de lo ente, lo cual implicaría poder concebir el mundo como objeto y contemplar el tiempo desde su “exterior”: el punto de vista divino. *La metafísica piensa la totalidad del ente como totalidad del tiempo* para realizar su balance (positivo o negativo) de la realidad. Y al hacerlo, además, ontifica el tiempo, lo piensa con los caracteres de aquello de lo que el propio tiempo es condición de posibilidad. Es eliminando su esencial temporalidad como el mundo resulta calculable en su conjunto, como lo es para Dios, quien contempla todo momento “a la vez”³⁷¹. Pero esto constituye el error

³⁷¹ La muerte de Dios es necesaria para que pueda ocurrir *lo nuevo*, como dice Stambaugh. La fijación de nuevos valores, operación fundamental de la voluntad de poder por la que acontece una nueva época histórica, tiene como condición esencial que no exista un orden previo e invariable del mundo. «*A total consciousness, similar to the world of Being, makes existence superfluous by robbing it of its originality.*»

fundamental de la metafísica; el tiempo, por el contrario, desborda semejante proyección, incorpora lo nuevo, rehace el propio *lógos* que pretende emitir el juicio. *No hay eternidad en la que situarse para decidir acerca del todo*. De ahí que Nietzsche diga que «el valor total del mundo es invalorable» (*Nachlass* 1887-1889, KSA 13, 11 [72]). Se opone así al carácter de teodicea que, en el fondo, tiene toda metafísica. Esa valoración de la totalidad es imposible por el propio carácter perspectivista, finito, de la vida; y dado que para Nietzsche los valores son horizontes de inteligibilidad de las cosas, esto supone que ni siquiera cabe hablar con sentido de una totalidad. Por ello «el devenir debe aparecer justificado en cada instante [...]; no se puede justificar de ninguna manera lo presente a causa de lo futuro ni lo pasado por causa de lo presente» (ídem). Todo juicio acerca de la existencia puede hacerse sólo desde su interior, desde un determinado arrojamiento comprensivo. Cada instante es un momento de libertad, de posibilidad, que guarda autonomía respecto de los demás. El discurso suprahistórico acerca del sentido y el valor del mundo es, por tanto, la ilusión que resulta de intentar prescindir del carácter temporal, histórico, del *lógos* mismo.

El discurso acerca de la totalidad, entendida como totalidad de lo pasado y lo futuro, supone que lo nuevo no puede llegar a ser, sino que todo es y sólo resta *conocerlo*; el tiempo sería la simple constatación de lo que, desde el punto de vista divino, ya *ha sido*³⁷². Y por tanto, la voluntad no puede crear lo nuevo, sino, en todo caso, reproducirlo. Sin embargo, sólo en el acto creador se manifiesta la voluntad como libertad. «Pero ahora aprended esto: la voluntad misma está aún prisionera. Querer libera, pero, ¿cómo se llama lo que encadena aún al libertador? “Fue”: así se llama el rechinar de dientes y la pena más solitaria de la voluntad. Impotente contra todo lo que hecho está, la voluntad es un malvado espectador de todo lo pasado» (*Z*, “*Von der Erlösung*”). No comprender la relación entre la voluntad de poder y el tiempo es lo que conduce al “espíritu de venganza”, con el que Nietzsche caracteriza a la metafísica. Ahora bien, un texto –bastante poético, por otro lado– como éste no debe tomarse, insistimos, en sentido literal, sino en el que venimos viendo³⁷³. Recordemos lo que le

Everything that could possibly happen in existence –past, present, and future– is already present in a total consciousness. Thus, whatever takes place in existence is a trivial repetition of what is already known». Cf. STAMBAUGH, J.; Nietzsche's Thought of Eternal Return, pág. 92.

³⁷² «Todo estado presente de una substancia simple es naturalmente una consecuencia de su estado anterior, de tal suerte que *el presente está preñado del porvenir*» (cf. LEIBNIZ, G. W.; *Monadología*, § 22; el subrayado es nuestro). Y en otro lugar dice Leibniz que «*la noción individual de cada persona encierra de una vez para todas lo que le ocurrirá siempre*» (cf. *Discurso de metafísica*, § 13), lo cual amenaza con la supresión de la libertad humana, problema que Leibniz soluciona con la distinción entre verdades “necesarias” y “ciertas”. Según esta distinción, las decisiones de la persona monádica están tomadas, todas ellas, de forma absolutamente libre, *desde su creación*; están presentes en el entendimiento divino, que armoniza el mundo en consecuencia. Dios *sabe* que ocurrirán, aunque no fueran *necesarias*, pues podrían haber sido otras. Algunos creen encontrar en Nietzsche un nuevo planteamiento de esta idea. Pero si nuestra lectura es cierta, se trata de todo lo contrario; para empezar, porque con el retorno se opone a cualquier comienzo del tiempo. En cualquier caso, hay que decir que semejante calculabilidad del futuro no es exclusiva de posiciones racionalistas. La encontramos de nuevo, en cierto modo, en el positivismo decimonónico que Nietzsche combate, y su pretensión de que, conocido el estado actual de una cosa y la suma de condiciones que actúan sobre ella, se podría predecir todo estado futuro suyo.

³⁷³ Es decir, que no debe entenderse en el sentido de poder cambiar *lo que ya ha ocurrido*. Que el eterno retorno no deba tomarse en sentido *literal* no quiere decir, tampoco, que carezca en la obra de Nietzsche de un sentido *real*. Así parece entender el asunto Kaulbach, cuando afirma que el retorno no es una doctrina cosmológica –cosa con la que estamos de acuerdo–, que no se trata de la recuperación de la doctrina clásica; por ello, precisamente, Zarathustra es el “primer maestro” del eterno retorno. Ahora bien, de esto concluye Kaulbach que la importancia del retorno está exclusivamente en el efecto que éste produzca a través de la educación del nuevo hombre, que deberá no sólo quererlo, sino también *creérselo* (cf. KAULBACH, F.; *Sprachen der ewigen Wiederkunft*, pág. 43). Es decir, que se trataría de un mito a

dice el jorobado a Zaratustra: «¿Pero por qué habla Zaratustra de otro modo a sus discípulos que a sí mismo?» (ídem). Se trata de reconocer el tiempo como el constante surgir de lo nuevo. El eterno retorno es la respuesta de Nietzsche a este problema, lo cual contradice la interpretación heideggeriana del eterno retorno como “totalidad de lo ente” emplazada para su dominio. Al no poder haber una valoración del todo, éste no puede tener cabida en el pensamiento nietzscheano, como se ha dicho: la valoración es el horizonte hermenéutico de todo posible preguntar. Además, no puede haber un *todo* de un mundo caracterizado, frente al *conatus* spinozista, como un “ir a más”, rasgo fundamental de la voluntad de poder. La existencia humana, ligada a la tierra, será entonces finita y estará atada a la incertidumbre, no pudiendo fijarse un horizonte absoluto: lo cual caracteriza el pensamiento nietzscheano como un pensamiento radical de la inmanencia.

Ahora bien, aunque esto sea así, ¿por qué “eterno retorno”? ¿No se podría llegar adonde Nietzsche quiere a partir de una concepción lineal del tiempo, siempre que éste fuera infinito (es decir, en un tiempo newtoniano)? ¿En un tiempo lineal pero ilimitado, sin *télos*? Nietzsche contestaría que no, creemos, por las razones que veremos a continuación. En un tiempo lineal, infinito o no, como el de la física newtoniana, Nietzsche sigue encontrando ataduras que le impiden pensar su objeto: la irrupción del tiempo mismo como *posibilidad pura*. En esa cadena, cada punto guarda con el anterior una dependencia tal que le impide ser condición de posibilidad de algo nuevo, apertura del espacio de la posibilidad. En esa cadena todo es perpetuación de lo mismo, o en todo caso renovación. Por ello esta comprensión cotidiana del tiempo, pensada desde el carácter reactivo de la voluntad de poder y, por tanto, perteneciente al horizonte pragmático-antropológico de la verdad, le resulta insuficiente para lo que él quiere pensar. Esta comprensión del tiempo, en efecto, depende de consideraciones pragmáticas (tanto en relación a los cuerpos físicos como al propio yo), que nos permiten establecer entre los objetos conexiones de causa-efecto para garantizar su predecibilidad. Este tiempo “físico” aparece como hilo conductor de la necesidad que Nietzsche ha negado al mundo, de ese “así fue” que ata todas las cosas³⁷⁴; para él el tiempo es, precisamente, la posibilidad de que el mundo sea libre juego, un llegar a ser en el que nada está decidido de antemano, y en el que las relaciones causales son sólo efectos inducidos a partir de la regularidad de los fenómenos –punto en el cual, por tanto, Nietzsche sí se acercaría al empirismo de Hume–.

Para que ello sea así, el tiempo ha de ser pensado a partir del *instante*. Digamos, antes de seguir, que Nietzsche no parte de cero en su explicación de la temporalidad, tal

inculcar a los jóvenes para hacerles obrar en consecuencia... lo cual parece una banalización del “pensamiento supremo” de Nietzsche.

³⁷⁴ Schopenhauer, que en cierto modo reduce todo el aparato trascendental kantiano al principio de razón (y que confunde constantemente lo “a priori” con una relación de tipo causal, en la que la “causa” es la cosa en sí, a la que por tanto otorga un papel que nada tiene que ver con el *concepto negativo* que supone en el pensamiento kantiano), afirma que el tiempo «no es más que esa configuración del principio de razón, y carece de cualquier otra propiedad. La sucesión es la forma del principio de razón en el tiempo» (cf. SCHOPENHAUER, A.; *El mundo como voluntad y representación*, § 4). Es decir, que el tiempo es la forma de la causalidad según el modo de la sucesión. Sólo un poco más atrás decía que dentro del tiempo «cada momento es sólo en tanto que ha eliminado al que le precede, a su padre, para ser él mismo a su vez eliminado con la misma rapidez; pasado y futuro son (prescindiendo de las consecuencias de su contenido) tan nulos como cualquier sueño» (ibíd., § 3). Siendo así, lo mismo da decir que “es”, “ha sido”, o “será”. Hay que tener en cuenta que es de este horizonte schopenhaueriano, ante todo, del que Nietzsche pretende liberarse a lo largo de su obra. Y así, Nietzsche se vuelve hacia Kant en su emancipación de Schopenhauer, sin saberlo; lo dionisiaco no es tampoco *causa* alguna de lo apolíneo, sino más bien su propia posibilidad.

vez por carecer de un lenguaje adecuado para ello. Por eso debe, para ser entendido, plantearla desde la concepción cotidiana del tiempo, en la cual introduce elementos que ayuden a comprender su experiencia³⁷⁵. De ahí la expresión poética del *Zaratustra*, pues intenta plasmar en conceptos lo que él ha tenido como experiencia. Pero ello puede también introducir equívocos. Este peligro se muestra en la mala comprensión del pensamiento del retorno por parte de los animales de *Zaratustra* (Z, “*Der Genesende*”, 2), según la cual todo se repite tal cual ha sido, exactamente igual, lo que lleva a la cancelación de la historia y a la total indiferencia hacia el hombre; lo cual produce el mayor *asco* (*Ekel*) a *Zaratustra*. Ésa es la interpretación de la que él mismo se ha tenido que desprender a lo largo de su convalecencia³⁷⁶.

El instante constituye un éxtasis temporal³⁷⁷ a través del cual puede irrumpir en la diacronía del tiempo físico-cotidiano lo ahistórico, lo ácrono, una potencia de otro orden que el de lo óntico –lo que estaría sometido al principio de individuación y de causalidad–, para abrir en éste el plexo que permite conectar con sentido (con *otro* sentido) presente, pasado y futuro³⁷⁸. El instante es el momento de la posibilidad, no un mero punto-tiempo encadenado a otros. La posibilidad que se introduce por él en el mundo no es la mera posibilidad lógica (contingencia), sino una histórica (*kairós*). En el instante irrumpe lo dionisiaco en lo apolíneo *bajo la forma de lo ahistórico*. Lo dionisiaco, es decir, no-apolíneo, no sometido a individuación ni causalidad, es el ámbito de la suprema posibilidad del que se nutre el mundo efectivo; es un nombre para la *phúsis*, en cuanto “llegar a ser” (el *werden* nietzscheano). Es cierto lo que dice Löwith: Nietzsche pretende reintroducir la *phúsis* griega en la temporalidad lineal-escolástica del cristianismo; pero no como cree Löwith, como eterno retorno en el sentido literal, sino como esta posibilidad de irrupción –la “fuente” de la que todo mana, tanto la naturaleza (en sentido empírico, “biológico”) como la historicidad misma– que, de hecho, es más que una mera posibilidad, pues *acontece* en cada instante³⁷⁹. El

³⁷⁵ «El mismo Nietzsche es víctima una y otra vez del modo de pensar del enano. Expresa el eterno retorno de lo mismo con metáforas tomadas de la *sucesión temporal*, con la imagen del anillo. Pero tal vez no sea posible en absoluto hacer otra cosa, pues nosotros no tenemos por ahora ningún concepto ni ninguna representación que *pertenezcan al tiempo mismo*. Todos nuestros conceptos temporales tienen una orientación *intramundana* [...]». Cf. FINK, E.; *La filosofía de Nietzsche*, pág. 104.

³⁷⁶ «¿Qué ha sucedido cuando *Zaratustra* está convaleciente? ¿Simplemente se ha impuesto soportar lo que hasta hace un instante no soportaba? Acepta el eterno Retorno, capta su alegría. ¿Se trata solamente de un cambio psicológico? Evidentemente no. Se trata de un cambio en la comprensión y la significación del eterno Retorno mismo. *Zaratustra* reconoce que, estando enfermo, no había comprendido en absoluto el eterno Retorno. Que éste no es un ciclo, que no es retorno de lo Mismo, ni retorno a lo mismo» (cf. DELEUZE, G.; *Nietzsche*, pág. 50). En relación a los animales de *Zaratustra*, añade Deleuze que expresan el eterno retorno, pero «lo expresan de manera animal, como una certidumbre inmediata o una evidencia natural» (ibíd., pág. 53).

³⁷⁷ En sentido literal: un *ékstasis*, un “salirse de” que lleva consigo una *epoché*, una suspensión de lo dado; pero no sólo éxtasis místico (“experiencia”), sino filosófico (“pensamiento”); y no meramente contemplativo, sino práctico. *Zaratustra-Nietzsche* trata de comunicar las implicaciones históricas de su experiencia.

³⁷⁸ «Für Nietzsche ist das Un-historische das Ursprüngliche, Grundgebende, das Leben selbst; das Un-historische das noch nicht durch Historie eingeschränkte, drängende Leben selbst mit seinem beschränkten Dunstkreis (das Tier und der gewöhnliche Mensch), seine bildende Kraft, besser das Vor-historische». Cf. HEIDEGGER, M.; *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemässer Betrachtung*, pág. 99.

³⁷⁹ «La propuesta de Nietzsche equivale a una superación del tiempo lineal. El “gran mediodía” al que señala será la abolición del pasado, en cuanto es lo ya decidido, como modelo de la relación con el mundo. Esta visión, como ya lo hemos dicho, no es una comprensión de cómo serían el tiempo y el mundo en sí mismos, una forma verdadera de la que el tiempo fenoménico sería una apariencia, sino que implica una decisión radical acerca del hombre y del mundo. Por lo tanto también implica un futuro, el

instante es ese cruce de caminos que describe Nietzsche (Z, “*Vom Gesicht und Rätsel*”), en el cual se enlazan pasado y futuro, no siendo él mismo un momento más de la serie temporal, sino el surgir de la propia serie; surgir que no viene causado por el momento anterior ni produce el posterior, sino que es el instante de la *decisión*, en el que lo nuevo puede aparecer; es el momento de la *eterna repetición del acto creador y libre*. Sólo que, en cuanto tal, pasa desapercibido en un mundo que es comprendido habitualmente en los términos de la racionalización apolínea, un mundo en el que todo estaría sometido a la causalidad. La “inocencia del devenir” es precisamente esto: una crítica del principio de causalidad en cuanto aplicado al ámbito mismo de proveniencia de la naturaleza y la historia. La crítica de Nietzsche al principio de causalidad, desencaminada en sus desarrollos particulares –sobre todo por el escaso bagaje científico de Nietzsche, y por su tendencia a llevar demasiado lejos el alcance de sus intuiciones iniciales–, se refiere ante todo al *kósmos* completamente fundamentado de la metafísica, que pone por *causa última* del todo a algún ente preeminente (*theós*), al que se atribuye el carácter del ser.

La posibilidad de la libertad se basará según Nietzsche, entonces, en su pertenencia a la esencia más íntima del mundo, al abismo de lo dionisiaco, horizonte que aparece por lo común oculto tras lo inmediato apolíneo, lo determinable –la cosa llama siempre la atención por encima del trasfondo: es manejable, útil, tranquilizadora–. La historia misma se revela como *el fluir de lo dionisiaco a lo apolíneo*. Pero un fluir que no responde al modelo causa-efecto; el tiempo ni es causado ni es causa alguna de nada. El instante inserta al hombre, en cuanto radicalmente libre, en ese mundo. Es el espacio de la irrupción de lo acrónico-dionisiaco (*kairós*) en el tiempo representado del modo convencional (*chrónos*). Pero el hombre debe apropiarse de este espacio-tiempo y comprender su naturaleza y posibilidades –la subversión del orden dado como más alta posibilidad de cada momento: trans-valoración, reapropiación de la voluntad–. La temporalidad misma acaece como libertad, o puede hacerlo, sólo cuando su carácter es correctamente comprendido. En ello radica la dimensión selectiva del retorno, en señalar a los individuos capaces de afrontar el futuro; en separar al superhombre, legislador del porvenir, del “último hombre”, atado a su presente como horizonte irrebalsable (el horizonte de lo convencional y útil)³⁸⁰. Cuando el espacio ontológico del instante (que “se da”), llega a experimentarse como apertura histórica expedita, es decir, comprendida y apropiada, es llamado por Nietzsche el *mediodía*: «Y en este anillo de la existencia humana en general hay siempre una hora en la que, primero en uno, después en varios, después en todos, surge el pensamiento más poderoso, el del eterno retorno de todas las cosas –ésta es la hora del *mediodía* para la humanidad» (*Nachlass* 1880-1882, *KSA* 9, 11 [148]). El eterno retorno se da, ocurre, pero puede ser comprendido o no. De ahí su doble naturaleza como principio ontológico y como “pensamiento abismal”, de la que tal vez proviene la abstracta contraposición entre un sentido cosmológico y otro moral. Si se puede pensar el eterno retorno del modo en que lo hacen los animales de

trabajar y dirigirse hacia un momento en el que se alteraría la visión del tiempo». Cf. VERMAL, J. L.; *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, pág. 204.

³⁸⁰ Así es como la distinción entre “fuertes” y “débiles” adquiere un espesor que va mucho más allá del ejercicio de la violencia. Como señala Vitiello, fuertes y débiles se diferencian por su distinta comprensión del tiempo. El débil está preso del pasado, mientras que el fuerte es libre para un futuro. Cuando el tiempo se impone a la voluntad, el hombre desea *dominar*; cuando la voluntad es la que se impone al tiempo –pero esto en el sentido genuinamente nietzscheano–, el hombre desea *crear* (cf. VITIELLO, V.; *Genealogía de la modernidad*, “Historia, naturaleza, redención: Hegel, Nietzsche y Heidegger”). Las relaciones entre voluntad y verdad se ven así reconfiguradas según la comprensión del tiempo. En cualquier caso, esta libertad que el hombre gana con la apropiación de su temporalidad es indisociable de la nueva “condición de indigencia” que le aguarda tras la metafísica.

Zaratustra (es decir, literalmente) es únicamente desde la comprensión cotidiana del tiempo. Los animales son animales, es decir, entes sin libertad, precisamente por no poder comprenderla. Son, como señala Deleuze, la “conciencia natural” de la que el propio Zaratustra parte, para después superarla.

Siendo el eterno retorno el pensamiento más radical de la finitud, opera sin embargo un movimiento por el que dota a lo finito de una *importancia infinita*, de un carácter en cada caso decisivo. Es el principio por el cual *todo vuelve a comenzar en cada instante*. «Los puntos álgidos de la humanidad son verdaderamente los puntos medios de un semicírculo. Porque hay una línea ascendente y otra descendente. La historia universal no es ningún proceso unitario. *El fin mismo es continuamente alcanzado*» (*Nachlass* 1869-1874, *KSA* 7, 7 [145]). De hecho, el eterno retorno lo es no de las cosas, sino *del instante*, lo que permite cancelar el “fue” como carácter de la temporalidad en su conjunto. Redime el tiempo porque le permite dar de sí su máxima posibilidad siempre otra vez. Es un pensamiento al que sólo un hombre que no ha crecido a la sombra de Dios puede corresponder: el de un “ahora” que irrumpe en cada momento, alumbrando otro *sentido* y otra *posibilidad*. La libertad es fundamento histórico, abismo (*Ab-grund*) sobre el que se sostiene la posibilidad de fundamentación, en términos apolíneos, de toda época, porque es eso que retorna acompañando siempre a la necesidad que *sobre ella* toma forma. Ahora bien, no retorna *en* el tiempo, sino *como el tiempo mismo*. Para no ser una mera especulación, una “fantasía de orden metafísico”, la libertad ha de tener en el fondo, como hemos dicho, el mismo carácter que el mundo, ha de estar hecha, por así decirlo, de la misma “sustancia”. Resulta así que el eterno retorno no es tanto un triunfo de la voluntad *sobre* el tiempo –como dice Heidegger–, que lo anule por completo en el plexo de la dominación incondicionada del todo, sino el triunfo de la voluntad *en* el tiempo, o mejor *como tiempo*; en el pensamiento del eterno retorno el tiempo es al fin comprendido por Nietzsche como la forma fundamental en que la voluntad de poder se da, como su forma puramente activa, libre. Y la voluntad de poder es el propio juego entre el ser y el ente, entre Dioniso y Apolo: en el retorno Nietzsche hace la experiencia del ser, que se da como pura temporalidad, y al hacerlo, dona libertad, se abre como historicidad al hombre, historicidad a construir como tarea humana. Esa experiencia tiene tintes místicos, incluso: «Parecéis en contacto con la naturaleza entera y decís: “¡sí, es verdad!”». Cuando Dios creó el mundo, dijo al final de ese día: “¡sí, es verdad, esto es bueno!”. Esto no es emoción, es felicidad. No perdonáis, porque no hay nada que perdonar. Ya no amáis más –¡oh, este sentimiento es más grande que el amor!» (*Nachlass* 1887-1889, *KSA* 13, 11 [337]).

El círculo es una metáfora –pero en el lenguaje poético de Nietzsche, esto siempre es algo más que una “mera metáfora”– que representa un centro equidistante de cada punto temporal de la periferia. Ninguno de ellos, por tanto, tiene mayor importancia que los demás. Ningún punto es privilegiado; pero esto, a su vez, implica que *todos ellos lo son*, que en cualquiera de ellos puede irrumpir el espacio de lo nuevo en la historia³⁸¹. El eterno retorno describe el tiempo en el que tiene sentido la praxis

³⁸¹ Esto nos permite mencionar la estrecha relación que hay entre el instante nietzscheano y el *Jetztzeit* de Benjamin, el “ahora” en el que lo mesiánico puede irrumpir –si el hombre le deja expedito el camino– en el curso del tiempo convencional, trayendo consigo la posibilidad de un orden diferente. Eso mesiánico que en Nietzsche aparece como Dioniso, y que le lleva a referirse al eterno retorno como el «*circulus vitiosus deus*» (*JGB* 56). «La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no es el tiempo homogéneo y vacío, sino el *Jetztzeit* [dejamos el término en alemán], que es lleno. [...] El materialista histórico no puede renunciar al concepto de un presente que no es tránsito sino que es inmóvil y se halla en equilibrio en el tiempo, puesto que dicho concepto define con precisión el presente en el cual él por su cuenta escribe historia. [...] En dicha estructura reconoce el signo de una detención mesiánica del acaecer

humana, en sí misma, no en función de lo natural o lo trascendente. Es preciso comprender, en relación a esto, la relación entre la muerte de Dios y el eterno retorno. No se trata solamente, como vimos en el § 6, de que no exista un determinado ente de carácter preeminente, con lo cual los valores morales quedarían en suspenso (frecuente lectura existencialista): se trata más bien de cortocircuitar hasta sus últimas consecuencias el mundo descrito por la metafísica; de no mantenerlo, simplemente, tal cual, sólo que desalojando de él a Dios. Así, la muerte de Dios está profundamente ligada a lo trágico que se experimenta en el eterno retorno. ¿Cómo entiende Nietzsche una historia en ausencia de Dios? Éste es tal vez el propósito último de su pensamiento³⁸². Esta historia post-metafísica es una historia sin destino, terrible; la caracteriza una carencia de *télos* que exige reestructurar todo orden de sentido y valor, así como la paradoja de que *la fatalidad sea precisamente la carencia de destino*, en vez de la exigencia de su cumplimiento. El eterno retorno es entonces la destrucción de toda teleología, como se ha señalado hasta la saciedad. Pero hay que entender esto correctamente: tiene que desaparecer todo *télos* exterior al tiempo para reubicarse *en él*, de forma que cada instante sea el propio *télos*, el punto cargado de *sentido* al que responde la existencia humana –no ya “aceptándolo”, sino llenándolo, construyéndolo–. El pensamiento del retorno es para Nietzsche la expresión máxima del nihilismo activo, de la destrucción de formaciones reactivas, de proyecciones trascendentes. «Pensemos ese pensamiento en su forma más temible: la existencia, tal como es, sin sentido y sin finalidad, pero retornando inevitablemente, sin un final en la nada: “el eterno retorno”. ¡Ésta es la forma más extrema de nihilismo: la nada (el “sinsentido”) eterno!» (*Nachlass* 1885-1887, *KSA* 12, 5 [71], pág. 213).

Ahora bien, hay, básicamente, dos formas de vivir en esta situación de nihilismo consumado: una, la *nostalgia* del Dios perdido, que pretende sustituirlo; y otra, la *oportunidad* de comenzar de nuevo. Es decir, nihilismo reactivo, conservador, frente a nihilismo activo, transformador. Sin Dios el hombre se encuentra a sí mismo como el Creador –éste es el principal mensaje del nihilismo–, deviene en cierto modo divino. Pero el hombre es creador... ¿de qué? Ante todo, de sí mismo. Pues no hay una “verdadera naturaleza” humana (*Nachlass* 1880-1882, *KSA* 9, 6 [150]). La época del nihilismo consumado, que se reconoce finalmente en el pensamiento del eterno retorno, es la época de una nueva Creación, en la cual el creador no es diferente de su producción: «En el hombre están unidos lo *creado* y el *creador*» (*JGB* 225). Con ello *práxis* y *poíesis* llegan a identificarse; de esta forma, la existencia humana no significa ya más el mantener deuda alguna con lo trascendente³⁸³. Aparece así un nuevo hombre, en el cual se explicita el propio carácter creador de la *phúsis* y su constante ejercicio de *Selbstüberwindung*: el superhombre, que se hace a sí mismo al experimentar y aceptar el

o, dicho de otra forma, de una *chance* revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido». Cf. BENJAMIN, W.; *Angelus novus*, págs. 86-88.

³⁸² Jara habla de la “ciudad sin Dios”, de la apertura del nuevo espacio político e histórico al que apunta el pensamiento nietzscheano. «Ciudad en la que ahora ¿qué duda cabe?, ha de reiniciarse en condiciones diferentes la determinación de otras reglas del juego y de la lucha de la convivencia y la discordia en el ejercicio del poder, pero también del saber, de las diversas fuerzas sociales que en ella pugnan por dominar, y la constituyen. [...] Como no podía ser menos, la muerte de Dios trastoca también la comprensión y el ejercicio tradicional de la política y el poder, teniendo que ser resituados ahora en el lugar en el que quizá siempre estuvieron, aun cuando no se lo haya reconocido de manera teóricamente fundante y explícita: en el reino ilimitado del límite». Cf. JARA, J.; *Nietzsche, un pensador póstumo*, pág. 35 n.

³⁸³ Nietzsche defiende una autocreación del hombre que sólo puede ser entendida a la luz de un mundo que ya no es *creatio Dei* sino juego, un mundo bajo el signo ontológico de la *inocencia del devenir*. Esto le enfrenta también a la concepción moderna del hombre y la historia, como ya hemos sostenido y seguiremos haciéndolo en la Sección tercera.

retorno, es decir, que se sitúa de modo consciente en un espacio que antes le aparecía vedado por las imposturas del pensamiento teológico-metafísico. Pero con ello Nietzsche no hace sino volver a una idea que ya aparecía en *El nacimiento de la tragedia*: «El hombre ya no es más artista; ha llegado a ser obra de arte» (GT 1). El superhombre se hace a sí mismo de forma consciente, es el artista de la existencia, pues reconoce la propia existencia como juego, como la pura posibilidad en que consiste. Por ello experimenta consigo mismo, se arriesga a sí mismo. Nietzsche asocia al superhombre la figura del niño, es decir, el hombre que es potencia pura, que aún no es nada pero puede llegar a serlo todo, el hombre que empieza. Pero un hombre que *siempre está empezando*, que siempre es niño, con lo que la historia siempre está volviendo a comenzar con él, porque su pasado no lo encadena y es libre de escoger en cada ocasión sin ninguna nostalgia. «Inocente es el niño, y es un olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que gira sobre sí misma, un primer movimiento, un santo decir-sí» (Z, “*Von den drei Verwandlungen*”).

§ 10. Libertad y tragedia

El eterno retorno es el pensamiento con el que Nietzsche pretende situarse de manera definitiva fuera de la metafísica. Pues no sólo tiene las resonancias constructivas que hemos visto hasta ahora, sino que, además, tiene un significado destructor, deconstructor. Y ello porque la concepción del tiempo originario que recupera frente a la convencional-apolínea –combatiendo una comprensión del “ahora” como simple punto de una serie enumerable–, conlleva una *borradura del origen* que impide construir las síntesis de la totalidad del tiempo a partir de las cuales se producen los objetos trascendentes de la metafísica tradicional. Empleamos un lenguaje evidentemente kantiano para señalar que este ejercicio es similar al que plantea la *Crítica de la razón pura*, concretamente en la “Dialéctica trascendental”: demostrar cómo es una “ilusión trascendental” la que nos lleva a afirmar una y otra vez la existencia de los objetos que delimitan las diversas regiones de la *metaphysica specialis*: el sujeto, Dios, y el mundo como totalidad fenoménica. Esto lo podríamos traducir al lenguaje nietzscheano como la imposibilidad de hallar un fundamento primero (serie teológica u onto-teológica), de hallar una totalidad de las cosas (serie metafísica), y de hallar una finalidad de la historia (serie teleológica). Es decir, la imposibilidad de hallar el *comienzo*, el *todo* y el *final* del ente: las pretensiones metafísicas, en relación al *sentido* de lo que hay, que el pensamiento del eterno retorno combate. De ahí su carácter “deconstructivo” de la metafísica –que recoge y supera el carácter de “disolución de la subjetividad” que le atribuye Vattimo–. La necesidad de Nietzsche de volver a plantear de nuevo la crítica kantiana (para incluir incluso al propio Kant, en ciertos aspectos) proviene del continuo resurgir de teorías metafísicas, amparadas en una racionalidad apolínea –es decir, que ocultan el abismo dionisiaco tras fundamentos apolíneos–, que pretenden reinstaurar una racionalización de la totalidad que pase de nuevo por encima del instante, omitiendo la dimensión de lo ahistórico y sustituyéndola por lo suprahistórico (potencia eternizadora que es prolongación del tiempo lineal-metafísico). Así, por ejemplo, Hegel, con su teodicea formulada en términos históricos, congela el tiempo para valorar el mundo en su totalidad, eliminando así la posibilidad de lo nuevo en la historia, y por tanto, de la historia misma. Tal vez, como señala Deleuze, el principal “enemigo” de Nietzsche sea Hegel, dentro de cuyo horizonte intelectual (la Europa del siglo XIX) se mueve. Recordemos que, frente a este continuo resurgir del pensamiento atado al tiempo cotidiano, y que niega la historia

como posibilidad siempre abierta, Nietzsche se refiere al eterno retorno como aquello que trae al mundo “una nueva Ilustración” (*Nachlass* 1884-1885, *KSA* 11, 27 [79] y [80]). Es decir, un combate eterno contra las “mitologías” de orden racional-metafísico³⁸⁴.

Porque ocurre esto: que la metafísica llegue a su *fin* (con la muerte de Dios y la época del nihilismo consumado) no significa, sin embargo, que llegue a su *final*. Pues continuamente esa estructura de ordenación de lo dado y de creación de sentidos se reproduce bajo diversas formas, produce nuevas sustituciones apolíneas (nuevas formas del Dios) para ocultar aquello negado que es suelo real de lo cultural, en su doble vertiente: ontológica (lo dionisiaco) y genealógico-empírica (el poder), extremos que remiten en el fondo a lo mismo: la voluntad de poder. Ya el criticismo kantiano destruyó la metafísica dogmática al mostrar la imposibilidad de sostener, en el uso teórico de la razón, los diversos horizontes de lo incondicionado que constituyen los objetos trascendentes de la metafísica, debido a un uso ilegítimo de las categorías. Y sin embargo, Kant aún mantiene esos horizontes en el uso práctico de la razón (transformados en postulados prácticos, de los cuales, el estatuto de dos sería aún “metafísico” en este sentido: la existencia de Dios y la inmortalidad del alma); Kant no estaría aún en condiciones de asumir en todos los órdenes la radical finitud del hombre, que se traduce ahora en su total *soledad*. En ello consiste, precisamente, la *tragedia*: en una total liberación de ese horizonte teológico para afrontar el *factum* último de la existencia, la *muerte*. Ahora bien, la propia constitución apolínea de lo cultural ata al hombre, de un modo u otro, a la metafísica. Está por ello envuelto, como dice Kant al comienzo de la *Crítica de la razón pura*, en el tejido –cultural, histórico– de estas «inacabables disputas». Su propia esencia le va en ello, pues, de nuevo con Kant, «Es inútil la pretensión de fingir *indiferencia* frente a investigaciones cuyo objeto *no* puede ser *indiferente* a la naturaleza humana»³⁸⁵. De ahí que Nietzsche hable de la metafísica como «la ciencia que se ocupa de los errores fundamentales del hombre, como si fueran verdades fundamentales» (*MA* 18). Consecuentemente, como señala Deleuze, Nietzsche prolonga y lleva a la radicalidad el movimiento crítico kantiano, volviéndolo incluso contra el propio Kant, que todavía tendría ciertos “errores fundamentales” a los que aferrarse. Pero, dado que el hombre no puede salir del ámbito de las construcciones apolíneas de lo cultural, pues no hay un “afuera de ellas” en el que poder vivir, la superación de la metafísica significará, en realidad, *otra forma de estar en ella*³⁸⁶.

³⁸⁴ Podemos citar en este punto un texto de Heidegger, quien comprendió muy bien la esencia del eterno retorno –aunque se pierde el tiempo si se busca en sus escritos *sobre Nietzsche*–. En él se plantea con claridad absoluta cómo el problema del eterno retorno (si bien no aparece mencionado en cuanto tal), que es un problema *ontológico*, es el problema de una *libertad* que se ha de fundar a sí misma en cada instante, en un mundo que “lucha” por desalojarla de sí: «Cuando preguntamos “¿qué pasa con el ser?”, esto no significa nada menos que repetir y re-tomar el comienzo de nuestra ex-sistencia histórico-espiritual, para convertirlo en otro comienzo. Esto es posible. Es incluso la forma de la historia que da la medida, puesto que arranca desde el acontecimiento fundamental. Ahora bien, un comienzo no se repite con la vuelta atrás a lo que él es en tanto lo anterior y ahora conocido y meramente imitable, sino en tanto se recomienza el principio de manera *más originaria* y se asume todo lo extraño, oscuro e inseguro que conlleva un comienzo verdadero. La repetición, tal como la entendemos nosotros, es todo menos la corregida continuación de lo habido hasta ahora y con los medios de lo habido». Cf. HEIDEGGER, M.; *Introducción a la metafísica*, págs. 43-44.

³⁸⁵ Cf. KANT, I.; *Crítica de la razón pura*, A X.

³⁸⁶ «Ahora bien, todos estos discursos destructores y todos sus análogos están atrapados en una especie de círculo. Este círculo es completamente peculiar, y describe la forma de la relación entre la historia de la metafísica y la destrucción de la historia de la metafísica: *no tiene ningún sentido* prescindir de los conceptos de la metafísica para hacer estremecer a la metafísica; no disponemos de ningún lenguaje –de ninguna sintaxis y de ningún léxico– que sea ajeno a esta historia». Cf. DERRIDA, J.; *La escritura y la diferencia*, pág. 386.

La metafísica no es superable sin más, como si se tratara de simple ideología, mediante su confrontación con una vara de medir “verdadera”. El Nietzsche “ilustrado”, que contraponía metafísica a ciencia, parecía ir hasta cierto punto por este camino. Pero se dio cuenta de que, en el mundo descrito como ilusión, como error, no puede apelarse a un discurso último que decida una proyección del mundo “auténtica”. Para él, la historia de la cultura es la historia de las relaciones de poder que la han configurado, y que se expresan en una determinada metafísica (M 23). Pero, de esta forma, la metafísica se convierte en algo no superable, pues siempre habrá una que sea reflejo de un determinado modo de vida, de una determinada consistencia “política” –de un determinado juego de fuerzas entre saber, poder y querer–. La pregunta nietzscheana se suele formular como: ¿nos da la metafísica una descripción “errónea” de lo real? Pero tal vez habría que plantearla así: ¿y si el proceder de la metafísica describe “bien” lo real? ¿Y si el problema de la metafísica se cifra en la continua sustitución del marco de unas verdades dadas por otras que, en último término, son igual de válidas? Entre ambos planteamientos habría únicamente una diferencia de índole *moral*, antes que epistemológica. Lo que se juega es la pertenencia o la oposición a un determinado proyecto de construcción del mundo, la apuesta por unos u otros modelos descriptivos, que pueden ser igualmente *efectivos*, pero que no pueden coexistir bajo una misma red de poder –no pueden ser *verdaderos* a la vez.

Por tanto, la cuestión es el reconocimiento de la metafísica en cuanto tal, pues pretender desentenderse de ella (como encontraríamos, desde nuestra perspectiva actual, en positivistas, analíticos y ciertos materialistas) conduce inexorablemente a repetirla, a seguir formando parte de ella. El pensamiento nietzscheano, más allá de ser una simple negación de la metafísica, pretende *obligarle a reconocer su carácter*. Sólo en eso puede radicar su *superación*: en un permanecer dentro de ella que utilice sus categorías de otro modo, que libere sus conceptos de determinados horizontes de aplicación. Esa superación, esa otra forma de estar en la metafísica, ese nuevo “modo de pensar” que reconoce el juego de las construcciones apolíneas como “ilusión”, supone un «*movimiento hacia atrás*», supone que el hombre «debe reconocer cómo la más grande exigencia de la humanidad le viene de ese lado, y cómo, sin semejante movimiento hacia atrás, se perderían los mejores resultados logrados por la humanidad habida hasta ahora» (MA 20). Es decir, que la crítica de la metafísica implica no tomarla, sin más, como un error prescindible, sino como algo inevitable dentro de lo cual habremos de mantenernos, pero *recordando* que es un error³⁸⁷. La diferencia estaría en la *memoria*

³⁸⁷ Por lo cual este “movimiento hacia atrás” del que habla Nietzsche guarda un estrecho vínculo con el “paso atrás” de Heidegger, asociado al *An-denken* del que ya hablamos en una nota anterior. Se trata, en efecto, de un retroceso, de un salto (Heidegger juega con la semántica del término alemán *Ursprung*, “origen”, convirtiéndolo en *Ur-sprung*, “salto originario”) hacia lo fundante olvidado, que no es origen histórico-empírico alguno, sino lo que siempre funda y en esa misma medida siempre está ausente: lo “sido” (*Gewesenes*) –diferente de lo “pasado” (*Vergangenes*)– que la cultura no reconoce como propio, y que da al pensador indicaciones no sólo acerca del pasado del hombre, sino también sobre su futuro. «El salto sigue siendo una posibilidad libre del pensar, y esto de manera tan decisiva que incluso la comarca esencial de la libertad se abre por vez primera con la región del salto. Precisamente por eso estamos obligados a preparar el salto. Para ello, necesitamos hacer visible la región de lanzamiento y nítida la permanente ligazón con esa región» (cf. HEIDEGGER, M.; *La proposición del fundamento*, pág. 151). Con él se trata de buscar una nueva base para un pensamiento que no es ya cálculo –pensamiento del fundamento–, sino *meditación*: «el salto es el que deja que el pensar acceda por vez primera a la correspondencia para con el ser en cuanto ser, es decir, para con la verdad del ser» (ibíd., pág. 176). Pero no se trata, entonces, de desechar la metafísica como si fuera un error, una simple opinión (cf. “Superación de la metafísica”, en *Conferencias y artículos*, pág. 64), sino de ver sobre qué se asienta, para comprobar qué le ha hecho ser lo que es y qué puede aún llegar a ser –lo que, de nuevo, entronca con la genealogía nietzscheana–. El paso atrás es entonces el despliegue de la pregunta conductora por el ser,

frente al *olvido*. Es por esto que dijimos que la metafísica no es superable. Toda nueva cultura, toda época, producirá una nueva metafísica: un nuevo juego de saber, poder y deber. Sin su base apolínea, el mundo no tendría consistencia alguna.

Este darse cuenta de la imposibilidad de salir de la metafísica es, tal vez, lo que lleva a Nietzsche, que en los primeros escritos “ilustrados”, como *Humano, demasiado humano*, defendía una cierta concepción del progreso de la sociedad en su conjunto a través de una superación de la superstición –ante todo religiosa, pero también metafísica–, a pensar que la cultura es invariablemente metafísica (la metafísica sería la forma histórica de una determinada cultura), y que sólo determinados individuos pueden percatarse de ello y superarla. Ahora bien, esta superación habrá de comenzar, entonces, por ellos mismos; deberán superar la metafísica *en sí mismos*. De ahí que Nietzsche deje de hablar de “formación” (*Bildung*) para hablar de “disciplina” y “adiestramiento”. La superación de la metafísica será entendida por él, en principio, como la superación del hombre habido, pero no en su totalidad –cosa que le parece imposible, por otro lado–, sino sólo en algunos casos, que deberán mostrar el camino hacia esa superación de la metafísica –y con ella, de la cultura vigente– en sí mismos, en cuanto individuos en que las máximas posibilidades del hombre se ven encarnadas. Éstos aparecen, en efecto, como aquellos tipos humanos a los que ya nos referimos, ideales a emular por cualquiera. «Éste es el pensamiento fundamental de la *cultura*, en cuanto ésta sabe imponer a cada uno de nosotros tan sólo una tarea: *exigir la producción del filósofo, del artista y del santo en nosotros y fuera de nosotros, y con ello trabajar por el perfeccionamiento de la naturaleza*» (UB III 5, KSA 1, pág. 382). Más tarde Nietzsche constata la impracticabilidad de este movimiento “ilustrado”, y apunta hacia un tipo de hombres “superiores” que, finalmente, culminará en la idea del superhombre: «¡Reunir en una persona al artista (que crea), al santo (que ama) y al filósofo (que conoce): mi *fin práctico!*» (Nachlass 1882-1884, KSA, 10, 16 [11]). Esto señala un período de convalecencia de la humanidad, es decir, un movimiento de la enfermedad (el agotamiento, el “gran cansancio”) a la salud, en el que se gesta un nuevo hombre. La enfermedad no es en realidad un estado superable –la cultura siempre estará “enferma” en un grado u otro, siempre será nihilista–, pero lo importante es ese contramovimiento en su interior, ese tránsito que sale de la metafísica, que va de la enfermedad a la salud para poder reconocer la enfermedad como enfermedad. «Lo grande en el hombre es que es un puente y no un fin: lo que puede ser amado en el hombre es que es un *tránsito* [Übergang] y un *crepúsculo* [Untergang]» (Z, Vorrede, 4). Hacen falta, pues, hombres superiores que preparen el camino para el superhombre, ese hombre que vive consciente del carácter ilusorio del mundo y acepta, por ello, la existencia como juego y experimentación. Y que lo hagan, además, aceptando que habrán de desaparecer para permitir esa llegada; de ahí que Nietzsche hable del “hombre que desea perecer” (ejemplificado en la figura de Zaratustra), que comprende que debe cumplir su época y dejarla pasar, no detenerse en ella, para permitir que llegue lo nuevo. Ahora bien, por todo ello, es problemático afirmar que el superhombre sea el ideal de una nueva *humanidad*, y no más bien un individuo que da la medida de las máximas capacidades del hombre, y que es, por tanto, encarnación de una jerarquía que Nietzsche ve como irrenunciable; retomaremos esta cuestión a lo largo de la Sección tercera³⁸⁸.

pregunta histórica que no puede, por ello, ser zanjada con respuesta alguna. A continuación veremos cómo se expresa esto en términos nietzscheanos.

³⁸⁸ Surgen numerosos interrogantes, en efecto, acerca del estatuto del superhombre en el pensamiento nietzscheano. No ya su carácter dominador o emancipador, sino el hecho de que sea un individuo o una clase social –o tal vez, incluso, una nueva forma de entender la humanidad venidera en su conjunto–, es algo sobre lo que la bibliografía escrita sobre Nietzsche no llega a ningún acuerdo; él mismo es muy

Pero, en cualquier caso, ¿en qué consiste exactamente ese “reconocimiento” de la metafísica, ese traspasamiento del tejido apolíneo de lo cultural? ¿Qué efectos prácticos surte semejante “consciencia”, semejante “lucidez”? Esta pregunta toca de lleno la cuestión de la naturaleza del superhombre. ¿Consiste esa “superación” en la *imposición* deliberada y planificada de una determinada figura de lo apolíneo, o en una continua *sustitución* de unas figuras por otras, o tal vez en otra cosa? De nuevo volvemos al problema de si la voluntad de poder, en la que el superhombre se reconoce, es dominadora o liberadora. Y lo hacemos con este resultado: es liberadora, pero no sólo *en* lo óntico, sino incluso *de* lo óntico mismo. Realmente aquí, en contra de lo que afirmaba Cacciari, no se trata de una progresiva sustitución de unas formaciones por otras en función de una relación conflictivo-procesual entre interpretación y “estado de hecho” (lo que supone, además, la existencia de unos “hechos” objetivos que sirven para contrastar diferentes marcos interpretativos, lo cual no es admisible en términos nietzscheanos ni, en general, hermenéuticos); interpretar la voluntad de poder en el sentido de una racionalización de lo real para su control técnico nos aleja de su auténtico significado. Ese ir más allá de lo dado tampoco puede suponer la posibilidad de elevarse por encima de la mentira para hallar una “verdad” última; al menos no si por tal verdad entendemos otra verdad óntica, empírica. Nietzsche alcanza, por otro camino, la conciencia de la mentira del mundo, de su carácter ilusorio, pero no en oposición a *la* verdad o *la* esencia, sino tan sólo en relación a sí mismo, en cuanto ámbito interpretativo. A esa conciencia que no aspira a otra cosa que a permanecer en el juego de las interpretaciones, Nietzsche la llama *probidad (Redlichkeit)* –la “virtud de los espíritus libres”, como aparece en *JGB 227*–, que constituye un traspasamiento de lo dado en dirección a la nada (experimentada así desde el punto de vista de lo óntico, naturalmente) que es lo dionisiaco y que se pone en juego en toda configuración apolínea, amenazando la propia existencia. Es por este camino como se debe comprender la naturaleza del superhombre, ese hombre que guarda otra relación con los valores, con los a priori interpretativos. Es el tipo humano que ha llevado a cabo una experiencia decisiva: «*La conciencia de la apariencia.*– ¡Qué maravilloso y nuevo, y a la vez qué estremecido e irónico, me siento con mi conocimiento acerca de la existencia en su conjunto! He *descubierto* para mí que la antigua humanidad y animalidad, así como todo el tiempo arcaico y el pasado de toda naturaleza sensible, continúan en mí inventando, amando, odiando y sacando conclusiones; me he despertado de repente en mitad de ese sueño, pero sólo para tomar conciencia de que aún sueño, y de que *debo* seguir soñando para no perecer, así como el sonámbulo debe seguir soñando para no caerse. ¡Qué es ahora para mí la “apariencia”! ¡Ciertamente no lo contrario de una esencia –qué sé yo anunciar acerca de tal esencia que no sean los predicados de su apariencia!» (*FW 54*).

Y no sólo es que haya llevado a cabo esa experiencia acerca de la esencia del valor. Pues esta constatación que eleva al hombre por encima de ese mundo que, sin embargo, es el único en que le es dado habitar –es decir, que no la realiza para poder

contradictorio en este punto, y ni siquiera la obra escrita a propósito del superhombre (el *Zarathustra*) arroja gran luz sobre el asunto. A pesar de su carácter poético-alegórico, ni siquiera en esta obra asistimos al nacimiento del superhombre, que se ve siempre pospuesto. Sobre esto, dice Lefebvre: «Los textos, extremadamente numerosos y contradictorios, muestran que Nietzsche ha considerado todas estas hipótesis, no se ha quedado con ninguna, pero no las ha excluido tampoco. Se ha guardado de limitar al superhombre y de hacerle descender al rango de hecho histórico social. Tan sólo quiere intensificar la eficacia de esta imagen propulsiva. No ha descrito este hijo, apenas concebido, del devenir y de la eternidad. Los exégetas que adoptan una definición del mito nietzscheano del porvenir deforman el pensamiento del poeta-filósofo». Cf. LEFEBVRE, H.; *Nietzsche*, pág. 102.

habitar en otro, sino para habitar en éste, pero *de otra manera*³⁸⁹—, no es un rasgo privativo del superhombre, del hombre que está por venir, por producir; en realidad, ya lo encontraríamos en el hombre superior, simbolizado por el “león”, el hombre que destruye toda tabla de valores, pero que no es aún el superhombre. «El león no es aún capaz de crear nuevos valores: pero de crearse libertad para un nuevo crear —de esto sí es capaz el poder del león» (Z, “*Von den drei Verwandlungen*”). Incluso el propio Nietzsche, que jamás se identifica a sí mismo con el superhombre, sino con su profeta o heraldo, ha hecho esa experiencia. La esencia de la voluntad y del superhombre debe consistir en algo más. Un texto de Vattimo puede ayudarnos a arrojar alguna luz sobre esta cuestión: «El *ueber* del *Uebermensch* nietzscheano, pues, no alude a una superación de tipo dialéctico; ni se refiere ante todo al ejercicio de una voluntad de vida que se manifieste en la lucha por la existencia o, menos burdamente, en la planificación técnico-científica del mundo; está, en cambio, pensado sobre el modelo de la estructura característica, según Nietzsche, de la experiencia hermenéutica. Esta experiencia es concebida por Nietzsche de modo radicalmente ultrametafísico; es decir, no como un acceso al ser a través de la remoción de las máscaras que ha asumido o que le han sido impuestas, sino como un verdadero *acontecer del ser* (y, en definitiva, como un aumento de ser)»³⁹⁰.

Frente a la pretensión de imponer como definitivo un determinado horizonte de aparición de las cosas —un determinado conjunto de valores—, lo que haría el superhombre es, precisamente, reparar en la propia actividad valoradora, cuestionar no este o aquel, sino todo horizonte dado, en cuanto horizonte, para mostrar *la pura consistencia del aparecer* de los horizontes de verdad. Pero ello para que la voluntad de poder pueda mostrarse en cuanto tal. Si un primer momento del nihilismo activo consiste en el reconocimiento del carácter ficticio-interpretativo del mundo, en la nihilización de sus estructuras, un segundo y definitivo momento consistiría en la *experiencia de la propia nada*³⁹¹. Por esto mismo el superhombre no puede ser equiparado a forma alguna de “subjetividad”, pues se ve arrastrado por su propio ejercicio de deconstrucción de determinaciones histórico-culturales. El superhombre sería la fuerza en la que la naturaleza se reconoce a sí misma de forma consciente como

³⁸⁹ El pensamiento nietzscheano no pretende obrar por sí mismo ningún cambio *inmediato*, sino, tomando lo dado tal cual, mostrar cómo es pensable (combinable, desarrollable) bajo nuevos principios rectores. Se caracteriza por ser un pensamiento educativo, selectivo, que requiere de un proceso histórico de preparación que será la época de la “gran política” (cf. § 13). Pero para ello hay que cambiar aquello al servicio de lo cual está el pensamiento, la metafísica en su conjunto. De tener éxito en su empresa, habrá modificado el aspecto familiar del mundo, permitiendo verlo, por así decirlo, bajo “otra luz”. Ése y no otro es el sentido del aspecto “positivo” de su crítica, aquello que convierte a los grandes pensamientos en los auténticos acontecimientos (*Ereignissen*). En cierto modo, es algo similar a lo que hace Kant cuando trata de pensar lo dado bajo un nuevo prisma (naturaleza *formaliter spectata* frente a la tradicional naturaleza *materialiter spectata*), desde el que unas *mismas categorías* puedan recibir un *nuevo uso*. Su pensamiento es, por tanto, un análisis minucioso de la cuestión del *sentido* y sus condiciones de fijación y cambio. Con él aparecería, por primera vez en sentido explícito, una ontología hermenéutica. Como dice Deleuze, «A la dualidad metafísica de la apariencia y de la esencia, y también a la relación científica del efecto y la causa, Nietzsche opone la correlación de fenómeno y sentido. [...] Un mismo objeto, un mismo fenómeno cambia de sentido de acuerdo con la fuerza que se apropia de él». Cf. DELEUZE, G.; *Nietzsche y la filosofía*, pág. 10.

³⁹⁰ Cf. VATTIMO, G.; “Nietzsche y el más allá del sujeto”, en *Más allá del sujeto*, pág. 35.

³⁹¹ De nuevo con Vattimo: «Como bien ven los críticos que subrayan el carácter en definitiva nihilista del pensamiento nietzscheano, el poder que la voluntad quiere es posible sólo si esta voluntad tiene enfrente un ser identificado con la nada; [...] La doctrina de la voluntad de poder parece así, en definitiva, poner más bien las premisas para una ontología que reniega precisamente de todos los elementos de “poder” dominantes en el pensamiento metafísico, en la dirección de una concepción “débil” del ser». *Ibíd.*, pág. 44.

autosuperación de sus propias formas, como *Selbstüberwindung*³⁹², lo que permite siempre un comienzo nuevo. La propia voluntad psicológica se ve deconstruida y diseccionada por ese ejercicio de autotranscendencia que revela el carácter del mundo como juego. De no comprender esto es como se llega a considerar la filosofía nietzscheana como una simple sustitución de la metafísica tradicional de la esencia por una metafísica de la voluntad, de la imposición de la subjetividad. De ahí que, como muy bien dice Vattimo, «tampoco el ultrahombre de Nietzsche, al final, piensa en la propia voluntad como algo último, sabe que ésta es sólo superficie, se siente, pues, preso e implicado en un asunto que no se refiere total y únicamente a su “yo”»³⁹³.

Ahora bien, el propio Vattimo parece cifrar la esencia del superhombre únicamente en la conciencia de la falsedad de toda interpretación; como consecuencia de ello, todo proceso interpretativo sería para él meramente sustitutivo, y en esa medida le atribuye también el carácter de la violencia, de la *húbris* con respecto a lo habido con anterioridad. La diferencia entre el hombre habido y el superhombre estaría, así pues, únicamente en tener o no conciencia de la falsedad del mundo, es decir: en la conciencia del carácter interpretativo de toda interpretación. Pero ésta es una nota, como acabamos de decir, no exclusiva del superhombre, y que, por sí sola, no llevaría sino a un relativismo histórico total³⁹⁴. Lo que defendemos, por el contrario, es que con el superhombre se juega la cuestión de la trascendencia que va más allá de toda fijación apolínea, y que permite establecer *un nuevo sentido de la objetividad misma*. Es decir, la cuestión de la comprensión de la voluntad de poder al margen de todo horizonte particular de valoración por ella instituido, aunque en la práctica no se dé nunca una voluntad en estado “puro”. El superhombre, que es «el sentido de la tierra» (*Z, Vorrede*, 3), es el hombre a partir del cual valora la propia vida, que Nietzsche también llama “tierra”, en contraposición al “mundo” ya desplegado por unas valoraciones determinadas. Pero la vida no quiere conservarse *como tal mundo*, sino crecer. «Y este misterio me contó la vida misma: “Mira –me dijo–, yo soy aquello *que debe siempre superarse a sí mismo*”» (*Z, “Von der Selbst-Überwindung”*).

El superhombre responde a esta llamada, implantando así una más alta forma de “objetividad” de los valores, acorde con la propia naturaleza, que es siempre medida de una posibilidad mayor, superación de toda forma dada³⁹⁵. Pero por ello mismo, también su *destrucción*. El superhombre ha de ser capaz de mantener otra forma de relación con

³⁹² «La patología del nihilismo no significa, en definitiva, una enfermedad insuperable. El sentimiento de absurdo no es el resultado de un convencimiento generalizado y paralizante del sinsentido y la falta de valor (*Wertlosigkeit*) del mundo en sí, sino de la inanidad de la interpretación metafísico-moral del mundo. Ahora el mundo puede tener el sentido que nosotros queramos darle». Cf. SÁNCHEZ MECA, D.; *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*, págs. 254-255.

³⁹³ Cf. VATTIMO, G.; *Diálogo con Nietzsche*, pág. 205.

³⁹⁴ Digamos, de nuevo, que ello conduciría a la “enfermedad histórica” de la que Nietzsche habla en *UB II*, consistente en hacer desmoronarse la propia visión del mundo –cosa que pueden hacer algunos individuos, pero no una cultura en su conjunto–; una noción que anticipa la del nihilismo. Según F. G. Jünger, el problema del nihilismo equivale al de la relación adecuada del hombre con su propia época, a la forma en que el hombre se ve a sí mismo respecto a ella. Según este autor, para Nietzsche el hombre es siempre actor, máscara. Por ello, no es que haya una forma correcta, auténtica, de estar en el propio tiempo; pero sí que hay una diferencia entre reconocerse como actor, o como mero espectador (al que la propia historia le puede resultar indiferente). El primero interpreta el papel que *puede llegar a ser*. El segundo –el hombre contemporáneo– no; carece de tipos, y se limita a reaccionar, obedecer, imitar. No produce nada nuevo (cf. JÜNGER, F. G.; *Nietzsche*, pág. 146). Es el producto de la masa que reproduce las antiguas jerarquías y roles, y que hace de ésta una época cada vez más brutal e inhumana.

³⁹⁵ «Ce qui fonde la légitimité des catégories, c’est la *Selbstüberwindung*, laquelle n’est pas une détermination psychologique ou logique, mais l’essence même de l’acte d’Être». Cf. GRANIER, J.; *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, pág. 470.

el horizonte del ser y de la temporalidad³⁹⁶. Ha de construir un mundo, pero también ha de aceptar y *querer* que éste, llegado su momento, cuando ya no exprese el crecimiento de la vida, *sea destruido*, arrastrándole consigo. El superhombre comprende la esencia del ser como *Selbstüberwindung* y vive, además, de forma *gustosa* conforme a ella; no como el hombre que desea perecer, que todavía ha de resignarse. Por ello, el superhombre ya no vivirá para conservarse, sino para explotar sus posibilidades al máximo y, entonces, desaparecer con el mundo que ha creado y que ya no da más de sí, para que de este modo otro mundo –y otro hombre– pueda ocupar su lugar. En esa medida el superhombre, el hombre del porvenir, vivirá siempre en un horizonte de incertidumbre que le impedirá ejercer un control duradero sobre la realidad. De aquí le pueden venir, en realidad, las más fuertes críticas al pensamiento nietzscheano, y no de la postura opuesta que frecuentemente le es atribuida. El superhombre, creador de valores, no es por tanto autoafirmación de una subjetividad desmedida, sino más bien el nuevo hombre que ha de dejar que la voz del ser se exprese a través de él (es un *medium* entre el hombre y la *phúsis*, de modo similar a como Cristo lo fuera entre el hombre y Dios), un ser que es fuente de historicidad, permitiendo así al hombre la continua creación de *historia nueva*³⁹⁷.

Podemos así plantear, al fin, una imagen global del mundo que Nietzsche describe en términos de libertad y tragedia: un mundo en el que la libertad radical no sólo es posible, sino que es su rasgo fundamental, pero que aparece siempre velada por imposturas culturales que la traban –impidiendo, de hecho, que el hombre perezca en el ejercicio de su probidad–. Aunque el hombre es constitutivamente libre, la cultura siempre le impide ejercer esa libertad, y no sólo eso, sino conocerla: le oculta lo *terrible*. La estructura ontológica del hombre, como vimos, es el *Selbst* (que no es sólo el cuerpo en un sentido físico, biológico, sino la vinculación del hombre a la tierra, al ser), actividad pura, aquella estructura que toma diversos nombres y formas a lo largo de la historia, y que delimita el ámbito, el lugar específico al que pertenece la existencia humana. Citemos de nuevo el texto “De la virtud que regala”, que ahora comprenderemos mejor: «Así va el cuerpo a través de la historia, uno que deviene, un luchador. Y el espíritu –¿qué es para él? El heraldo, compañero y eco de sus luchas y victorias» (Z, “*Von der schenkenden Tugend*”, 1). A través de su propia estructura ontológica el hombre puede acceder, cuando la comprende adecuadamente, a la del mundo: el *Selbst* constituye una apertura de lo dionisiaco en el mundo apolíneo que lo oculta; el *Selbst* es aquello que *retorna* como la posibilidad de la libertad y de lo nuevo, en cada instante: no está en la historia, sino que la despliega. El *Selbst* es voluntad de poder, como lo es el mundo; lo que retorna es la voluntad de poder como fundación de lo histórico, en cuya apertura encuentra el hombre su *lugar propio*³⁹⁸. Sin embargo, en

³⁹⁶ Cf. ÁVILA CRESPO, R.; *Nietzsche y la redención del azar*, págs. 354-355.

³⁹⁷ «El crear en cuanto tal, en cuanto historicidad originaria, está remitido a la realidad del tiempo; toma el tiempo en serio, se proyecta hacia futuros lejanos; se adelanta con su voluntad; sus esperanzas supremas corren delante de él. [...] Frente al idealismo, que había expulsado el tiempo del ser, Nietzsche quiere restituir el ser –entendido como “tierra”– al tiempo y pensar una conexión fundamental entre ser y tiempo». Cf. FINK, E.; *La filosofía de Nietzsche*, pág. 89.

³⁹⁸ El *Selbst* es algo tal que tiene que *retornar* para ser; no es “sustancia” alguna, sino que su consistencia radica en su pura temporalidad. Por ello hay que entender el sentido del “retorno” más allá de la concepción del tiempo como “sucesión”. «*The Same is not a thing or a person recurring in endless cycles of absolute time. The Same is return. Return can “occur” only in the moment. It can never be constituted by durational cycles [...]. The Moment “relates” to every moment in such a way that one moment is every moment*» (cf. STAMBAUGH, J.; *Nietzsches’s Thought of Eternal Return*, pág. 107). El *Selbst* no es algo “en el tiempo”, no es un “contenido” de éste, sino el “cómo” del retorno; el retorno *se cumple en el hombre*. Ello le permite a éste comprenderse no como algo “dado” en el tiempo, sino como posibilidad,

un sentido empírico (óntico, apolíneo), el hombre se comprende a sí mismo como “yo”, como conciencia. La conciencia, como el lenguaje, es fruto de necesidades sociales; así, no es, ni mucho menos, algo “privado”, “interior”, sino la pura exterioridad de los otros en uno mismo; la conciencia es un artificio cultural para garantizar la supervivencia, a través de las costumbres y la moralidad (*FW* 354). Apolo se impone a Dioniso. Pero la conciencia no es nunca ontológicamente originaria, sino una instancia de esos “otros” en el *Selbst*, que de esta forma no toma posesión de sí; “los otros” es el poder ajeno que anula el propio, que lo vuelve contra sí, tornándolo reactivo. La libertad, por lo tanto, no se puede ejercer desde este horizonte de comprensión. Cuando el *Selbst* no se comprende, ya no puede ejercerse como pura actividad, ya no puede crear, y se vuelve reactivo, deseando incluso perecer (*Z*, “*Von den Verächtern des Leibes*”); pero no para dejar paso a lo nuevo, sino con resentimiento, queriendo arrastrar al mundo consigo. Es por ello que la comprensión de la temporalidad, del *Selbst* que retorna –la voluntad de poder, la *dünamis* en que el hombre consiste–, es la clave para comprender la libertad y, así, realizarla. La crítica de la cultura, de la que el problema de la libertad es eje vertebrador, pasa así por la ontología de modo ineludible.

Ahora bien, ese mundo trágico es todo él voluntad de poder; Dioniso y Apolo no son, en realidad, algo diferente, sino distintos nombres suyos, según la forma en que se esté ejerciendo; son momentos del juego que constituye el devenir, y que Nietzsche emplea según el contexto, según el punto de vista desde el que esté hablando. Así, lo que el pensamiento de Nietzsche describe, en última instancia, es un panteísmo del que el propio hombre, evidentemente, forma parte; un mundo en el que todo sentido trascendente es sólo una ilusión. «Pregunta: ¿se hace imposible con la moral también esta afirmación panteísta de todas las cosas? En el fondo sólo queda superado el Dios moral. ¿Tiene algún sentido pensar en un Dios “más allá del bien y del mal”? ¿Sería un panteísmo en *este* sentido posible? ¿Podemos extraer del proceso la representación del fin y afirmar *a pesar de ello* el proceso? –Éste sería el caso, si algo dentro de este proceso fuera *alcanzado*, en cada momento, del mismo modo –y siempre lo igual [*das Gleiche*]» (*Nachlass* 1885-1887, *KSA* 12, 5 [71], págs. 213-214). El mundo es el conflicto de las voluntades de poder. De hecho, para que haya un mundo, tiene que haber formaciones reactivas; la voluntad de poder activa siempre lo es contra lo reactivo, establecido; la libertad no es nunca alcanzable de forma permanente. Esto afecta también al hombre. De ahí el balance continuo que se encuentra en la obra nietzscheana entre la defensa de la libertad y el absoluto determinismo, y que expresa el doblez ontológico del hombre, que, en cuanto voluntad de poder, es un producto de la lucha entre las fuerzas activas y reactivas que lo constituyen. Habita un mundo que es siempre conflicto, en el que *el ejercicio de las distintas libertades es lo que las obstaculiza mutuamente*³⁹⁹. Parte del sentido de lo trágico radica en esto: que el ejercicio de la libertad (de *una* libertad) es lo que impide el ejercicio de otras; un mundo

como parte de la “eternidad” dionisiaca que dona potencia y libertad: «*The “how” in this case is not the inexorable form of time, but the power-full freedom of possibilities of being*» (ibíd., pág. 127).

³⁹⁹ Por lo que la ontología nietzscheana puede ser definida como una “ontología del conflicto”, y por ello mismo “trágica”, ya que la propia libertad se muestra como una lucha eterna por la que los estados en que ella predomine no podrán ser siempre mantenidos: alcanzar la libertad no detiene el proceso, sino que ésta siempre está amenazada con sucumbir. De ahí que un conocimiento acerca de estados definitivos sea ilusorio: no hay tales, el tiempo siempre destruye toda formación, según el orden de la justicia. «*L’essence de l’Être n’est pas l’inertie de “l’être-vrai” identique à lui-même, mais le combat. L’Être comme pôle détermine la structure de la connaissance et oblige la volonté du Vrai à s’arc-bouter sur la volonté du non-vrai*» (cf. GRANIER, J.; *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, pág. 534). Voluntad de poder y tiempo se hallan de esta forma vinculados de forma indisoluble, “condenados” el uno al otro.

de libertad plena es inalcanzable, pues ni siquiera sería *un* mundo. El ejercicio creativo de la libertad conlleva el destructivo, ineludiblemente; no se puede querer conservar una determinada formación más allá de ciertos límites. En ello se expresa el carácter de *Selbstüberwindung* que caracteriza a la propia *phúsis*, cuyo orden es la justicia que exige el perecer de las cosas para dejar llegar lo nuevo, y que, por tanto, tiene como condición la propia temporalidad. El tiempo es el ejercicio mismo de la justicia. El final de la metafísica aparece como el fin de la pretensión de la razón de *resolver el conflicto* en que consiste el mundo; Nietzsche se limita a mostrarlo tal cual es. Frente a Kant, sostiene que ningún uso de la razón puede “salir del problema” para arreglarlo: pues la razón misma se genera en su seno; es un modo en que el conflicto se expresa. La razón no es algo exterior al propio tiempo, que pueda poner orden en él, sino un efecto histórico. Para Nietzsche, las esquematizaciones apolíneas son parte del juego, resultado suyo, y por tanto no pueden ser su árbitro.

En esta concepción panteísta del mundo, Dios –Dioniso– aparece como un Dios que deviene, que no es ajeno al movimiento; es el devenir mismo (*Nachlass* 1882-1884, *KSA* 10, 1 [42]). El devenir es lo igual (*das Gleiche*) que se alcanza en cada instante, eternamente, permitiendo el acontecer –como repetición– del *Selbst*⁴⁰⁰. En este sentido, además, Dios constituye cada época, es la propia apertura histórica que erige cada mundo. «La única posibilidad de mantener un sentido para el concepto “Dios” sería: Dios, *no* como fuerza impulsora, sino como *estado máximo*, como una *época*... Un punto en el desarrollo de la *voluntad de poder*» (*Nachlass* 1885-1887, *KSA* 12, 10 [138]). Es decir, un Dios que no es causa trascendente del mundo, sino su propio movimiento, que cristaliza en formas históricas y establece dentro de ellas orden y sentido, pero que con ellas habrá de perecer, para renacer bajo otras formas. Dioniso, en efecto, retorna bajo distintas formas históricas, pero siempre igual a sí mismo⁴⁰¹; es lo que de continuo se alcanza, constituyendo la posibilidad de un mundo determinado, a la vez que la relación entre todos; es la posibilidad de que haya un “diálogo” histórico entre ellos. Es lo no sometido al tiempo ni a la historia que permite que haya un tiempo y una historia: la eternidad “anterior” al tiempo –anterior en sentido ontológico, no cronológico, evidentemente– de la que éste mana, y que en ese sentido constituye lo ahistórico, lo pre-histórico, que es su posibilidad pura⁴⁰²; es lo que se da en cada época

⁴⁰⁰ Pues no se trata de que el retorno del hombre y el del mundo sean cosas distintas, con lo que surgiría un dualismo irreconciliable entre libertad y necesidad; la distinción de dos sentidos de la doctrina, una vez más, se muestra errónea. De continuo se confunde el carácter azaroso de la necesidad, que Nietzsche defiende, con el carácter necesario del azar, malinterpretando la doctrina de la inocencia del devenir, y tomando el retorno como la repetición idéntica de los mismos hechos. Así lo hace, por ejemplo, Löwith, con su distinción –correctamente planteada, pero mal explicada– entre un eterno retorno de lo igual y una eterna repetición de lo mismo (cf. LÖWITH, K.; *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, págs. 87 ss.), que intenta superar mediante un mecanismo dialéctico. Así, finalmente, libertad y necesidad resultarían conciliadas porque el hombre, que resulta ser órgano de expresión del *kósmos* (ibid., pág. 194), acepta la necesidad como su propia voluntad. Hay que decir ante esta interpretación que, al contrario, el ser del hombre y el del mundo son el mismo; y que, en ambos casos, el ser ha de ser entendido como *libertad*.

⁴⁰¹ Como dice Stambaugh, Dios es eso que se alcanza en cada momento con la idea del retorno; un Dios que ya no es el de la metafísica, sino un Dios entendido como *epoché*: «*Thus the link between power and God, or what Nietzsche calls his kind of “pantheism”, provides a clue to the relationship of the Will to Power to eternal return. Nietzsche’s “pantheism” does not say “God is everywhere” or “God is Everything”; rather, it emphasizes that God is in every moment*». Cf. STAMBAUGH, J.; *Nietzsches’s Thought of Eternal Return*, pág. 92.

⁴⁰² Respecto de este abismo (*Ab-grund*) de la eternidad, que se abre bajo cada fundamento (*Grund*) histórico, y que hemos relacionado ya con Dioniso, elabora Vitiello su concepto de “posibilidad pura” o “esencial”; éste se anuncia con el eterno retorno, en el instante de la decisión, que es el de un *nuevo inicio*, a cada momento, de todo. «*La “decisione”, l’Ent-scheidung, è tale perché inter-rompe la necessità*

bajo formas y nombres distintos. Nietzsche hace de la experiencia de esta *eternidad* el pilar básico de su doctrina, una experiencia de la libertad absoluta, de la existencia como baile, ligereza, en la que el hombre siente su comunión con el *kósmos* y se atisba (cuando es al fin comprendida) la llegada del hombre venidero, como reza el estribillo de “Los siete sellos”: «¡Oh! ¿Cómo no habría yo de sentirme ardiente hacia la eternidad y el nupcial anillo de los anillos –el anillo del retorno? Nunca hasta ahora encontré a la mujer de la cual quisiera tener hijos, si no es esta mujer a la que amo: ¡porque yo te amo, oh eternidad! ¡Porque yo te amo, oh eternidad!» (Z, “Die sieben Siegel”).

La eternidad que se experimenta en el retorno no es, por tanto, una eternidad *fuera* del tiempo, al margen de él, es decir, la eternidad de la metafísica; a través de su modo de entender la “eternidad” Nietzsche responde al problema de la comprensión de la propia temporalidad y la historicidad humana⁴⁰³. Este problema no es otro, en realidad, que el de la articulación de su pensamiento temprano y tardío; o lo que es igual, el de qué unidad interna se puede hallar entre una forma de “autenticidad” de la existencia en mitad de los avatares de lo histórico, tal y como se describe en *UB II* (lo ahistórico desde donde juzgar la historia), y el reconocimiento del carácter de la comprensión humana, radicalmente limitado a su circunstancia histórica, que se plantea en escritos posteriores (por ejemplo, los diferentes “climas” históricos de *MA 236*). El problema se soluciona, precisamente, con la idea del retorno: pues describe el despliegue histórico de *lo igual* –el ser–, que retorna siempre bajo distintas configuraciones, dando lugar a diferentes épocas, pero no siendo “algo” en ellas, sino el cómo de su proceso de construcción histórica, en el que está arrojado el hombre, cuya “naturaleza”, el *Selbst*, está en mutua referencia con ese *Gleiches*⁴⁰⁴. La eternidad es

del ritorno. Questo da necessitato-necessitante diviene libero. Esserci de-cide di tornare alla fonte del suo essere, alla sua possibilità, per negarla attuandola. Ripetere l'origine comporta negarla. La storia non ammette continuazioni; v'è storia solo là dove v'è nuovo inizio. Il passato, il passato essenziale, l'essere-stato in cui esserci è gettato –non è mai determinante. Il progetto nasce ex nihilo. È la nullità che attraversa da parte a parte l'ek-sistenza. Questo comporta una radicale trasformazione del concetto di possibilità» (cf. VITIELLO, V.; “Heidegger, Nietzsche e la possibilità pura”, en *Il Pensiero. Rivista di Filosofia* (2000-2001), Nuova serie, vol. XLIX, pág. 40). Esta posibilidad pura, vinculada a Dioniso, es la posibilidad no sólo de lo óntico, sino del ser mismo, entendido como lo ha entendido la metafísica; es, de hecho, la posibilidad de la propia contraposición metafísica entre ser y no ser. Sólo en la época del nihilismo consumado comienza a vislumbrarse ese Dios –Dioniso, que no es el Dios de la metafísica–, cuya perfección no está en ser acto puro, sino pura potencia; Dioniso es la *dúnamis* previa e independiente de la *enérgeia*; es el *cháos* originario (cf. VITIELLO, V.; *La favola di Cadmo*, pág. 66). La relación plena del hombre con esta posibilidad, con esto originario-esencial –la eternidad que alumbró el propio tiempo– es lo comprendido por Nietzsche como el *mediodía*.

⁴⁰³ «En el momento extático que se abre al retornar de sí mismo, Nietzsche quiere pensar no lo intemporal sino la temporalidad misma como eternidad. En la medida en que es precisamente un instante extático, designa un salir fuera de sí que es idéntico con la posibilidad que constituye la esencia del poder y que por ello se distingue radicalmente del estar adherido al momento sin distancia ni horizonte alguno [...]. En la medida en que la adhesión absoluta al instante no es total opacidad sino completa trascendencia, la existencia no queda encerrada en las seducciones cambiantes del momento sino que alcanza, por el contrario, su mayor posibilidad». Cf. VERMÁL, J. L.; *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, págs. 204-205.

⁴⁰⁴ La eternidad no niega la historia, sino que, en cuanto experiencia del ser que supera la comprensión metafísica del mismo, es la experiencia de la propia apertura de lo histórico en cuanto tal. En esto se aproximan Nietzsche y Heidegger, más de lo que este último quiere dar a entender: «En su *Caminos a través del bosque*, Heidegger ha resultado ser un discípulo tardío de Nietzsche al interpretarlo como un pensador de la Historia. La conciencia de que son epígonos se convierte en ambos en una voluntad proyectada hacia el futuro. La teoría histórico-filosófica de Nietzsche de la decadencia de los valores suprasensibles (“Cómo el ‘verdadero mundo’ ha llegado a ser una fábula”), ha sido aceptada incondicionalmente y defendida de nuevo por Heidegger. Pues aunque éste no habla tan inequívocamente como Nietzsche de una historia de los “errores” de otros tiempos, que concluyen con un *Incipit Zarathustra*, en realidad se enfrenta también con la tradición precedente en su totalidad exigiendo un

otro nombre para la experiencia dionisiaca, que es pese a todo una experiencia radicalmente histórica (*EH, KSA 6*, pág. 345), y no “metafísica”, en el sentido nietzscheano de la expresión⁴⁰⁵. El retorno, así pues, se adivina ya desde el comienzo del pensamiento de Nietzsche, y es la idea que desarrolla a lo largo de toda su vida intelectual, bajo diferentes expresiones; mienta la forma correcta de estar ante la propia historicidad, en relación a la constitución del mundo. Constituye, así pues, el núcleo de la comprensión nietzscheana del ser, que no se da en cada época como algo distinto, ni trasciende todas las épocas, sino que es el propio darse de una época histórica. Nietzsche ha de recurrir al mito, a la poesía, para expresarlo, para dar forma a su experiencia del ser, de la que no se puede extraer sin más un concepto que la describa. Al menos no hasta que no se disponga de un lenguaje adecuado.

Una experiencia que es trágica, pues describe un mundo en el que la libertad es posible pero inalcanzable de forma plena, en el que la libertad suprema supone la destrucción de los otros y, finalmente, la propia muerte; decir “sí” a la vida conlleva, dado su carácter, decir sí a la destrucción de lo que hay, incluido uno mismo. Es en este sentido como va asociada inextricablemente al panteísmo nietzscheano la idea del *amor fati*, de la afirmación de ese mundo que permite nuestra libertad, pero que terminará por aniquilarla; del placer en la necesidad de ese juego cruel –necesidad que no obsta a que cada una de sus configuraciones sea azarosa: lo que como “necesidad” se expresa es el orden de la justicia⁴⁰⁶–. A este juego conjunto de voluntades de poder activas y reactivas, de la creación y la destrucción, es a lo que Nietzsche llama *vida*. Todo es voluntad de poder –lo que no es igual que decir que “el todo es la voluntad de poder”–, sea en estado activo (como *dúnamis*), sea en estado reactivo (*enérgeia*). La voluntad de poder no es la sustancia, la *ousía*, como pretende Heidegger; la sustancia es ya una cristalización reactiva de la voluntad de poder, y sobre ella la metafísica construye todas sus conceptualizaciones, ignorante de este hecho que rebasa su horizonte representacional. Así, también, en *Nachlass 1880-1882, KSA 9, 11* [202] y [203], Nietzsche explica que el eterno retorno es el retorno de las *fuerzas*, que vuelven sin embargo, en cada ocasión, bajo diferentes configuraciones: su carácter creador hace que no haya dos “repeticiones” iguales, sino que se produzca un nuevo juego de

nuevo comienzo y una transmutación de los antiguos errores, por ejemplo, el que se cometió cuando se pretendía pensar el Ser mientras se estaba pensando el ente como ente». Cf. LÖWITZ, K.; “La interpretación del sentido tácito de la sentencia de Nietzsche «Dios ha muerto»”, en *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, pág. 213.

⁴⁰⁵ De nuevo, el no reconocer el sentido de alguno de los elementos del pensamiento nietzscheano lleva a una mala interpretación de los restantes. A raíz de su lectura del eterno retorno, Heidegger considera la eternidad de Nietzsche como la supresión del tiempo que le permite hablar del ente como totalidad a disposición de la voluntad de poder, que la puede así afirmar gozosamente. Cf. HEIDEGGER, M.; “¿Quién es el Zarathustra de Nietzsche?”, en *Conferencias y artículos*, pág. 98.

⁴⁰⁶ Con lo que el *amor fati* de Nietzsche constituye una revisión el *amor intellectualis* de Spinoza: «El amor intelectual del alma hacia Dios es el mismo amor con que Dios se ama a sí mismo, no en cuanto que Dios es infinito, sino en la medida en que puede explicarse a través de la esencia del alma humana, considerada desde la perspectiva de la eternidad, es decir, el amor intelectual del alma hacia Dios es una parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo» (cf. SPINOZA, B.; *Ética*, V, Prop. XXXVI). En el mediodía, en efecto, el hombre comprende su vinculación con la eternidad. De ahí que amarse a sí mismo conlleve amar al mundo, y viceversa. En el hombre, el mundo se ama a sí mismo; de ahí la dicha inenarrable que produce esta experiencia, que rebasa toda particularidad. El *amor fati* no es, empero, la felicidad que comporta el conocimiento, y por tanto la aceptación, de la absoluta determinación de todo, incluido uno mismo (pues el mundo es juego y apariencia, no está determinado, produce su propia ley); sino la felicidad que conlleva comprender la única necesidad que rige sobre el azar: que lo que hay será destruido para poder retornar bajo nuevas formas. Sólo cuando el hombre (cada hombre) ame la vida lo suficiente, comprenderá que debe perecer para que se realicen las otras posibilidades –y así será uno con ella.

posibilidades. De ahí el carácter azaroso y caótico del mundo, para el que no se puede encontrar teleología alguna⁴⁰⁷. Estas fuerzas han de ser comprendidas como *dúnamis*, y no como *enérgeia*, como hace la interpretación heideggeriana de la voluntad de poder, tomando así el eterno retorno como retorno de lo ente, y no *del devenir*.

Pero, para concluir, ¿es entonces el hombre un náufrago en las playas de la historia? ¿Hasta qué punto interviene en la construcción del proceso histórico que lo constituye? Esto será objeto de la Sección tercera. No obstante, podemos decir lo siguiente: bajo todas las formas sustitutivas en que lo cultural se muestra en la historia, bajo todas esas formas de disfrazar la *phúsis*, al final, lo que el hombre encuentra una y otra vez, eso que retorna, es él mismo. El hombre es el actor de la tragedia en que consiste la existencia; sólo en ocasiones es capaz de distanciarse de sí mismo como para convertirse en espectador de ella y buscarle un sentido, una trama. Pero la propia historia en sí es azarosa y cruel: humana, demasiado humana⁴⁰⁸. Lo que retorna es la voluntad de poder, la potencia pura siempre igual a sí misma, siempre posibilidad de lo nuevo, sin importar qué o cómo sea esto. Y así, con ella, el hombre, que no es otra cosa que voluntad de poder, un modo más de eso *mismo* que retorna. Como en la teoría freudiana de la cultura –en cierta manera, también una “ontología de la cultura”–, aquello tras los ropajes de lo consciente, de lo cultural, aquello ocultado y negado una y otra vez, retorna bajo distintas nuevas formas, buscando el modo de expresarse; de tal manera que, aunque impronunciado (e impronunciable), ejerce un determinado rendimiento histórico. El hombre vuelve a encontrarse a sí mismo, entonces, tan primitivo, tan niño como siempre, pese a todos sus logros. Y una vez más, vuelve a comenzar esa representación sin un guión escrito de antemano, en la que los propios actores construyen históricamente su papel ante un espectador divino que disfruta de la obra, indiferente a su final (*Nachlass* 1875-1879, *KSA* 8, 41 [47]). Hasta que un azar, uno entre tantos, termine por borrarlos de las estrellas, y el recuerdo del hombre se extinga por siempre.

⁴⁰⁷ En la línea de textos como éstos se inscribe la lectura que Abel hace del eterno retorno. Según éste, la eternidad del mundo permite la inagotabilidad de las formaciones de fuerzas. El mundo descrito por Nietzsche es inagotable por no ser entendido como una totalidad cerrada, sino como un juego de centros de poder que constantemente destruyen sus formaciones y se recombinan entre sí. El retorno supone, entonces, una apertura infinita de la posibilidad, que hace poco o nada probable que la misma cadena de acontecimientos se repita otra vez. La infinidad de las fuerzas establece la perenne diferencia con que el mundo retorna. Por ello nunca retornan las mismas cosas, sino que el azar se constituye en rasgo fundamental de la realidad. Sobre esto, vid. ABEL, G.; *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, esp. III. XII. 1.

⁴⁰⁸ «La conciencia del devenir en tanto conciencia de lo múltiple que no puede sintetizarse en un molde, que no acaba de ser subsumido en el concepto porque éste es insuficiente, esta conciencia, hace del hombre un *caminante*. Pero no se trata del caminar que sabe a tiro fijo dónde está su meta; esto sería suponerle un sentido al mundo que, como se ha dicho, no tiene. Sino que el *caminar* es su propia condición en tanto hombre». Cf. QUESADA, J.; *Un pensamiento intempestivo. Ontología, estética y política en F. Nietzsche*, pág. 373.

Sección tercera

**LA RECONSTRUCCIÓN NIETZSCHEANA
DE LO POLÍTICO**

«Vamos a hacernos añicos. Estamos preparando la muerte del pequeño yo para que pueda emerger el verdadero. Involuntaria e inconscientemente, hemos unificado el mundo, pero en la nulidad. Tenemos que pasar por una muerte colectiva antes de poder renacer como individuos auténticos».
–Henry Miller, *El tiempo de los asesinos*.

Primera parte
EL ANÁLISIS NIETZSCHEANO DE LO POLÍTICO

§ 11. Individuo y colectivo. Aproximación al concepto de “político” en Nietzsche

El pensamiento nietzscheano tiene una fuerte vertiente política, como viene reconociendo la crítica cada vez más en los últimos años, aunque tradicionalmente haya sido un tema soslayado; tal vez porque la cercanía del espectro del nazismo durante la segunda mitad del siglo XX no hiciera recomendable insistir en los aspectos más polémicos de la obra del filósofo alemán, por lo que su “recuperación” atendió más, por tanto, a aspectos estrictamente ontológicos y estéticos⁴⁰⁹. En cualquier caso, la atención creciente hacia esa vertiente política tiene por delante la dura tarea de reunir las ideas fragmentarias de Nietzsche, cosa difícil sobre todo por cuanto el propio Nietzsche nunca fue muy claro al respecto. Pero lo que sí está claro es que ciertos tópicos acerca del sentido político de la voluntad de poder, del superhombre, de la gran política, etc., deben ser revisados. Es una tarea que aún está empezando, tal vez, pero que se anuncia sumamente interesante. La Segunda parte de esta Sección, con la que concluimos la investigación, pretende –desviándose un tanto de su línea principal– hacer una modesta contribución al respecto.

En lo sucesivo vamos a ocuparnos, y ello sí dentro del contexto general de este trabajo, cuya línea maestra es el problema de lo histórico en Nietzsche, de cómo éste pretende reconstruir el espacio político de la modernidad tardía a partir de la comprensión de la realidad resultante de su ontología. Esto tiene lugar como un *desarrollo programado* del nihilismo activo, que se muestra a sus ojos, a partir de cierto momento, como única vía de superación del nihilismo reactivo y del estancamiento de lo histórico que éste conlleva. Pero, en cualquier caso, antes hay que hacerse cargo de la *destrucción de lo político* que Nietzsche lleva a cabo como paso preparatorio de dicha reconstrucción sobre nuevos principios. Para ello habrá que examinar el tema del *poder*,

⁴⁰⁹ Así es como G. Colli, corresponsable de la edición crítica de Nietzsche, llegó a afirmar que «Ocuparse de política es la actividad desenvuelta, desenfadada, frívola de Nietzsche, con la que sobre todo quiere convencerse a sí mismo de no ser un hombre de libros, de estar dentro de las cosas. [...] Ocurre fácilmente que un buen profeta se convenza de ser él mismo la causa del porvenir. El nivel especulativo de Nietzsche convierte en ridículo su *pathos* revolucionario. Su intelecto destruye cualquier mito político, cualquier creencia en la política; Nietzsche no se da cuenta de que sus objetivos polémicos son simples fantoches mutables, frente a una mirada como la suya, que es antipolítica en la esencia» (cf. COLLI, G.; *Después de Nietzsche*, págs. 148-149). Una vez más, estamos ante el irónico destino de Nietzsche: el filólogo se muestra incapaz de entender al filósofo.

esto es, el modo o modos en que la voluntad de poder cristaliza históricamente en distintas configuraciones de lo humano, tanto en un nivel colectivo como individual⁴¹⁰.

Como paso preliminar, sin embargo, debemos tal vez señalar tres problemas que inevitablemente se nos presentan al hablar de “lo político” en Nietzsche. El primero sería aclarar que realmente exista tal cosa, es decir, que en la obra de Nietzsche podamos encontrar, aun difusamente, un pensamiento al que llamar de tal forma. Ésta es una objeción que se ha hecho repetidas veces, y no carece de base⁴¹¹. No obstante, intentaremos mostrar en los próximos párrafos que tal pensamiento sí existe, por más problemático que sea su estatuto. A estas alturas empieza a hacerse difícil sostener la ausencia de un pensamiento político –o, por lo menos, de una cierta *pretensión* política– en Nietzsche, aunque no sea desde luego sistemático y deba ser extraído de diferentes lugares a lo largo de su obra⁴¹². Este de la des-localización de lo político en Nietzsche es un problema, por otro lado, extensible a múltiples pensadores posteriores a él, pertenecientes a la órbita de la llamada posmodernidad, tan frecuentemente adscrita al pensador alemán en calidad de herederos suyos. Y es fácil entender lo problemático de las implicaciones políticas de un pensamiento que, por su propia naturaleza, se muestra como *negativo* (o “impolítico”, como dice Cacciari). Pues, ¿cómo puede movilizar lo real –fin de toda praxis política– una lógica que se proclama alternativa a la de lo real? Muchos son los problemas que se juegan en torno a esto (el estatuto mismo del pensamiento contemporáneo, en especial en la segunda mitad del siglo XX), pero cabe decir, por lo menos, que Nietzsche, con toda su ambigüedad, quizá haya sido políticamente más concluyente que otros autores como Heidegger, Derrida o Foucault⁴¹³. Por todo ello, sea como sea, parece preferible hablar de “lo político” en

⁴¹⁰ Según Gonzalo Portales no hay que intentar leer el pensamiento político nietzscheano como una sistemática de la voluntad de poder, sino como una “fragmentaria del nihilismo europeo” (cf. PORTALES, G.; *Filosofía y catástrofe. Nietzsche y la devastación política*, pág. 121). Portales reconoce el carácter de ese nihilismo como *una historia* susceptible de reconstrucción, que de hecho habría que hacer para entender bien el sentido del trabajo de Nietzsche y la medida en que, en cierto modo, éste es un “destino de occidente”; una historia en la que habría que introducir, por ejemplo, ciertas cosmogonías gnósticas de la época del sincretismo judeo-helénico-cristiano que sostenían un no-ser originario, una “nada” anterior a cualquier divinidad; o, también, el pensamiento cristiano medieval de la *creatio ex nihilo*.

⁴¹¹ Sobre esto, vid. CACCIARI, M.; “Lo impolítico nietzscheano”, en *Desde Nietzsche. Tiempo, arte, política*.

⁴¹² Como señala Ottmann en su monumental obra acerca de la política en Nietzsche, éste nunca escribió una obra en la que tematizara explícitamente la cuestión, lo cual ha dado lugar al mosaico de interpretaciones de las que disponemos. En cualquier caso, no puede dudarse de la existencia de una reflexión política en Nietzsche: «*Vielleicht darf man auch in Zukunft zweifeln, ob Nietzsche je zu den “Klassikern” der Politik gerechnet werden wird. Nicht zweifeln kann man an der politischen Wirkung seiner Gedanken, und nicht zweifeln sollte man am politischen Gehalt des Werkes selbst. Es gibt bei Nietzsche eine politische Philosophie*» (cf. OTTMANN, H.; *Philosophie und Politik bei Nietzsche, Vorwort*). Una filosofía política, añade Ottmann, que pretendería hallar un punto equidistante entre el socialismo, el anarquismo y el capitalismo que dominaban la época.

⁴¹³ Así lo cree, por ejemplo, M. Warren, para quien Nietzsche sería el gozne entre el pensamiento filosófico moderno (metafísico) y el posmoderno (postmetafísico), y ello no sólo en lo ontológico, sino también en lo político, al replantear la imagen que tenemos del hombre como sujeto, agente, o “sí mismo” (*self*). «*The point of this book is to suggest that Nietzsche helps us think about how the politically significant capacities of subjectivity are possible in a world without metaphysical entities or the guarantees they are supposed to offer. To the extent that he does so, his philosophy provides a transitional preface to a critically postmodern political thought*» (cf. WARREN, M.; *Nietzsche and Political Thought*, pág. 2). La tesis de Warren es que, en efecto, desde el pensamiento de Nietzsche cabe ya plantear fórmulas que Freud, Heidegger, la posmodernidad francesa o el estructuralismo no pueden sostener desde sus esquemas, por lo que caen en lo acrítico y apolítico (ibíd., pág. 6). Lo esencial de dichas fórmulas sería la referencia insoslayable de lo político a un “sujeto” de la acción, que todos éstos anulan, pero que Nietzsche reelabora teóricamente desde su ontología del poder.

Nietzsche que de una “política”, puesto que ésta, aunque pudiéramos hallar ciertas trazas de ella en su obra, tendría siempre un sentido parcial y derivado.

El segundo problema es el de plantear adecuadamente la adscripción política de Nietzsche. ¿Pensador totalitario? ¿Consumador del pensamiento ultraliberal, camuflado tras un espeso lenguaje antiliberal? ¿Anarquista? ¿Antecesor de los movimientos libertarios del 68? ¿O el último ilustrado verdadero que ha dado Europa? Muchas son las respuestas que se han dado, y ello es un ingrediente fundamental de lo sumamente dificultoso que es mostrar lo que Nietzsche dijo acerca de la política⁴¹⁴. De hecho, la disparidad de lo dicho por la crítica no hace sino arrojar oscuridad sobre el tema. Si en el § 8 ya hablamos acerca del carácter dominador o liberador de la voluntad de poder, ahora sería el momento de extraer las consecuencias prácticas de lo allí dicho. Nadie parece ya afirmar el carácter fascista de su pensamiento, pero tampoco debemos escorarnos hacia la halagüeña imagen de un Nietzsche liberal y progresista, como a veces se ha querido hacer ver, llevados por un revisionismo que poco o ningún sentido tiene; está bastante claro que para Nietzsche, muy platónicamente, la democracia es siempre sinónimo de *demagogia*⁴¹⁵. Será esencial, así pues, plantear el modo en que Nietzsche entiende la relación entre el individuo y el colectivo –ni mucho menos tan clara y unívoca como algunos quieren ver– para entender esto adecuadamente. En cualquier caso, la respuesta a ambos problemas, el de la existencia de lo político en Nietzsche y el de su carácter, constituirá el desarrollo mismo de las cuestiones propuestas a lo largo de los próximos parágrafos.

El tercer problema es aclarar si existe una unidad de tal reflexión política nietzscheana. Hasta el momento hemos insistido en la continuidad de su pensamiento y

⁴¹⁴ «El joven Nietzsche es contra-ilustrado y contra-revolucionario porque es contra-socrático y porque defiende (afirma) un tipo de hombre y de cultura superiores, fundados metafísicamente, en los que la vida alcanza su máximo grado de plenitud. No es, sin más, un “reaccionario”, a pesar de los “contras” que le atribuimos; ni un tardo-romántico, por mucho que el romanticismo alemán influya en él; ni un venerador del pasado idílico representado por la desintegrada comunidad tradicional, aunque su pluma escriba con frecuencia la palabra “tradición”; y, sin embargo, es un contramoderno, en la medida en que la modernidad significa para él un punto final y un estado de disolución» (cf. ESTEBAN ENGUITA, J. E.; *El joven Nietzsche. Política y tragedia*, pág. 295). Esteban Enguita hace unos análisis extraordinariamente certeros de la reflexión política nietzscheana, que pasan por establecer cuál es el lugar de esa reflexión dentro del marco general de su metafísica del artista (sobre esto, vid. esp. págs. 118 ss.), ciñéndose sobre todo al “primer” Nietzsche. Ahora bien, si, como hemos sostenido a lo largo de este estudio, no hay una ruptura esencial entre el pensamiento temprano de Nietzsche y sus desarrollos posteriores, podríamos afirmar, de la misma forma, que lo dicho sobre la política del joven Nietzsche valdría también para el maduro, si bien con algunos matices que ya haremos.

⁴¹⁵ Así, por ejemplo, Ferry y Renaut sitúan a Nietzsche entre los neotradicionalistas, al criticar la modernidad democrática y buscar formas análogas del universo tradicional que sigan valiendo “en ausencia de Dios”: «desde el punto de vista de Nietzsche, deberían releerse, como síntomas de decadencia, dos determinaciones de nuestro universo democrático que nosotros identificaríamos, a primera vista, como indicios de progreso» (cf. FERRY, L., y RENAUT, A.; “Lo que tiene que demostrarse no vale gran cosa”, en *Nietzsche y la “gran política”* –trad. del original publicado en VV. AA.; *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens?*–, pág. 173), y que son, a saber, 1) la aparición de las infinitas preguntas resultantes del desmoronamiento del universo tradicional, en el que sólo hay respuestas –pretender que Nietzsche se opone a esto es, sin más, una barbaridad que cometen estos autores–, y 2) el hecho de que toda legitimación tenga que demostrarse: el paso de la autoridad a la argumentación. A partir de ahí Nietzsche realiza su triple crítica de la *democracia*, de la *ciencia*, y de la *modernidad*. Los autores concluyen con un par de preguntas que consideran importante hacer: 1) ¿no establece Nietzsche una dialéctica histórica *demasiado hegeliana* entre los antiguos helenos, Sócrates y sus derivas modernas, y la posmodernidad del “gran estilo”, mediante un mecanismo de *Aufhebung* sintetizadora? (ibíd., pág. 181); 2) ¿cómo conciliar la pretensión nietzscheana de prolongar la línea crítica moderna con el rechazo de sus consecuencias emancipatorias y, por tanto, disgregadoras del cuerpo social? Algo que los defensores de Nietzsche, según estos autores –y no les falta razón en ello– deberían aclarar.

en lo desencaminado que resulta hablar de un “primer” y un “segundo” Nietzsche, pero hay que dilucidar si esto también se aplica a la cuestión política o si, por el contrario, encontramos en su obra una transformación notable de sus opiniones político-pedagógicas. La tesis de la que partimos, una vez más, es que pese a ciertas modificaciones en su discurso, básicamente cabe hablar de una clara continuidad; y que dichas modificaciones, más que un cambio de parecer, lo que indican es precisamente el rumbo por el que le lleva la coherencia con lo dicho anteriormente.

Antes de entrar en el tema de la política en sí habría que aclarar, en cualquier caso, qué concepción tiene Nietzsche de la sociedad. Como de costumbre, no nos deja al respecto ningún análisis suficientemente claro; pero hay una serie de indicios que nos permiten ponernos en marcha. Para empezar hay que decir que, frente a la política de su tiempo, dividida cada vez más entre el socialismo y el liberalismo (con las soluciones “intermedias” de los movimientos nacionalistas y los protofascismos que empezaban a formarse en Europa), Nietzsche repudia tanto la masa, en cuanto sujeto político, como el individualismo o cualquier creencia en el hombre “universal” (*Nachlass* 1880-1882, *KSA* 9, 11 [63]). Esto último puede parecer paradójico, en un pensador que con tanta rotundidad ha defendido el papel del individuo libre y del egoísmo; pero es que esto depende de cómo definamos al individuo, y de qué características le asignemos. Desde luego, para Nietzsche no es tal el individuo *abstracto* del liberalismo –sancionado por la filosofía moderna de la subjetividad–; no es el mero individuo numérico, particular, concebido como previo e independiente de la sociedad y uniéndose con otros mediante un pacto para formarla, pues éste es ya un constructo: «*El individuo y la comunidad*. “Individuo como resultado”. Colectivo-conciencia», señala un apunte recogido en *Nachlass* 1882-1884, *KSA* 10, 7 [268]. La sociedad no es para Nietzsche, en modo alguno –y con ello alcanzamos la determinación que buscábamos–, un mero *aggregatum* de individuos. Opta, así, por una concepción clásica (conservadora, incluso) de la sociedad, que subraya ante todo su aspecto orgánico. Y sin embargo, no establece de un modo claro cuál es la razón de ser –lo cual arrojaría mucha luz acerca del rumbo que debe tomar para él toda praxis política– o el origen de la sociedad, al contrario de la mayoría de los teóricos clásicos (esto es, la cooperación ante la necesidad, el contrato que impide la mutua destrucción de los individuos en estado natural, etc.); en cualquier caso, dado que los análisis de Nietzsche acerca de la producción de los individuos presuponen un cierto concepto de la comunidad, que es genéticamente anterior a ellos y los constituye, serán los siguientes apuntes en torno a la creación de la subjetividad los que arrojen alguna luz al respecto.

Lo primero que hay que señalar es que lo que podríamos llamar pensamiento político de Nietzsche parte de su ontología general de la voluntad de poder, que alcanza uno de sus desarrollos concretos en torno a lo sociopolítico, como ámbito específico del poder (*WS* 26). El espacio político se configura por la interacción de diversos centros de fuerza que, en sus mutuas relaciones, alcanzan formas de equilibrio que son las diversas formaciones políticas, las cuales generan ciertas instituciones para estabilizarse y perdurar como tales (religión, moral, derecho). Es decir, que Nietzsche parte en sus análisis de una concepción *ontológica* de lo político⁴¹⁶, y no solamente de una *antropología*⁴¹⁷. Ello no quiere decir, naturalmente, que esta última no esté presente,

⁴¹⁶ Que a su vez, como vimos, resulta de una reflexión acerca de la crisis de la cultura occidental, entendida en términos de estancamiento histórico, de incapacidad de superarse a sí misma y liberar sus posibilidades.

⁴¹⁷ Como sostiene, por ejemplo, Jiménez Moreno, cuando afirma que «La axiología antropológica hay que apreciarla dentro de la característica de *subjetividad* –no arbitrariedad ni puro relativismo– de la filosofía

pero no se puede afirmar que se halle en la base del asunto, sino que aparece en él como momento explicativo. Debemos combatir ya de entrada, así pues, la tentación de afirmar que lo político en Nietzsche se sostiene directamente sobre un *discurso acerca del hombre*, si queremos evitar caer en los extremos erróneos del Nietzsche “nazi” que parte del establecimiento de tipologías humanas de por sí superiores o inferiores, o del Nietzsche “humanista” que parte de una rousseauiana naturaleza humana que se habría visto corrompida por el decurso de la historia. La antropología nietzscheana ocupa, efectivamente, un lugar secundario, y lo ocupa en relación a lo político, pero nunca como su base.

En cualquier caso, si en la Sección segunda hemos analizado la constitución del hombre desde un punto de vista ontológico, ahora corresponde hacerlo desde un punto de vista *empírico*, descendiendo al nivel de la producción histórica y cultural de individuos concretos (del *yo*, y no simplemente del *Selbst*, la estructura ontológica de la que allí hablábamos). En cuanto resultante de configuraciones de poder, decíamos, desde el momento en que hablamos de ese sujeto empírico estamos haciendo una referencia a la cuestión *política* en Nietzsche, al margen de la cual ese individuo no existiría. La determinación empírica del individuo implica, así pues, hacer una *ontología de lo sociocultural* como ámbito donde se da el poder, y por tanto la política⁴¹⁸.

El análisis de la constitución de la subjetividad empírica, del “yo”, y de sus condiciones de formación, nos muestra que éste no es más que un *constructo social*, algo nunca originario, sino producido por una serie de estructuras socioculturales. «*Microcosmos y macrocosmos de la cultura*.— Los mejores descubrimientos acerca de la cultura los hace el hombre en sí mismo, cuando encuentra [en sí] dos poderes heterogéneos imperando. [...] Tal construcción de la cultura [*Gebäude der Cultur*] tendrá en el individuo particular, sin embargo, el mayor parecido con el edificio cultural [*Culturbau*] en completos períodos de tiempo» (MA 276). El yo es siempre lo primero en el orden del conocer, lo primero con lo que el individuo se encuentra en su contacto con el mundo; pero en el orden del ser es lo último, el resultado de una serie de causas que lo determinan y borran en gran medida las huellas de tal determinación. De ahí la necesidad del método genealógico —al que volveremos más adelante— para reconstruir ese proceso que va de lo *próteron pròs hemàs* a lo *próteron te phúsei*, de las condiciones gnoseológicas en que accedemos a un determinado objeto (el “yo”) a las condiciones ontológicas que las sostienen. En suma, se trata del problema del

contemporánea, para conocer —gnoseológicamente— y para valorar positiva, negativa o gradualmente —axiológicamente. La filosofía de los valores intentó considerar idealmente los valores como algo valioso de suyo, que no refiere exclusivamente la realidad, que no se atiene sin más a ser o no ser, sino que hay valores innegables que se imponen. Nietzsche considera siempre tanto el conocer como el valorar desde el hombre y para el hombre. Con todo el riesgo, con toda la fuerza del reto, pero siempre presente en cuanto es efectivo». Cf. JIMÉNEZ MORENO, L.; *Nietzsche: antropología y nihilismo*, pág. 197.

⁴¹⁸ La *destrucción* de lo político que Nietzsche pretende llevar a cabo revela la estructura ontológica de la comunidad que produce a los individuos, pero a la vez les impide ser libres y conocerse a sí mismos adecuadamente. Sobre esto podemos acudir a las tesis de Warren acerca de la relación entre subjetividad y poder en Nietzsche, bastante clarificadoras: 1) la existencia de subjetividad implica la del poder; 2) los seres humanos se ven motivados por el poder en cuanto subjetividad; 3) el poder, en cuanto subjetividad, es relacional y no tiene correlatos ontológicos, sino condiciones ontológicas de posibilidad; 4) el poder en cuanto subjetividad depende de evaluaciones individuales del mundo y de las propias intenciones; 5) la organización interpretativa del poder depende de recursos lingüísticos (*wordly*): cultura, lenguaje y experiencia; 6) el poder en cuanto subjetividad es específicamente histórico; 7) el conocimiento sobre el mundo humano anticipa el poder en cuanto subjetividad; 8) la filosofía del poder de Nietzsche es políticamente relevante, pero igualmente indeterminada. Cf. WARREN, M.; *Nietzsche and Political Thought*, págs. 8 ss.

conocimiento y el cuidado de sí, el problema de lo que podríamos ser a partir de lo que estamos siendo, teniendo además en cuenta las razones por las cuales semejante objeto (nosotros mismos) *se resiste a ser conocido*.

Esto nos conduce a un segundo nivel de reflexión, que es el del problema de la *libertad*. También hemos hablado de ésta en la Sección anterior, desde el punto de vista ontológico de sus condiciones de posibilidad; pero ahora corresponde tratarla desde el punto de vista empírico –psicológico-antropológico–, a la luz de la siguiente cuestión: en el nivel empírico de investigación, lo antropológico (o “psicológico”) en Nietzsche no se puede separar de lo político, del poder que forma a los individuos; pero éstos, entonces, al estar determinados por causas que los trascienden, determinación que además ignoran, resultan no ser libres en dicho nivel. «*El hombre como una multiplicidad de “voluntades de poder”: cada cual con una multiplicidad de medios de expresión y formas. [...] el “alma” misma es una expresión para todos los fenómenos de la conciencia [Bewußtseins]: la cual nosotros, sin embargo, interpretamos como causa de todos estos fenómenos (¡la “autoconciencia” es ficticia!)*» (Nachlass 1885-1887, KSA 12, 1 [58]). *El hombre no se encuentra siendo libre*, por defecto, en el plano fáctico de su existencia, y ello además en la medida en que no conoce las causas que lo determinan⁴¹⁹. La reflexión genealógica nietzscheana constituye un trabajo de autognosis del hombre, que tendría como finalidad revelar estas causas para mostrar cómo una ulterior transformación de lo político –esto es: de las figuras del poder que determinan a los individuos en el nivel empírico– podría hacerlo libre. Esto está detrás del frecuente error, entre ciertos intérpretes de Nietzsche, de considerar que éste niega la libertad para apostar por un determinismo absoluto; en realidad, lo que hace es describir una situación de partida (la determinación de los sujetos empíricos) que habría que transformar, mostrando qué y cómo *es y puede llegar a ser* el hombre, así como las condiciones de su liberación. «¿Falta de libertad [*Unfreiheit*] o libertad de la voluntad? No hay *ninguna voluntad*. El individuo es algo completamente *nuevo y que crea lo nuevo [Neuschaffendes]*» (Nachlass 1882-1884, KSA 10, 24 [32]). Para Nietzsche la cuestión del “libre arbitrio” está ya planteada en términos metafísicos, como la existencia de una sustancia que se autodetermina con independencia del mundo que la rodea; para él la clave del asunto está en ver, precisamente, *cómo se relaciona* el individuo con lo que le rodea. Por otro lado, si el tema *político* fundamental de Nietzsche es cómo liberar la individualidad, habrá que aclarar asimismo de qué individualidad estamos hablando, de cómo debemos entenderla. Ésta es una reflexión que debe hacerse cuidadosamente para no volver una y otra vez a malentendidos acerca del sentido práctico del pensamiento nietzscheano.

La cuestión de la individualidad en Nietzsche, que nos remite directamente a la de la naturaleza de lo colectivo, se traduce en lo siguiente: averiguar qué es lo que queda, qué es lo que en realidad somos, cuando desmontamos el andamiaje del individuo empírico en el plano teórico (sujeto gnoseológico, *conciencia*) y en el práctico (sujeto ético, *persona*). Este trabajo de deconstrucción mostrará el lado más oculto del ser humano: cómo lo que aparentamos ser –sobre todo ante nosotros mismos– es una

⁴¹⁹ En esto se muestra Nietzsche seguidor de Spinoza, cuando denunciaba el error de los moralistas y metafísicos tradicionales que «parece que conciben al hombre, dentro de la naturaleza, como un imperio dentro de otro imperio. Pues creen que el hombre perturba, más bien que sigue, el orden de la naturaleza, que tiene una absoluta potencia sobre sus acciones y que sólo es determinado por sí mismo» (cf. SPINOZA, B.; *Ética*, III, Prefacio). Ahora bien, en Nietzsche, al contrario que en Spinoza, el hombre podrá hallar las condiciones de su liberación, al no ser un modo del orden eterno e inmutable de la sustancia divina spinozista, sino un punto de fuerza de la red siempre variable de la voluntad de poder, que lo determina (estado *reactivo* de la fuerza), pero que a su vez él puede determinar (estado *activo* de la fuerza), *reconociendo* los valores que rigen y *transmutándolos*.

máscara⁴²⁰, una ficción (*JGB* 40). Nietzsche se mueve por tanto entre la determinación ontológica del hombre y el análisis de su facticidad, de su cotidianidad, de un modo similar, pero inverso, al de Kant entre las dos primeras *Críticas* y la *Antropología en sentido pragmático*. En efecto, elabora una antropología en el sentido *pragmático* kantiano, a partir del momento en que estudia al hombre no desde el punto de vista de lo que la naturaleza ha hecho de él, sino de lo que el propio hombre hace de sí mismo. Pero va mucho más lejos que Kant en ese trabajo y llega a cuestionarse la consistencia del ser humano hasta extremos desconocidos en la reflexión filosófica anterior, oponiéndose a la comprensión moderna de la subjetividad, para desmontar el carácter que Kant atribuía al hombre tanto en el plano práctico (en cuanto ser racional) como en el teórico (en cuanto ser racional sensible). Frente a estas determinaciones esenciales del sujeto teórico-práctico –o incluso del empírico, psicológico–, Nietzsche se cuestiona su carácter sustancial, unitario y libre. Pretende, como dice Richard Schacht, y ello en contra de la concepción kantiana de la antropología, que aún parte de la razón como *factum* desde el que determinar lo específicamente humano (pues la *personalidad*, que constituiría el eje vertebrador del análisis de lo humano, no se deja explicar desde lo biológico; por ello Kant debe distinguir entre antropología fisiológica y pragmática), excluir, o mejor dicho *reducir*, lo racional para partir de lo biológico, del *bíos* prerracional, como factor clave. La razón no sería más que una sublimación de lo instintivo, mediada, además, por las relaciones de poder establecidas e interiorizadas en una cultura determinada. La genealogía consistiría, así pues, en una reconstrucción del proceso por el que se ha configurado, por el que ha devenido, la propia razón⁴²¹.

Lo fundamental en el análisis nietzscheano del hombre no sería, sin embargo, esa animalidad, ni tampoco la lingüisticidad que junto a ella permite delimitar el espacio antropológico; sino más bien el que ambas sean medios por los que el poder circula con extraordinaria facilidad, *constituyendo* sus objetos, y no meramente sometiendo unos preexistentes⁴²². El individuo resulta ser un efecto del poder, y los canales por los que

⁴²⁰ De hecho, de ahí la etimología de la propia palabra “persona”, del griego *prósopon*, “máscara”. Esto no puede sino llevarnos a recordar la concepción trágica de la existencia –insistiendo ahora, además, en su carácter “teatral”– que Nietzsche presentaba en *GT*, y cómo las máscaras del teatro griego (figuras eminentemente apolíneas, símbolos de individualidad e identidad que, en el fondo, son *ficciones*) anticipan lo que será el concepto cristiano-moderno de la persona. Al comienzo de su obra mayor sobre Nietzsche, dice Vattimo: «El hilo conductor de esta lectura de Nietzsche es el concepto de máscara. El término no es tan recurrente en la obra nietzscheana como otros, pero a éste pueden referirse muchos otros conceptos, como los de “ficción”, “ilusión”, “verdad devenida fábula”, que son empleados, en general, para definir y combatir el problema de la relación del hombre con el mundo de los símbolos». Cf. VATTIMO, G.; *El sujeto y la máscara*, pág. 19.

⁴²¹ «*Man könnte sich die Frage stellen, wie man die Bemühungen und Behauptungen Nietzsches im Vergleich zu denen Kants verstehen soll. Die Anthropologie Kants ist, wie er selbst sagt, die systematisch abgefasste “Lehre von der Kenntniß des Menschen” –bzw. von derjenigen, die Kant als solche akzeptiert–, “didaktisch” dargestellt und meines Erachtens dogmatisch behauptet. Ich schlage vor, dass das, was Nietzsche macht, weder als mutmaßliche Geschichte noch als mutmaßliche Wissenschaft betrachtet und beurteilt werden soll. Ich sehe ihn eher undogmatisch und experimentell spekulieren, inspiriert durch seinen Sinn für neueste Entwicklungen in den lebens-, kultur- und gesellschaftswissenschaftlichen Disziplinen. Er versucht, eine plausibel naturalistische Darstellung bestimmter Phänomene –z.B. der Moral– zu entwickeln*» (cf. SCHACHT, R.; “Kant, Nietzsche und «der Mensch». Die Idee und Aufgabe einer philosophischen Anthropologie”, en *VV. AA.*; *Kant und Nietzsche im Widerstreit*, pág. 293). Respecto a lo que dice Schacht, habría que hacer no obstante la distinción que ya presentamos en el § 3 entre el sentido “ontológico” de la naturaleza (*phúsis*) y el “meramente biológico” (*bíos*).

⁴²² Como señala Foucault, «El poder circula, es una red, no una propiedad; no está localizado, es difuso. Es transversal a toda forma social, está presente en todos los lugares. El individuo es un efecto del poder, y al mismo tiempo, o justamente en la medida en que es un efecto, el elemento de conexión. El poder circula a través del individuo que ha constituido» (cf. FOUCAULT, M.; “Curso del 14 de enero de 1976”,

éste circula, formándolo, son ante todo el cuerpo y el lenguaje. Así como el primero es el soporte ontológico de la individualidad, el segundo lo es del colectivo, de la comunidad. *El lenguaje es el principal medio por el que circula el poder* –y ello no como un simple medio de transmisión ideológica, sino como *creación* de realidad y sentido, esto es, como lo que abre y configura un mundo–, constatación que es quizá la mayor aportación de Nietzsche a la reflexión política⁴²³. Así, dice que «*la conciencia en general sólo se ha desarrollado bajo la presión de la necesidad de comunicación, [...] es propiamente sólo una red de conexión [Verbindungsnetz] entre hombre y hombre [...]*». Pero «este pensar consciente sólo *tiene lugar mediante palabras, esto es, mediante signos de comunicación*, con lo cual se descubre el origen de la conciencia. [...] sólo como animal social aprende el hombre a ser consciente de sí mismo; [...] la conciencia no pertenece propiamente a la existencia individual del hombre, sino más bien a aquello que en él hay de naturaleza colectiva y de rebaño». De ahí la famosa expresión de Nietzsche que denomina a la gramática «la metafísica del pueblo» (*FW* 354). Ello nos lleva de nuevo, así pues, a la genealogía, que ya tratamos en la Sección segunda –allí, como “método” o forma general del pensamiento de Nietzsche, aquí en su concreción–. La genealogía se pregunta cómo se constituye la subjetividad, tanto individual como colectiva, a partir de una determinada constelación del poder. El sujeto empírico, en efecto, es un fenómeno resultante de la interacción entre cuerpos, entre centros de poder. El propio individuo, ciertamente, es ya un centro, un *quantum* de poder; pero éstos nunca son previos e independientes de las relaciones en que se hallan inmersos, sino que resultan de ellas, de ese juego. El individuo no es, por tanto, algo que exista de por sí, al margen de estas relaciones que *expresa*. Y dichas relaciones, dicha interacción entre cuerpos –que forma los cuerpos mismos–, tiene lugar ante todo lingüísticamente, como decíamos. «*In summa*: aquello que llega a ser consciente está bajo relaciones causales, las cuales están para nosotros completamente ocultas [...]. Habitualmente se toma la *conciencia* misma como sensorio íntegro y más alta instancia: sin embargo es sólo un *medio de la comunicabilidad*» (*Nachlass* 1887-1889, *KSA* 13, 11 [145]). Tanto en el nivel puramente instrumental de las relaciones sujeto-objeto, como en el comunicativo y moral de las relaciones entre individuos como, finalmente, en el teórico que se eleva por encima de ambos (al fin y al cabo, distintos niveles de organización de la voluntad de poder, en los que las relaciones entre *quanta* de poder son cada vez más sutiles y difusas, resultando así primero lo *físico*, lo *psíquico* después y lo *ideal* por último), el despliegue de lo que hay tiene lugar para el hombre siempre a través de mediaciones lingüísticas.

Otro punto esencial del análisis nietzscheano de la subjetividad es mostrar, en contra del propio carácter que le es atribuido por la filosofía moderna –pero en una línea inaugurada en cierto modo por Kant y su contraposición entre una *personalitas*

en *Microfísica del poder*, pág. 144). Nos remitimos, por lo demás, a los análisis ya hechos del concepto de “incorporación” (*Einverleibung*).

⁴²³ Aun no siendo el primer pensador moderno que reparó en la importancia fundamental del lenguaje (los grandes antecedentes serían Herder, Humboldt y Hegel, por supuesto), sí que llegó más lejos que cualquiera de ellos en sus –por otro lado rapsódicos– análisis. Como dice en *La genealogía de la moral*, «El derecho de los señores de poner nombres llega tan lejos, que se estaría autorizado a concebir el origen del lenguaje mismo como una exteriorización del poder de los que dominan» (*GM* I 2). El lenguaje es, efectivamente, el principal elemento configurador de realidad; la “teje”, siendo el éter por el cual el poder circula de la forma más sutil pero eficiente, y sosteniendo el carácter interpretativo del mundo que Nietzsche le asigna. En cuanto tal, el lenguaje, podría decirse, es la forma por excelencia de expresión de la voluntad de poder, superior incluso al arte. En cuanto “soporte” del poder (de “la voluntad de poder como interpretación”), la propia decadencia de la cultura –que no es otra cosa que una forma de *disgregación* del poder– puede asociarse a la decadencia del lenguaje. Así lo señala desde muy pronto Nietzsche, en sus conferencias *Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas* (esp. *BA* II).

transcendentalis y una *personalitas moralis*–, su origen *moral* antes que gnoseológico. En cuanto constructo social, en efecto, la naturaleza última del sujeto no radicaría tanto en ser un dispositivo de conocimiento como en ser un mecanismo de control de cada individuo empírico a través de la conciencia, esto es, de la interiorización de la sociedad y sus sistemas coercitivos en cada individuo, que lo hacen predecible y manejable (*GM* II 1-3)⁴²⁴. El “yo” empírico, por tanto, no sería sino la reproducción de unas determinadas relaciones sociales; relaciones de poder que son asimiladas y forman la propia consistencia; en cuanto matriz dentro de la cual se configura el pensamiento individual, tales relaciones no pueden ser advertidas por éste y le pasan desapercibidas. Por eso Nietzsche, en sus análisis, comienza siempre describiendo el estado no-libre del individuo: porque es el necesario punto de partida de su estar en sociedad, de su estar-con-otros –pero sólo un punto de partida.

Así pues, habría que señalar como diferencia fundamental entre el planteamiento nietzscheano y el de Kant que el ser humano que Nietzsche describe no consiste, ni siquiera en el plano pragmático, en «lo que *él mismo*, como ser que obra libremente, hace, o puede y debe hacer, de sí mismo»⁴²⁵, y ello no tanto a causa de una base biológica que lo determine, o de la existencia de un mecanicismo universal, como porque el hombre es siempre resultado de unas estructuras de poder, de unas determinaciones políticas que terminan por ser determinaciones del individuo. «Obedecer y dominar: el cuerpo. –La voluntad más fuerte dirige a la más débil. No hay ninguna otra causalidad que la de la voluntad de voluntad [*Wille zu Wille*]. Hasta ahora no ha habido ninguna mecánica – – →» (*Nachlass* 1884-1885, *KSA* 11, 35 [15]). Dichas determinaciones establecen *lo que éste es*, y no sólo eso, sino también el propio modo en que conoce y *se conoce*, razón por la cual, como decíamos, no son reconocidas. Kant ya señalaba en el “Paralogismo de la razón pura”, y ello es un paso fundamental en la superación de la comprensión metafísica del sujeto moderno (paso dado por Kant, sin embargo, sólo en lo gnoseológico, y no aún en lo moral, donde mantiene la estructura de una subjetividad práctica que cree absoluta), que el sujeto trascendental, la unidad sintética de apercepción, y por tanto la condición de posibilidad de todo conocimiento, no puede ser tomado nunca como objeto del conocimiento, al no poder ir ligada a él ninguna representación sensible, salvo a lo sumo un vago “sentimiento de existencia” – que luego trasladará a la esfera práctica como autoconciencia del individuo moral⁴²⁶. En ello radica el criterio de distinción entre una (ilusoria) psicología trascendental y una

⁴²⁴ Éste es el esquema que reproducirá con bastante fidelidad Freud –quien, como es sabido, tuvo siempre un problema a la hora de reconocer el origen nietzscheano de muchas de sus intuiciones– al hablar del *ello*, el *yo* y el *superyó*. En Nietzsche, como vemos, la conciencia, el “yo” (*ich*, *Bewußtsein*), es también un resultado, una construcción social, nunca una sustancia. El “superyó”, la conciencia moral (*Gewissen*), sería, como desarrolla ampliamente en *GM* (sobre todo en la Segunda disertación), la interiorización del aparato social y del castigo. La idea clave de la *neurosis* freudiana (“resentimiento” en Nietzsche) está ya allí: «Todos los instintos que no se descargan hacia el exterior, *se vuelven hacia el interior*» (*GM* II 16). De todas formas, en Nietzsche no estaría clara la división entre tales dos partes de la psique humana; no reconoce la contraposición entre el instinto de realidad y el de muerte, que originarían el yo y el superyó, respectivamente. ¿O tal vez sí? Recordemos que dice que «“la voluntad de verdad”– ésta podría ser una voluntad de muerte oculta» (*FW* 344). En cuanto al “ello” (*das Es*) de Freud, su primera aparición está en el propio Nietzsche (*JGB* 17), si bien no es otra cosa que una forma del *Selbst*, de lo que también llama *Leib*, “cuerpo” (*Z*, “*Von den Verächtern des Leibes*”), y cuyo sentido ontológico ya hemos tratado suficientemente.

⁴²⁵ Cf. KANT, I.; *Antropología en sentido pragmático*, pág. 7.

⁴²⁶ «La proposición “Yo pienso” expresa una intuición empírica indeterminada, es decir, una percepción (consiguientemente, demuestra que hay ya una sensación, la cual pertenece a la sensibilidad, que sirve de base a esta proposición existencial), pero precede a la experiencia que ha de determinar, por medio de la categoría, el objeto de la percepción con respecto al tiempo». Cf. KANT, I.; *Crítica de la razón pura*, B 422-423. Asimismo, vid. *Antropología en sentido pragmático*, §§ 1-4.

psicología empírica, que sí constituiría un conocimiento efectivo del individuo –la que Nietzsche pretende desarrollar como genealogía, aunque a veces también se refiere a ella como tal “psicología”–: aquello que permite que aparezcan determinaciones, carece ello mismo de determinación alguna; pero no en el sentido de una sustancia primera, *húle* de toda categorización posterior, sino como una condición trascendental del propio aparecer de toda materia o forma (que además, hay que precisar, no constituye la realidad únicamente a partir de sí, como lo hará el ego trascendental husserliano, sino que depende del hecho de que *se dé* algo). Kant, y con esto recoge la herencia de Hume, considera que el sujeto del conocimiento, el sujeto trascendental, no es *sustancia* alguna.

Qué sea para Nietzsche ese sujeto, esa estructura trascendental, es algo a lo que, en realidad, ya hemos respondido: para él, como es sabido, el sujeto no es más que una de las muchas ficciones de la metafísica⁴²⁷, como lo son la sustancia (de la cual el sujeto es forma moderna), la causalidad, la teleología, etc. En realidad, el “sujeto” o la “conciencia” –ya hablemos en el plano gnoseológico o en el moral–, para Nietzsche, son siempre *los otros*. «La creencia en las autoridades es la fuente de la conciencia [Gewissens]: no es por tanto la voz de Dios en el pecho del hombre, sino la voz de algunos hombres en el hombre» (*WS* 52). Es una estructura que resulta ser *política*; un “sujeto” al fin y al cabo, sí, pero en el sentido pasivo, no activo⁴²⁸. Es a este sujeto trascendental comunitario, sostenido y articulado mediante el lenguaje, a lo que nos lleva siempre de vuelta la genealogía: a unas condiciones de aparición del fenómeno gnoseológico y moral que resultan cada vez de una determinada *configuración de poder*. Y de la misma forma que el sujeto (o la persona) no es una entidad, que no constituye sustancia alguna, sino que expresa un puro juego de relaciones –carácter básico del mundo entendido en términos de voluntad de poder–, tampoco se le puede atribuir *unidad*. Es célebre el pasaje de *Humano, demasiado humano* en que Nietzsche se refiere al individuo precisamente como «*dividuum*» (*MA* 57), esto es, como una realidad escindida, de partes enfrentadas, contradictorias incluso; o, como dice en los póstumos, «*El individuo como multiplicidad*» (*Nachlass* 1882-1884, *KSA* 10, 7 [273]). Resulta, en efecto, de la interacción de los instintos, los afectos y la razón; y sólo de la

⁴²⁷ A. Moraleja sostiene que habría una contradicción –o, más bien, una cierta *dialéctica*– en Nietzsche, entre la tesis individualista que defiende en el plano metafísico (y, por extensión, en el ético-político) y la anti-individualista que defiende en el gnoseológico. «Si el plano metafísico, ético y político dependen del gnoseológico, parece inevitable caer en un nihilismo de consecuencias terribles; si, por otra parte, –y como creemos que sucede en el pensamiento del filósofo–, la gnoseología no se subordina ni a su metafísica, ni a su pensamiento ético y político, ni es considerada la fuente de la fundamentación absoluta (por lo que implica la misma *muerte de Dios*), es entonces más que legítimo considerar a Nietzsche un ilustre destinatario del individualismo político» (cf. MORALEJA, A.; “Nietzsche: veneno y antídoto (Un breve ensayo sobre el individualismo político)”, en *Nietzsche y la “gran política”*, págs. 203-204). Sería precisamente el carácter acríptico del pensamiento nietzscheano lo que permite su adopción tanto por anarquistas como por fascistas y nacionalsocialistas; lo único que frenaría el alcance destructivo de ese pensamiento individualista es su gnoseología disolvente, que impide las propias consecuencias al auto-relativizarse. La gnoseología nietzscheana, en efecto, es anti-individualista; siguiendo a Hume niega la existencia de ningún *yo* sustancial, y se opone claramente al principio de identidad. En cualquier caso, es ese alcance relativizador suyo «el único fármaco contra la toxicidad de su metafísica» (ibíd., pág. 206). Habría que decir a todo esto que no cabe hacer tales distingos en Nietzsche entre una metafísica y una gnoseología que, al parecer, irían por caminos contrapuestos para anularse mutuamente; lo que Moraleja hace valer para su gnoseología no se puede separar de lo que atañe a su “tóxica” metafísica.

⁴²⁸ Una idea que Foucault ha recogido y desarrollado: «Hay dos significados de la palabra *sujeto*: sometido a otro a través del control y la dependencia, y sujeto atado a su propia identidad por la conciencia o el conocimiento de sí mismo. Ambos significados sugieren una forma de poder que subyuga y somete». Cf. FOUCAULT, M.; “El sujeto y el poder”, en DREYFUS, H. L., y ROBINSON, M.; *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, pág. 231.

victoria, de la imposición –siempre sólo aparente– de la razón y la consciencia sobre la multiplicidad corporal y pulsional resultará la imagen de la persona, esto es, de una persona. Ésta, empero, no existe en cuanto tal: es una máscara en cuya creación interviene un fuerte componente institucional, a saber, la necesidad de reproducir en el plano individual la estructura del poder y la jerarquía reinantes en el colectivo.

Por último, insistamos en que la persona resultante de ese juego tampoco es –al menos por defecto– *libre*. En cuanto producto de las relaciones de poder de una comunidad –a la vez que de las relaciones, que también se podrían expresar en términos de poder, entre ésta y su medio–, tanto lo que Kant llamaría *personalitas psychologica* como la *moralis* son reproducciones de un orden que no se hace transparente ante sí mismo, y que por tanto se reproduce mecánicamente y no puede ser fácilmente alterado. El sujeto, y con él el hombre mismo, no se asienta directamente sobre una estructura ontológica o gnoseológica, como pretende la filosofía moderna (o incluso Heidegger, todavía en el período de *Ser y tiempo*), sino que lo hace sobre una base política, la de la comunidad en que aquél es *producido*. De ahí que la única forma de liberación que encuentra Nietzsche será, precisamente, emprender un proceso de autoconocimiento con efectos disolutorios de la propia personalidad, es decir, un proceso de total des-identificación del ser humano con el que se busca hallar su *potencia* al margen de las relaciones de poder instituidas, del *acto* en que aquél habitualmente se encuentra. «El individuo es algo absoluto, todas las acciones son completamente *su* propiedad. Los valores para sus acciones los toma, en último término, de sí mismo: porque hasta las palabras transmitidas las debe *interpretar de un modo totalmente individual*. La *interpretación* de las fórmulas es al menos personal, incluso si no crea ninguna fórmula: en cuanto *intérprete* es siempre ya un *creador*» (ibíd., 24 [33]). Aquí Nietzsche, evidentemente, no se refiere ya al individuo entendido como sujeto, que reproduce las condiciones dadas del sistema, sino al individuo como potencia capaz de *crearse*, como puro *Macht-quantum* capaz de modificar sus relaciones con otros *Macht-quantum*.

Y es que Nietzsche, es importante subrayarlo, no fundamenta la política en la antropología –estableciendo así una suerte de “crítica de las ideologías” que pretendería averiguar qué hay en realidad tras la “apariencia” de lo político–, sino, por el contrario, *fundamenta la antropología en la política* (lo que corresponde a su concepción del mundo como juego del poder). Lo antropológico es para Nietzsche, de hecho, directamente lo político; mientras tanto, lo ontológico aparece como una *reflexión metapolítica* que es *principio y fin de su pensamiento*, y que debería dar sentido y finalidad a la pura empiricidad de sus análisis del fenómeno político⁴²⁹. Así es como hay que entender la contraposición entre la “pequeña” y la “gran política”, que no es, por descontado, una cuestión de escalas (algo así como “micropolítica” y “macropolítica”). La crítica de lo político es hecha por Nietzsche desde la perspectiva ontológica, al igual que la descripción de lo antropológico es hecha desde el punto de vista político. La clave del análisis del fenómeno (nunca mejor dicho) “hombre” en el pensamiento nietzscheano, por tanto, es explicar adecuadamente la articulación de *política, antropología y ontología*. Con la mira puesta en este objetivo, es importante haber hecho las anteriores aclaraciones en relación a Kant –que marca la reflexión antropológica posterior de un modo indeleble–, para no caer en ciertas formulaciones erróneas.

⁴²⁹ «La política desarrolla en su esfera la visión dionisiaca del mundo y ocupa un lugar secundario pero irreductible dentro de esta totalidad: está subordinada a la metafísica de la cultura y es un instrumento imprescindible para la realización de los fines prácticos propuestos por esa metafísica». Cf. ESTEBAN ENGUITA, J. E.; *El joven Nietzsche. Política y tragedia*, pág. 16.

Efectivamente, en el análisis kantiano el sujeto trascendental es una estructura ontológico-gnoseológica, pero el “hombre” no se agota en él (como sí se agota, para Descartes, en la *res cogitans*), sino que tiene también un respecto de consideración práctico y otro empírico –éste, a su vez, dividido en un aspecto fisiológico y en otro pragmático–. La idea de elevar el sujeto empírico a la altura del trascendental como tarea suprema de la cultura, a través de la formación, no es kantiana, sino que pertenece más bien al ámbito del idealismo absoluto –aunque arrancarí­a propiamente de Schiller–, y albergaría la pretensión de lograr una identidad (alcanzada ya o aún por alcanzar) entre ontogénesis y filogénesis⁴³⁰. Esto es algo que, desde luego, no puede ser atribuido a Kant, y que será frontalmente rechazado por Nietzsche. En torno a esa identidad del sujeto trascendental y el empírico hay que señalar que, al igual que Kant, Nietzsche *no pretende mostrar una estructura o figura de la subjetividad que deba ser alcanzada históricamente*⁴³¹; lo cual no impide, por supuesto, hablar de una estructura ontológica del ser humano en general. El *Selbst* (el auténtico “sí mismo” del hombre) *no es nada de por sí*, sino la posibilidad, siempre renovada, de llegar a ser *otro*, de serlo *todo*. El hombre se da íntegramente en su pragmaticidad, en su facticidad, en continuo cambio, modificable en la medida en que varíen las relaciones de poder establecidas; la estructura ontológica del *Selbst* –estructura de la que cabe hablar en cuanto tal–⁴³² indica las posibilidades de reconstrucción de esa empiricidad, recuerda que *el texto humano puede siempre ser reescrito de otra manera...* como acto de autocreación del hombre, que es un acto de autosuperación, de destrucción de lo que ha sido. «¡Los espíritus libres ensayan *otros modos* de vida, inapreciables! Los hombres morales dejarían secarse el mundo. Los momentos de ensayo [*Versuchs-Stationen*] de la humanidad» (*Nachlass* 1880-1882, *KSA* 9, 1 [38]). Querer *ser todo* –esencia de esa “voluntad de voluntad” anteriormente citada– pasa, necesariamente, por un proceso de destrucción (a nivel colectivo, nunca individual, pues hay que modificar las estructuras de las que resulta el individuo empírico mismo) de lo que se está siendo, por un proceso de des-identificación: sólo así podrá el yo devenir *Selbst*, potencia pura, cambio constante. La “autenticidad” del hombre no consiste en llegar a alcanzar ciertas determinaciones históricas (ni mucho menos en alcanzar el nivel del saber absoluto en que todas las determinaciones han sido atravesadas, comprendidas y reunidas), sino en

⁴³⁰ «También el individuo singular tiene que recorrer, en cuanto a su contenido, las fases de formación del espíritu universal, pero como figuras ya dominadas por el espíritu, como etapas de un camino ya trillado y allanado; vemos así cómo, en lo que se refiere a los conocimientos, lo que en épocas pasadas preocupaba al espíritu maduro de los hombres descende ahora al plano de los conocimientos, ejercicios e incluso juegos propios de la infancia [...]. Como algo ya *pensado*, el contenido es ya *patrimonio* de la sustancia; ya no es el ser allí en la forma del *ser en sí*, sino que es solamente el *en sí* –no ya simplemente originario ni hundido en la existencia–, sino más bien en *sí recordado* y que hay que revertir a la forma del *ser para sí*». Cf. HEGEL, G. W. F.; *Fenomenología del espíritu*, Prólogo, págs. 21-22.

⁴³¹ Vattimo insiste con razón en rechazar la utópica imagen del superhombre como “hombre reconciliado” por haber superado la autoescisión impuesta por la moral occidental platónico-cristiana; el problema es, efectivamente, mucho más complejo, como trataremos de detallar en la Segunda parte de esta Sección. «La fuerza que descubrimos bajo la noción tradicional de sujeto no es nada, en efecto, que pueda compararse con el sujeto trascendental en su distinción de sujeto empírico, por lo que pueda darse una dialéctica, la historia misma, como proceso de progresiva identificación de los dos términos». Cf. VATTIMO, G.; “Nietzsche y el más allá del sujeto”, en *Más allá del sujeto*, pág. 29.

⁴³² De lo contrario sólo nos queda el Nietzsche empirista, nominalista y pragmático que algunos autores quieren ver, pensando que en eso consiste la “superación” de la metafísica que el pensador alemán emprende. Nada más lejos de la realidad. En cualquier caso, como hemos visto, la ontología de la voluntad de poder y el tratamiento del problema de la temporalidad (a través del eterno retorno) desmienten esto.

estar autosuperándose todo el tiempo, tanto él mismo como la cultura⁴³³. El superhombre, resultante de la “gran política” (que en su genuino sentido debe ser entendida así), sería el hombre que vive en esa apertura de la posibilidad, aceptándola, queriéndola, y jugando siempre de nuevo –jugándose todo, jugándose él mismo– con nuevas transformaciones.

§ 12. Determinaciones históricas de lo político

Como veíamos en el último párrafo, lo ontológico aparece en Nietzsche como una reflexión que estaría por encima de lo político, dándole sentido y rumbo; frente a la facticidad de lo político, de los acontecimientos históricos en que lo humano es producido, lo ontológico señalaría el espacio siempre abierto del despliegue de la potencialidad del ser humano, la posibilidad de *lo nuevo*, de nuevas configuraciones en que se revele la *vida* en cuanto tal. Aquí nos encontramos no obstante con un problema, cuyo desarrollo ocupará en lo esencial la Segunda parte de esta Sección: y es que esa posibilidad de lo nuevo en que consistiría la historicidad humana implica ciertamente, por su propia naturaleza, tener que desmontar las diferentes formas históricas de subjetividad; es todo un proceso de destrucción de lo dado para poder crear nuevas figuras, para permitir el eterno juego apolíneo de las apariencias y las sustituciones. Ahora bien, en cada momento esa posibilidad hay que realizarla materialmente, hay que darle una concreción, y ello exige *poner en juego lo político*. La tarea que Nietzsche propone no puede agotarse en una parte puramente negativa, destructiva, en efecto; requiere también de una positividad que le dé cuerpo, forma, si no ha de ser simplemente un ejercicio especulativo.

Pero estamos de nuevo, así, ante la cuestión del *nihilismo*, concretamente ante lo que podríamos llamar su “perfil político”: el hecho de que el espacio de lo político (y esto, como ya hemos visto, quiere decir el espacio antropológico mismo, el *tópos* específico fuera del cual lo humano ni siquiera tendría sentido) tiende siempre a cerrarse en torno a una determinada configuración y a negar para sí toda otra posibilidad. La política, en su acepción “habitual” –lo que Nietzsche llama “pequeña política”–, vendría siendo por tanto la *realización de la metafísica*, del modo de pensar que pretende poner algo como absoluto y con pretensiones de eternidad⁴³⁴. Las configuraciones en que cristaliza el poder crean aquellas instituciones para mantenerse (religión, derecho, moral) que luego impiden su propio crecimiento, su autosuperación. De ahí que lo político sea constitutivamente nihilista. La pregunta es, sin embargo: ¿no se ve

⁴³³ Esa *Selbstüberwindung* no es sin embargo transparente ante sí misma, salvo en su carácter puramente *formal*; esto es, que no responde a conciencia o plan alguno, y hasta en esto radica la superación nietzscheana de la subjetividad. El trascendental que crea y despliega la historia no es ya el sujeto, sino la naturaleza, la vida (vid. § 15).

⁴³⁴ Está claro que ésta no es una afirmación que pueda ser hecha sin más. Especialmente en la modernidad, desde Maquiavelo, la política es, desde luego, el arte de adaptarse a las circunstancias. Ya lo decía Rousseau: «Si queremos formar una institución duradera, no pensemos, pues, en hacerla eterna. Para triunfar no hay que intentar lo imposible ni jactarse de dar a la obra de los hombres una solidez que las cosas humanas no entrañan» (cf. ROUSSEAU, J.-J.; *Del contrato social*, págs. 113-114). Lo que Nietzsche se pregunta es si frente a la premisa burguesa de “afrontar el cambio” no cabe hallar siempre, de un modo u otro, formas ocultas de trascendencia, nuevos dioses que se superponen a los viejos y ocupan su lugar –recordemos que para él Estado y religión son formas eminentes de lo suprahistórico–. Desde este punto de vista el espíritu burgués se podría resumir en la frase de Lampedusa en *El gatopardo*, aunque allí esté referida a la aristocracia en decadencia: «Todo debe cambiar para que todo siga igual».

Nietzsche entonces obligado a participar en gran medida del nihilismo que a toda costa quiere combatir⁴³⁵, desde el momento en que su pensamiento se adentra en lo político?

Ahora bien, ¿hay alternativa? ¿No sería si no el nihilismo activo de Nietzsche, entonces, la simple anarquía, como por otro lado algunos han defendido⁴³⁶? La respuesta no puede ser otra: *nunca en el orden práctico*. El nihilismo teórico de Nietzsche, al contrario que muchas de las teorías que, desde el siglo XIX, han llevado el nombre de anarquía, debe desencadenar una praxis constructiva, debe dar una nueva forma al mundo; y dado que toda forma del mundo humano no es otra cosa que una determinada configuración del poder, debe sustituir unas formas de poder por otras. Eso es inevitable, y en ello yace la posibilidad siempre renovada de recaer en el nihilismo. Pero la cuestión no es rechazar ese problema, sino permanecer en su límite y buscar el camino adecuado.

Una vez más, en cualquier caso, nos hallamos ante las diferentes modulaciones del nihilismo que hemos encontrado con anterioridad, esta vez en el plano político; de hecho, como vimos en la Sección primera, el hombre es constitutivamente nihilista, y éste es el reverso de aquella cuestión que entonces veíamos exclusivamente desde el punto de vista de la cultura. Las implicaciones prácticas del nihilismo, y también las del intento de superarlo, se muestran ahora patentemente. Lo político ha tenido diversas figuras a lo largo de la historia de occidente, y de ellas ha resultado, por todo lo dicho en el párrafo anterior, una transformación del hombre occidental mismo. Hacer un bosquejo de las principales determinaciones históricas que ha tenido lo político –el poder–, según Nietzsche, implica por tanto hacerlo a la vez del modo en que la cultura y el hombre se ha ido “sutilizando” (M 23). Sea como sea, hay que insistir en esto: tal vez la política siempre sea nihilista, pero hay *diferentes modos* de nihilismo. Nietzsche, como después hará Heidegger, siguiendo su camino, encuentra una estrecha relación entre la pregunta por la naturaleza última de la realidad y el destino del ser humano; de un cierto olvido –u *ocultación*– de la primera se seguiría un desvío del segundo⁴³⁷. Ello pasa por las inevitables mediaciones políticas, por supuesto; lo histórico no se hace sin más. También con Nietzsche podríamos hablar de un cierto “olvido de lo político” originario⁴³⁸, debido a la metafísica que estaría tras las formas occidentales de política

⁴³⁵ Lo cual daría la razón a Severino, quien, sumándose al estilo de los que llaman a los demás “nihilistas” y “metafísicos” –y empeñado en llamar a Nietzsche y Heidegger “existencialistas”–, afirma que «El nihilismo, en su significado auténtico e inexplorado, comprende también toda filosofía que proclame el carácter nihilista de la historia europea (y es nihilismo el concepto mismo de “historia” y de “devenir histórico”). También para Nietzsche y Heidegger el nihilismo es la esencia de Europa: pero también Nietzsche y Heidegger ignoran el sentido auténtico del nihilismo y, es más, su filosofía misma es una de las formas más típicas de lo que el nihilismo es verdaderamente. El pensamiento filosófico ignora todavía el sentido auténtico del nihilismo europeo y no está, por consiguiente, en condiciones de decir qué sea Europa». Cf. SEVERINO, E.; *Esencia del nihilismo*, pág. 29.

⁴³⁶ Queremos decir en el sentido habitual del término, el de la falta de gobierno y jerarquía; no en el sentido etimológico más estricto (“carencia de un principio, de fundamento”), que evidentemente sí corresponde al sentido más genuino del pensamiento ontológico nietzscheano. *Todo es poder (arché)*, en efecto, pero no hay un *poder último (theós)*, sino una multiplicidad, un *politeísmo ontológico*.

⁴³⁷ Un “desvío” no a partir de lo que *tendría* que haber sido, claro, sino de lo que *podría* haber sido, de las más altas posibilidades de realización de lo humano.

⁴³⁸ Un olvido nihilista de las formas elevadas de organización sociopolítica que Nietzsche localiza en Grecia, y que terminarían en el período clásico y ante todo con el platonismo (GD, “*Das Problem des Sokrates*”, 1-2). De un modo similar, Arendt habla de la decisiva inflexión que, para el pensamiento político occidental, tuvo Platón con su giro del pensamiento práctico al contemplativo (*theoria*), y con el giro hacia la interioridad que se produjo en la Academia desde el anterior colectivismo, con la consiguiente oclusión del “espacio de aparición” de la verdad (*alétheia*), antes público y eminentemente práctico (cf. ARENDT, H.; *La condición humana*, esp. §§ 41-42). En ello habría ecos, que por supuesto

(esto es, de los *modos de jer-arquización* de la *pólis*). Consecuentemente, el nihilismo occidental habría ido creciendo y radicalizándose en la misma medida en que se consolidaban ciertas formas de política. Desde un grado mínimo en el nihilismo latente hasta un grado máximo en la época del nihilismo consumado, con el que el gran problema para el pensamiento nietzscheano –el final de la historia, y con ella de las nuevas posibilidades de lo humano– alcanzaría su configuración crítica y, por tanto, el momento decisivo.

Siendo la política la configuración del poder establecida en un lugar y momento dados (configuración que, como vimos en la anterior Sección y estábamos viendo en ésta, genera sus formas propias de objetividad y de subjetividad: un *mundo*, en suma), ella sería la encargada de mantener la jerarquía, esto es, la distribución del poder, necesaria para mantener la propia potencia de la comunidad. Lo que Nietzsche encuentra en la historia de occidente es una tendencia progresiva pero imparable, al parecer, al deterioro de esas imprescindibles diferencias en el seno de la comunidad; una nivelación que hace cada vez más difícil la aparición de grandes hombres que, en términos *culturales* –y ahora podríamos añadir *políticos*, es decir, en relación a las grandes decisiones que se deben tomar⁴³⁹–, son los productivos, los que, a su vez, generan una mayor potencia. Ésta es la vertiente política de lo que ya vimos como el “gran peligro”⁴⁴⁰, que aparece ahora inseparablemente unido a la compasión, «la *praxis* del nihilismo» (AC 7).

Y así llegamos al punto crucial que nos permite conectar esta parte del trabajo (la reflexión política nietzscheana) con el tema general del mismo (el problema del nihilismo y el final de la historia). Nietzsche entiende la historia como un movimiento continuo de superación, de destrucción y recreación de figuras, en el que la condición de posibilidad de lo histórico –de la cual la *muerte* es un aspecto inexcusable–, el poder (*Macht*) histórico mismo, puede ser entendido en un sentido similar al del *potencial* de la física; esto es, como diferencia entre niveles energéticos de la que resulta, por así decirlo, un *fluir*, un movimiento en una determinada dirección, como resultado de ciertas resistencias y contra-acciones (GM II 12). Una completa homogeneización acabaría con ese potencial y, por tanto, con lo histórico mismo, en una suerte de proceso entrópico⁴⁴¹. A ello conducirían la autoconciencia histórica de alcance relativizador que vimos en la Sección primera; el conocimiento y el consiguiente grado de control sobre la naturaleza que proporcionan la ciencia y la técnica –la imposición de las figuras

no es ocasión de desarrollar, del heideggeriano *olvido del ser* que, de modo definitivo con Platón, inaugura la historia de occidente y marca su destino.

⁴³⁹ No olvidemos que Nietzsche pone siempre al mismo nivel tanto a figuras de la intelectualidad como de la política; no establece una separación clara –en cuanto a sus “efectos históricos”– entre, por ejemplo, Goethe o Napoleón. Considera a todos ellos como nombres indispensables para la cultura occidental, y el hecho de pertenecer o no a la “clase” política no parece para él el criterio fundamental para diferenciar su valía “política”.

⁴⁴⁰ Puede parecer contradictorio con lo que dijimos en el § 9, donde hablábamos de una fuerza hegemónica que eliminaba toda posibilidad de cambio; pero en realidad es lo mismo, visto desde otro punto de vista: como decimos a continuación, se trata de una nivelación de las fuerzas –de un *triumfo de las fuerzas reactivas*– que produce una suerte de entropía que aborta todo cambio y novedad, elevando la conservación de lo que hay (de un determinado *statu quo*) a máxima fundamental. Ya no habría una fuerza exterior a esa “debilidad”, a esa voluntad homogénea, de la que pudiera provenir el cambio. Nietzsche en esto piensa a la griega: el movimiento sólo resulta del juego de los contrarios.

⁴⁴¹ En el texto citado Nietzsche parece reducir lo histórico a un modo de lo orgánico, pero no es así: ambos son *modos* de la voluntad de poder, son comprendidos desde una misma ontología. Deleuze ve con mucho acierto estas referencias “físicas” –en términos energéticos– de la cuestión de la producción histórica, como expone en su crucial obra sobre el autor alemán. Cf. DELEUZE, G.; *Nietzsche y la filosofía*, esp. IV, 11-13.

apolíneas sobre el fondo dionisiaco que vimos en la Sección segunda—; y por último, el proceso de nivelación social (democratismo) que elimina la posibilidad del surgimiento de grandes individuos. Éstas son las causas fundamentales de la enfermedad de la cultura y del hombre occidentales, de ese nihilismo que supone la posibilidad de un estancamiento de la historia en su figura presente, y que se anuncia en una aguda “pérdida de mundo”. Éste sería el “desierto” del nihilismo en el que se adentra occidente, y es el marco dentro del cual Nietzsche busca aquel signo histórico que debe ser, como decíamos en su momento, kantianamente, *rememorativum*, *demonstrativum*, *prognostikon*; pero no de una disposición moral en el espectador del espectáculo histórico, sino de la presencia de lo nuevo, de la diferencia, es decir, en suma, de la voluntad de poder, de la vida. En lo político se reúnen los aspectos culturales y metafísicos que acabamos de señalar. Nietzsche, en un principio más al margen de la política —al menos en cuanto tema explícito y prioritario de su discurso—, llegará a darse cuenta de esto, por lo que centrará la preocupación de sus últimos años en proyectar el programa político y pedagógico en el que hubiera consistido *La voluntad de poder*, obra que nunca terminó⁴⁴² —en parte, quizás, por haberse dado cuenta de ciertas aporías que veremos—. Vamos a pasar, así pues, a hacer un breve repaso de las principales figuras de lo político que Nietzsche distingue, para ver cuál es exactamente el diagnóstico que hace del nihilismo, desde un punto de vista político.

Básicamente, esas figuras son la *pólis* griega, el imperio romano, la cristiandad y el Estado moderno. En cada una de ellas asistimos a una decisiva transformación, de creciente complejidad, de la articulación de *cultura* y *civilización*, que ya tratamos en la Sección primera; a esa articulación, que determina las dimensiones y la naturaleza de lo político, Nietzsche la denomina, a menudo, *Estado*. De entrada hay que precisar que Nietzsche emplea el término “Estado” de un modo ambiguo, y en ocasiones hasta equívoco, para referirse a toda forma de organización política, tenga realmente la forma de un Estado o no. Allí donde hay seres humanos se establecen unas determinadas relaciones de poder entre ellos, una jerarquía, que conlleva ciertos valores morales, normas jurídico-políticas, etc. El sujeto empírico, como hemos visto, se construye en esa red: el Estado, en este sentido genérico, crea los individuos a través de sus instituciones —religión, moral y derecho, fundamentalmente—. Siendo así, toda modificación que se desee realizar del tipo humano imperante habrá de pasar necesariamente por una reconstrucción de esas estructuras e instituciones⁴⁴³. Como ha

⁴⁴² Sobre la “gran obra” que nunca vería la luz —salvo en la fraudulenta edición de Elizabeth Förster-Nietzsche y Peter Gast—, puede verse la precisa reconstrucción que hace Montinari de los sucesivos planes para la misma que Nietzsche anotó, los cuales están íntegramente recogidos en los póstumos. La obra, a partir de cierto momento, perdería el título principal para quedarse con el subtítulo inicial (*Transvaloración de todos los valores*), y el plan definitivo (cf. *Nachlass* 1887-1889, *KSA* 13, 19 [8]) la dividiría en cuatro libros independientes de los cuales sólo el primero (*El Anticristo*) llegaría a ser redactado. Esto puede verse en el prólogo de *GD*, escrito el mismo día que concluyó aquél, donde reza: «Turín, a 30 de septiembre de 1888, el día en que el primer libro de la *Transvaloración de todos los valores* fue concluido». *El Anticristo* terminaría, según indican ciertos apuntes y cartas, constituyendo por sí mismo la totalidad de la *Transvaloración*. Cf. MONTINARI, M.; *Lo que dijo Nietzsche*, cap. 4.

⁴⁴³ «Por consiguiente, no cabe pensar en la creación de un tipo superior de hombre, como quiera que éste se entienda, sin la correspondiente creación de las estructuras sociales y políticas que aseguran la existencia de esa forma de vida» (cf. ESTEBAN ENGUIITA, J. E.; *El joven Nietzsche. Política y tragedia*, pág. 34). Si los individuos son producidos por la estructura, cabe sin embargo preguntarse por las causas del cambio de la misma; aunque no sea éste el momento de desarrollar tan compleja cuestión, podemos señalar dos causas fundamentales: 1) causas estructurales, debidas a la propia dinámica de los flujos y reflujos de poder constituyentes; 2) la intervención —ya sea “teórica” o “práctica”— de ciertos individuos,

sido señalado con insistencia, cuando Nietzsche habla de política está hablando de la constitución misma de la subjetividad; el Estado, en efecto, llega a ser objeto de reflexión para Nietzsche en la medida en que a través de él quiere transformar al hombre. «Los impulsos morales constituyen la historia de la autorregulación y la formación funcional de un todo (Estado, comunidad): ¿cómo es conducido el individuo al *sentimiento de función*? *El individuo es un óvulo* [Ei]. La formación de la colonia es la tarea de cada individuo» (*Nachlass* 1882-1884, *KSA* 10, 24 [36]). De ahí que, por lo menos a partir de cierto momento, el problema del Estado se vuelva nuclear en su pensamiento, y que un estudio de este último, por tanto, no pueda prescindir de estos análisis. Nietzsche se mostrará favorable al Estado en la medida en que favorezca la vida –al menos cierta forma de vida–, y contrario a él en caso contrario. Un ejemplo de ello es la referencia en la obra temprana al Estado griego como modelo de organización y de producción de tipos humanos elevados. El Estado tiene que cuidarse de la producción de hombres superiores, del genio. En ese sentido se muestra como un instrumento (un mal menor, la mayor parte del tiempo) para un fin que no sería político; como un medio indispensable para alcanzar los objetivos que su ontología se había propuesto.

Pero, en cualquier caso, hay una diferencia entre esa idea general del Estado y su visión de los modos concretos en que se ha dado históricamente; modos que encuentra cada vez menos capaces de cumplir esos objetivos. Vamos a hacer un somero repaso de esas configuraciones históricas del poder que Nietzsche señala, centrándonos sobre todo en la última y más decisiva de todas ellas, el Estado moderno propiamente dicho; a continuación nos ocuparemos de las propuestas de “solución” del nihilismo que nos aporta el pensador alemán, de las que nos haremos cargo en la Segunda parte de esta Sección. Hay que precisar que, como en otras ocasiones, Nietzsche no proporciona ninguna teoría explícita respecto de lo que aquí se discute, ni hay ningún texto en concreto al que acudir en busca de claves –aunque sí hay algunos más señalados que otros, naturalmente–, por lo que plantear esta cuestión supone, una vez más, moverse entre distintas obras en busca de referencias muy concretas.

Tendríamos en primer lugar la *pólis* griega; ésta no es para Nietzsche una figura más entre las históricamente habidas, sino que constituye el modelo de lo político por excelencia con el que comparar toda formación posterior. Los griegos, en efecto, son para Nietzsche «los “hombres políticos en sí”», y afirma que «la historia no conoce otro ejemplo de un desencadenamiento tan terrible del impulso político, de un sacrificio tan incondicional de todos los demás intereses al servicio del instinto de Estado» (*CV* 3, “*Der griechische Staat*”, *KSA* 1, pág. 771). El griego, sobre todo en la época homérica, es para Nietzsche el hombre que históricamente ha mantenido una mayor ligazón de cultura y *phúsis*, lo cual se refleja en su carácter *artístico* –ya vimos el sentido de la importante contraposición de *künstlerich* y *künstlich*–; esta relación del griego con la naturaleza (y su visión de la vida en general) queda recogida en sus mitos, y consecuentemente también en sus fiestas e instituciones. Nietzsche habla de la «completamente misteriosa conexión que entrevemos aquí entre Estado y arte, afán político y generación artística» (ibíd., pág. 772). Como se deja ver ya en *El nacimiento de la tragedia*, y se precisa mejor en el breve escrito sobre *El Estado griego*, Nietzsche extrae de la estructura política de la Grecia homérica el esquema de lo que será, para él, una política “sana”, en la que se observa una inseparable unión entre lo genuinamente

de *espíritus libres*, que han sido liberados de esas redes estructurales (*civilizatorias*) por la *cultura*. Sobre éstos volveremos más adelante, por ser los más importantes para nuestro discurso.

político y lo estético; en ello reside lo esencial del planteamiento político nietzscheano, pero también sus mayores problemas, de los que ya nos haremos cargo⁴⁴⁴.

¿Qué es, ontológicamente hablando, el Estado griego, y por qué –al menos en cierto momento– Nietzsche defiende la necesidad de un Estado para garantizar la consistencia de la comunidad? El Estado no es otra cosa que un modo de organizar el poder, o mejor, la *potencia* de la sociedad, del modo óptimo⁴⁴⁵. Para ello debe ser la encarnación misma de la unidad y la cohesión de una comunidad, pero, a la vez, debe velar por mantener el poder conjunto de ésta, y esto quiere decir mantener las diferencias internas que lo posibilitan. Nietzsche dice que la “dignidad” del hombre no radica en su artificial equiparación, sino que se encuentra «allí donde el individuo se sobrepasa completamente y no debe ya más producir ni trabajar al servicio de su supervivencia individual» (ibíd., pág. 766). La potencia desorganizada se dispersa, no se articula como poder; la nivelación social termina con el poder de la comunidad, como Nietzsche diagnostica que ocurre en la sociedad moderna, que acusa una «atrofia de la esfera política» (ibíd., pág. 772). Por el contrario, el Estado griego cumplía perfectamente, al entender de Nietzsche, con ese cometido. En cuanto configuración política basada en un fuerte clasismo y en una economía esclavista, permitía que cada una de las partes de la *pólis* realizara su función propia de la mejor forma, sin interferencias; lo cual conduce al surgimiento, en el seno de esa comunidad, del *genio*. En esto Nietzsche se muestra muy platónico –reconocer lo cual, en el terreno político, nunca le ha supuesto ningún problema (ibíd., págs. 776-777)–, al aceptar un concepto de *justicia* (el sentido ontológico de este concepto, que ya analizamos, tiene aquí su correlato político) entendida como la *areté* colectiva consistente en que cada parte haga

⁴⁴⁴ «La época trágica de los griegos representa en este sentido, como casi siempre, el paradigma teórico que aporta los principios a partir de los cuales se construye su pensamiento político y que esboza unas líneas generales de acción (*praxis*) para la transformación de las estructuras sociopolíticas del mundo moderno y, especialmente, de la realidad alemana. El objetivo es la creación, a través del arte, de un nuevo *corpus* mítico en que se arraigue un nuevo orden sociopolítico que, a su vez, le sirve de base material en la que ha de sostenerse. En *GT*, el mito trágico que de nuevo debe cobrar vida en el pueblo alemán y la metafísica de la cultura que, entendida como exposición filosófica de aquél, debe constituir el sustrato ideológico de la élite cultural, es aquello que aporta coherencia y unidad a las fuerzas apolíneas y el instrumento que, en virtud de su función educativa, forma el *ethos* del individuo, garantiza el reconocimiento de la autoridad y la obediencia a la ley del Estado y configura el conjunto de valores compartidos de la comunidad en los que el Estado se funda y a partir de los cuales crece. La política depende del mito, y el cambio de mitos (o, dicho en términos modernos, de ideologías) es la causa principal de la transformación de las estructuras de dominación política, ya que la autoridad política y el respeto a la ley se basan en la modelación del *ethos* por la *paideia* que emana del *corpus* mítico. El Estado recibe su legitimidad de la religión y ésta del mito, concebido como creación artística». Ibid., pág. 128 n.

⁴⁴⁵ La reflexión política nietzscheana se vuelve hacia Grecia, donde halla un perfecto equilibrio entre vida, tragedia y arte. Y es que, para Nietzsche, «la reconstrucción de la cultura europea, y de su vida política, exigía un momento estético» (cf. SANTIAGO GUERVÓS, L. E. de; “Arte y política: El «dionisismo político» del joven Nietzsche”, en VV. AA.; *Política, historia y verdad en la obra de F. Nietzsche*, pág. 195). El Estado griego, frente al moderno, le parece a Nietzsche un modelo válido, orgánicamente unido a la cultura, y no algo ajeno a ella que se le impone de modo extrínseco. Los dos principios estético-metafísicos, Apolo y Dioniso, son también principios políticos: si Apolo es el dios del Estado, Dioniso es la potencia liberadora, disgregadora, que se opone a él; pero, aun así, cabe hablar de un “dionisismo político”. El mundo trágico sostenido por el mito es lo que permite la renovación de lo político, de tal forma que no sea la cultura la que se politice, sino a la inversa. «Por consiguiente, Nietzsche aboga por un renacimiento de la cultura trágica, pues sólo una cultura de esas características es capaz de crear un espacio, es decir una polis, para que se pueda manifestar en toda su naturaleza el ser humano como un “claro del bosque”» (ibíd., pág. 200).

lo suyo⁴⁴⁶, de un modo orgánico; en que haya jerarquía y diferencias: «Una cultura superior puede surgir solamente allí donde hay dos castas diferenciadas de la sociedad [...]. El punto de vista de la división de los destinos no es el esencial, cuando se trata de la producción de una más alta cultura» (MA 439). Es decir, que tiene que haber *adikía* (imposición, predominio) para que haya *dike* (justicia, legalidad): en ello consiste esa trasposición de la probidad filosófica a lo político –como reconocimiento de la dureza y la crueldad originarios que permiten que haya un equilibrio, un ámbito que permita el despliegue de la virtud humana hacia su *érgon*– a la que Nietzsche llama “*páthos* de la distancia”.

El Estado debería constituir, para Nietzsche, la articulación de la *cultura* y la *civilización* en una determinada comunidad. Lo cierto es que semejante caracterización es ya demasiado problemática y requiere ser aclarada –aunque, ¡cuándo no ocurre esto, tratándose de Nietzsche!–. En obras de juventud como las citadas anteriormente, o en las *Intempestivas*, de carácter marcadamente “apolítico”, la cultura aparece, sin más, como una potencia antagónica del Estado⁴⁴⁷; como un llamamiento a lo humano dentro de los cada vez más fríos e impersonales mecanismos sociopolíticos y económicos del mundo actual (UB III 6, KSA 1, pág. 385). Y aunque esta concepción de la cultura, impregnada de no poco romanticismo e ideología pequeñoburguesa, no variará en lo esencial a lo largo de toda su producción (véanse al respecto, por ejemplo, los póstumos de primavera-verano de 1888, KSA 13, esp. 16 [4-10]), se ve acompañada en todo momento por una intuición que tampoco abandonará nunca a Nietzsche y que se refleja en su ambivalencia ante el Estado, sobre todo a la hora de desarrollar su concepto de la gran política. Aunque en la obra de madurez cultura y Estado siguen apareciendo como potencias enfrentadas, el Estado –insistamos una vez más en lo ambiguo de este concepto, que no tiene por qué referirse exclusivamente al Estado-nación– se muestra todavía, sin embargo, como el imprescindible soporte de la cultura⁴⁴⁸. Ésta no podría sobrevivir fuera de unas estructuras políticas, de una división del trabajo, etc., que permitieran a algunos dedicarse al pensamiento y al arte, para, a su vez, *dar rumbo* a lo

⁴⁴⁶ Cf. PLATÓN; *República*, IV, 433 a ss. Hay que reconocer, no obstante, el anacronismo que supone proyectar la idea moderna del genio sobre la antigüedad griega, como hace Nietzsche. Es éste un concepto que en Platón no tendría mucho sentido.

⁴⁴⁷ En esto se muestra Nietzsche, una vez más, heredero del ámbito cultural germánico del siglo XIX. Por ejemplo, Burckhardt ya afirmaba que la cultura «ejerce una incesante acción modificativa y disgregadora sobre las dos instituciones estables a que acabamos de referirnos [Estado y religión], salvo en los casos en que consiguen ponerla por entero a su servicio y circunscribirla dentro de sus propios fines» (cf. BURCKHARDT, J.; *Reflexiones sobre la historia universal*, pág. 102). Y sigue: «fuera de estos casos, la cultura es la crítica de ambas instituciones, el reloj que delata la hora de que en aquéllas la forma no coincide ya con el contenido» (ídem).

⁴⁴⁸ Quesada señala lo presente que tiene Nietzsche que los griegos, pese a su fuerte impulso dionisiaco, no rechazaron el Estado, figura claramente apolínea. Al joven Nietzsche le preocuparía ante todo, en el proceso de construcción del *Reich*, la distancia que debe haber entre individuo y Estado; al igual que lo apolíneo-dionisiaco representaba en Grecia la tensión entre el individuo y sus aspiraciones de universalidad, Nietzsche encuentra un sentido político de esto que trasladar al presente (cf. QUESADA, J.; *Un pensamiento intempestivo. Ontología, estética y política en F. Nietzsche*, pág. 151). Lo individual limita lo universal, impide que se desborde; Apolo limita a Dioniso. A su vez, de la misma forma, los Estados individuales limitan la formación de grandes imperios. «Nietzsche poseyó una claridad histórica asombrosa y la utilizó para advertir a sus conciudadanos –en plena cresta de la ola nacionalista– del peligro que se corre cuando las “distancias” no se guardan y el espíritu nacionalista acaba metiendo en la cabeza de los individuos la idea del “imperio”» (ibíd., pág. 151). Nietzsche, pese a ser nacionalista, dice Quesada, era anti-imperialista, y se da cuenta de la necesidad de ese juego *político* entre Apolo y Dioniso, de la necesidad de una cierta «“medida” apolínea» (ibíd., pág. 152) en lo político, que se opondría a las lecturas nazis de Nietzsche. Aunque, según esto que sostiene Quesada, Nietzsche buscaba la salvación ante lo dionisiaco (que representaría la brutalidad imperialista) en lo apolíneo; cosa poco probable.

político; esta idea acompañó siempre a Nietzsche y no deja de contrapesar su negativa visión de la relación de cultura y política (*MA* 452). Así, aunque podría parecer que hay una cesura importante entre las consideraciones de la obra temprana de Nietzsche y las de los últimos años –en las cuales la “gran política” se vuelve un tema central–, esto no está tan claro. Hay que tener en cuenta algo muy importante: no es tanto que Nietzsche cambie de idea en relación al papel del *Estado* y de la *formación* –los dos temas fundamentales en los que se resume la evolución de su pensamiento político–, sino más bien en cuanto a su articulación en el marco de esa transformación global de la subjetividad humana (y de la propia objetividad) en que consistiría la *transvaloración*. Así pues, si bien hace ciertas concesiones “realistas”, la reflexión política del joven Nietzsche será, básicamente, la que mantendrá en su madurez.

Dicha reflexión se apoya en la siguiente premisa, tomada del ámbito estético-cultural, y que ya expusimos en la Sección primera: la cultura tiene como tarea fundamental producir al *genio*, al creador que es capaz de reunificar el elemento sociocultural mismo con la naturaleza, con la vida, de la que cada vez se aleja más –de ahí su fragmentación, dispersión y carencia de rumbo, la *Weltlosigkeit*; la enfermedad, en suma, en que consiste el nihilismo⁴⁴⁹–. El genio no debe, ni puede, *reconciliar* la naturaleza y la cultura; su tarea se agota en mantenerlas, al menos, en su mutua e imprescindible referencia, aun de un modo problemático, nunca del todo satisfactorio. El genio mismo, si bien producido por la cultura, tiene como vimos un “origen metafísico”: pues aunque su origen empírico sea biológico, y su formación sea cultural, su “don” proviene de la vida misma, de la naturaleza –término que empleamos en el sentido estrictamente ontológico aclarado en la Sección segunda–. La productividad que encarna el genio es señal y medida de la unicidad y la vida de una cultura. Pero esa vida o naturaleza (*phúsis*), de la que el genio recibe su indicación, no es algo anterior o exterior a la cultura misma, como aclaramos en su momento, sino que se encuentra en ella misma, como referencia, como llamada a lo más propio y elevado del ser humano. Dicho en los términos empleados en la Sección anterior, la función del genio es mantener siempre abierta y presente la relación de Apolo y Dioniso, ese equilibrio en el que consiste la *justicia*⁴⁵⁰. Hay una circularidad (cuyo sentido y posibilidad nos hizo adentrarnos en el ámbito ontológico del pensamiento nietzscheano) entre cultura y naturaleza, pues ambas parecen sostenerse la una a la otra a través de la figura del genio –que se convertirá, en el pensamiento maduro de Nietzsche, en el *superhombre*, y cuyo perfil artístico evolucionará hacia otro decididamente más político–, que constituye un

⁴⁴⁹ Santiago Guervós sostiene que la “metafísica del artista”, a través de la cual Nietzsche pretende comprender la vida como juego y llevar a cabo una nueva *creación* de valores, apuntaría hacia una *reconstrucción de la identidad* (cf. SANTIAGO GUERVÓS, L. E. de; “Arte y política: El «dionisismo político» del joven Nietzsche”, en VV. AA.; *Política, historia y verdad en la obra de F. Nietzsche*, pág. 201). Así aparece el genio, «que Nietzsche vincula al arte y a la política» (ibid., pág. 202), y que el autor considera clave para entender la concepción política de Nietzsche. El genio es la instancia inconsciente (dionisiaca, podríamos decir; en cualquier caso no apunta precisamente hacia una “reconstrucción” de la identidad, como afirma este autor, sino más bien a “trascenderla”) que tiene la naturaleza para justificarse a sí misma; se introduce así una finalidad en la humanidad sin apelar a la teleología, finalidad inmanente que la redime a lo largo de su historia, y no al final. En cuanto a la íntima relación del genio-educador y el Estado, dice el autor que «La posición de Nietzsche frente al orden político no se resuelve en una actitud anárquica, sino que más bien defiende una coimplicación entre el genio y el Estado: el genio no es posible sin el Estado, porque es el Estado el que debe crear las condiciones para que el genio llegue ser ese artista creativo que exige la Cultura. Por otra parte, es en realidad el genio el que justifica y legitima al Estado» (ibid., pág. 213).

⁴⁵⁰ El genio, y ésta es otra de las señas “románticas” de Nietzsche, es una figura eminentemente prometeica. Sobre la relación del genio con Prometeo y el «*Doppelwesen*», la «naturaleza a la vez dionisiaca y apolínea» de éste, vid. *GT* 9, *KSA* 1, págs. 68-70.

puntal esencial de la doctrina nietzscheana: el tipo humano que permite la apertura del *Selbst* desde el interior mismo del ámbito sociopolítico.

Volviendo al hilo de nuestra discusión, tenemos que la cultura, valor supremo para el pensador alemán –pues en ella se aprecian los más altos logros del ser humano, las producciones que demuestran hasta dónde puede éste llegar–, no puede existir fuera del Estado, esto es, fuera de un determinado marco político lo suficientemente complejo como para permitir su desarrollo⁴⁵¹; ahora bien, tampoco puede identificarse sin más la cultura con el Estado, pues por su propia naturaleza ésta siempre supone algo “extraño” al Estado mismo, a la organización política imperante: «La cultura y el Estado –que nadie se engañe sobre esto– son antagonistas: un “Estado cultural” es meramente una idea moderna. El uno vive del otro, cada uno florece a costa del otro. Todas las grandes épocas de la cultura son épocas de decadencia política: lo que es grande en el sentido de la cultura fue apolítico, incluso *antipolítico*» (GD, “*Was den Deutschen abgeht*”, 4). En cierto modo, un movimiento a contracorriente que señala cómo podrían ser las cosas de otro modo; en suma, el lugar desde donde criticar el estado dado de las cosas. Podríamos decir, sin traicionar demasiado el lenguaje nietzscheano con ello, que la función propia del Estado sería unificar correctamente lo *espiritual* y lo *material* (términos aquí correlativos a los de cultura y civilización); pero nunca arrogarse un control o responsabilidad directa sobre eso “espiritual” –donde incluiríamos, por supuesto, la producción del *genio*.

Ésta sería, en principio, la función del Estado en general, en cuanto entidad que ocupa un determinado lugar en la ontología nietzscheana; y ésta sería la función que cumplía el Estado griego según Nietzsche, quien, como Heidegger después, atribuye a los griegos –al menos hasta la época clásica– una proximidad a la naturaleza, a través de su carácter artístico, que después se habría perdido (NW, *Epilog*, 2). En efecto, los griegos habrían sabido establecer una sólida integración de cultura y civilización, a través de unas instituciones, costumbres, etc., que los mantenían fuertemente religados a la *phúsis*. La mitología griega, cuyos dioses son encarnaciones de las fuerzas naturales mismas (y no seres más allá de la naturaleza, creadores de la misma), constituye toda una *teología de la vida*, gracias a la cual *éthos* y *páthos* quedaban firmemente vinculados, produciendo una cultura y un hombre unitarios y sanos⁴⁵². De ahí que Nietzsche afirme que «Los griegos perduran por ello como el *primer acontecimiento cultural* [Cultur-Ereigniss] de la historia –ellos supieron, ellos *hicieron* lo necesario» (GD, “*Streifzüge eines Unzeitgemässen*”, 47).

⁴⁵¹ «La finalidad de la naturaleza es el genio, y el genio sólo puede darse mediante la aparición de ese mecanismo artificial y horroroso que se llama Estado. Este naturalismo “radical” (radical significa aquí metafísico) es la explicación última de la unidad de dominio y centro de poder que se denomina Estado; por ello, Nietzsche alude a una naturaleza con “*instinto de Estado*”. [...] Pero, ¿por qué esta necesidad metafísica de Estado?; ¿por qué esta institución terrible es un instrumento necesario para la existencia y la reproducción del genio? Por una razón cuyo fundamento se encuentra en las características de la Voluntad, que constituye el ser de todas las cosas, y en su desgarramiento en una multiplicidad de individuos: sin Estado no es posible la aparición y la supervivencia de una sociedad suficientemente compleja y desarrollada que permita “*el nacimiento continuamente doloroso de aquellos eximios hombres de cultura*”». Cf. ESTEBAN ENGUITA, J. E.; *El joven Nietzsche. Política y tragedia*, págs. 245-246.

⁴⁵² Lucas maneja la contraposición ética-estética como marco dentro del cual comprender el pensamiento de Nietzsche. Entiende el *éthos* en el sentido de la naturaleza humana y aquello a lo que tiende, la felicidad; pero una felicidad no disciplinada, no domeñada por una cultura que le proporciona objetivos siempre insatisfactorios, simples sublimaciones (cf. LUCAS, J. de; *La voluntad prohibida. La estética como fundamentación de la eticidad*, pág. 14). El *éthos* constituiría el conjunto de rasgos empíricos descriptivos de la naturaleza humana; el *éthos-naturaleza* se concreta en un *éthos-costumbre* –al menos en las éticas positivas como la de la Grecia homérica, a la que Nietzsche supuestamente querría volver–, sancionando aquello que procura la felicidad, y rechazando lo que la entorpece o aplaza.

Antes de seguir hay que hacer una importante precisión. Si, como habíamos expuesto en el párrafo anterior, todo lo que ocurre en la comunidad humana es resultado de la política, esto es, de las relaciones de poder establecidas, entonces, ¿no sería la propia cultura un producto más de éstas, algo que en modo alguno puede entenderse como una potencia exógena a ellas? A esto se puede responder, sin demasiados problemas, desde la posición que ya hemos ganado en el propio esquema ontológico de Nietzsche. La política lo *hace* todo, lo *es* todo... en un nivel empírico⁴⁵³. El “Estado”, por tanto, sería el principio último de todo lo que es y ocurre en la comunidad, y se podría subsumir la cultura toda en él; si no fuera porque en la cultura brilla, precisamente, algo más allá del mero carácter empírico del hombre, de su facticidad, para mostrar posibilidades que la rebasan. La propia trascendencia (permitámonos traducir así *Überwindung*) del ser humano, su capacidad de traspasar lo dado –y, de este modo, la política misma que lo constituye–, se mostraría en la cultura. En términos ontológicos, en la *Kultur* (en una cultura auténtica, viva, que no se limite a la reiteración de modelos canónicos cuyo sentido se ha perdido ya) se revela lo dionisiaco –siempre conjugado con lo apolíneo, siempre bajo sus máscaras, es cierto, pero indicando un fondo que estaría más allá de éstas–; tiene por tanto un componente *práctico* esencial que, de desaparecer, pondría al ser humano en la tesitura de la peor barbarie, de la eterna repetitividad de lo dado por la *Zivilization*, por la imposición de lo apolíneo que pretende negar el juego ontológico de la justicia. Y ésta sería, de hecho, la situación históricamente alcanzada⁴⁵⁴.

Hemos tomado hasta ahora el Estado griego como modelo de Estado –en el sentido vago que Nietzsche emplea–, a la hora de repasar una serie de aspectos de interés. La historia de occidente (es decir, la historia del nihilismo occidental), no obstante, puede leerse nietzscheanamente como la historia de las distintas configuraciones de poder que han imperado, con las consecuentes transformaciones que han modificado el equilibrio de la cultura y la civilización. No es momento de entretenerse en las formaciones que ha habido entre la *pólis* griega de la época homérica y los modernos Estados-nación; pero podemos al menos hacer una somera enumeración de las figuras clave en ese desarrollo. Cada una de ellas ha hecho una aportación

⁴⁵³ Como señala Gerhardt, el poder se da siempre bajo formas de dominio, de *organización*; siempre nos hallamos ante determinadas *Herrschaftsgebilde*. En la filosofía madura de Nietzsche asistiríamos a un creciente interés por esta cuestión, que derivaría en una “filosofía de la organización” (GERHARDT, V.; *Vom Willen zur Macht*, pág. 260). Todo establecimiento del poder tiene lugar como legislación, como imposición, *Wille zur Herrschaft* (ibíd., pág. 261). Sin embargo, el poder no conoce ningún final, ningún estado definitivo: «*Er bezeichnet lediglich die Bedingung jeder möglichen konkreten Leistung in einem Augenblick*» (ibíd., pág. 257). Por ello no puede servir a ninguna finalidad concreta, salvo al propio incremento del poder, a la autosuperación de las formas dadas; éste es el “motor ontológico” que estaría tras la transvaloración de los valores, tras la construcción y destrucción de formas históricas.

⁴⁵⁴ Es una postura muy difundida en la literatura sobre Nietzsche afirmar que éste, en su filosofía madura, abandona el inicial planteamiento de defensa de la *Kultur* en favor de la *Zivilization*, solamente a partir de la cual encontraría posibilidades reales de superación del nihilismo –el problema de la “gran política”–. Esto es del todo erróneo, pues Nietzsche siempre mantendrá el papel de la cultura como necesaria guía de la civilización, como apertura del hombre a una dimensión superior de la existencia. Lo que desde luego ya no mantiene, coherentemente con su pensamiento, son los rasgos nacionales e identitarios de la cultura que de un modo bastante ambiguo traslucen en su obra temprana. Sobre esto deben consultarse los ya citados fragmentos de primavera-verano de 1888, que complementan los textos sobre el “nihilismo europeo”. Como dice en *Ecce homo*, «nadie supo antes de mí el camino correcto, el camino *hacia arriba*: sólo a partir de mí hay de nuevo esperanzas, tareas, caminos que prescribir a la cultura –yo soy su más alegre embajador... pero con ello soy también un destino» (EH, KSA 6, pág. 355). Como veremos más adelante, la gran política es una cuestión ante todo *cultural*.

fundamental al estado actual del nihilismo europeo, ha dado un paso irreversible hacia la consumación del nihilismo.

La crisis de la organización sociopolítica de la Grecia descrita hasta ahora, que corresponde a la época de la “visión dionisiaca del mundo”, llega con la Grecia clásica; más concretamente con la figura de Sócrates y la “visión apolínea” que marcará el decurso de occidente. Para Nietzsche, como ya hemos visto –apartándose con ello de las representaciones historiográficas habituales–, Sócrates supone la decadencia de Grecia. El componente civilizatorio, apolíneo, se impone a la antigua cultura dionisiaca, y su equilibrio se rompe (*ST*, *KSA* 1, págs. 544-545). La razón y la vida, la sociedad y la naturaleza, comienzan a separarse cuando la cultura cuestiona sus propios supuestos y busca ante la pérdida de ese suelo criterios trascendentes de estabilidad, lo cual tiene un inevitable reflejo en la moralidad de los griegos, y más tarde en su política e instituciones. A medida que el griego se “aburguesa”, por decirlo de algún modo (*ibíd.*, págs. 534-535), y es cada vez más un mercader y no un guerrero, el contacto con la *phúsis* (el elemento “trágico”) va siendo sustituido por relaciones de cálculo e interés. «Característica de las morales post-socráticas –todas eudaimonistas e individualistas» (*Nachlass* 1869-1874, *KSA* 7, 19 [2])⁴⁵⁵. La cultura griega es cada vez más reproductiva, cree Nietzsche, y sus producciones ya no alcanzan la altura de tiempos anteriores; en consecuencia, el tipo humano griego también decae. La antigua moral de señores deja paso progresivamente a una moral de rebaño, debido ante todo al auge de la democracia –no es de extrañar que Nietzsche, de un modo bastante atípico, siempre sintiera más aprecio por Esparta que por Atenas–, y el poder, la diferencia, deja de ser considerado condición de posibilidad del equilibrio y la armonía, en favor de la igualdad. El nuevo *éthos* ya no mana de las relaciones de fuerza naturales, sino que, por el contrario, es resultado de una serie de convenciones e instituciones en las que lo predominante, precisamente, es la debilidad y la mediocridad, que llegan a triunfar gracias a la razón, su subterfugio (*GD*, “*Das Problem des Sokrates*”, 10). No siendo ese *éthos* “natural”, se distancia irremediabilmente de un *páthos* que no puede corresponderle, y que tendrá que ser, en lo sucesivo, reprimido, silenciado⁴⁵⁶. La prueba decisiva de que los griegos se alejan de la *phúsis* es la creencia socrático-platónica en un mundo más allá de la *phúsis* misma, mundo al que se otorga el carácter de “verdadero”, frente a la apariencia e imperfección de ésta⁴⁵⁷; como consecuencia de ello comienza el rechazo de los sentidos, en el plano gnoseológico, y del cuerpo, en el moral. Los propios

⁴⁵⁵ Lo cual se opone al «efecto más inmediato de la tragedia dionisiaca: que el Estado y la sociedad, y en general los abismos entre hombre y hombre, ceden ante un arrollador sentimiento de unidad, el cual conduce de vuelta al corazón de la naturaleza» (*GT* 7, *KSA* 1, pág. 56).

⁴⁵⁶ *Estética*, señala Lucas, es la actividad representativa de la voluntad sancionadora del *éthos-naturaleza* que es aceptada como condición de posibilidad del *éthos-costumbre* (cf. LUCAS, J. de; *La voluntad prohibida. La estética como fundamentación de la eticidad*, pág. 15); el *éthos* responde siempre a lo sensible, empírico, está dado en un mundo de sensaciones. Nietzsche comprendería la estética como la forma de apreciar el modo, positivo o negativo, en que se halla el *éthos* de una época. El ser siempre se ve obligado a representarse para conocerse, y lo hace de una forma afirmativa o negativa, estableciendo así una determinada relación práctica consigo mismo. Este esquema le sirve a Lucas para llevar a cabo su análisis del nihilismo: «Creemos que queda claro para todos que el nihilismo del que parte este estudio nace de la infelicidad, del desencanto, de la decepción, de la falta de identificación y coincidencia entre el *ser* y el *estar* en el mundo» (*ibíd.*, pág. 67). El eterno retorno sería –interpretado muy freudianamente, todo hay que decirlo– la permanencia y liberación de lo que la voluntad quiso y no pudo, que la conciencia frustrada quiere acometer siempre de nuevo (*ibíd.*, págs. 68-69).

⁴⁵⁷ En ello consistiría la intervención decisiva de Sócrates, figura que Nietzsche emplea con gran exceso, a menudo como símbolo de todo lo que acaeció a los griegos en esta época. Pero, evidentemente, Sócrates no es causa de esos cambios, sino efecto, *consolidación* de los mismos. El propio Nietzsche lo reconoce así en alguna ocasión: «El socratismo es más antiguo que Sócrates; su influjo disgregador del arte se observa ya mucho antes» (*ST*, *KSA* 1, pág. 545).

dioses, antes encarnaciones de la naturaleza desatada que redimían estéticamente la existencia humana (GT 3), se ven ahora supeditados a un orden moral, a un *lógos* que está por encima de la *phúsis* misma; aparece así lo *teológico* sobre el horizonte de lo trágico (GT 12, KSA 1, pág. 86). En todo esto, que Nietzsche resume en las figuras de Sócrates y Eurípides, radican los signos evidentes de una cultura decadente, que se ha vuelto débil y enfermiza, y que oculta su crisis –prolongando tan sólo el momento de su caída–, resultado de un “exceso de civilización”, tras la máscara de la más elevada cultura (que en realidad no sería tal, por haber perdido el imprescindible elemento orgánico, unitario). Nietzsche vincula, pues, el momento de mayor esplendor de la cultura griega –en la filosofía, la literatura y las artes en general– a la crisis política y moral que sufrió la *pólis* griega en la época clásica; y aunque esta vinculación es un hecho, por supuesto, la cuestión es que Nietzsche atribuye a la crisis cultural (él la entiende así) el ser causa de la crisis política.

Tenía que ser un pueblo guerrero y fuertemente jerarquizado, el romano, el que sucediera a los griegos y produjera la siguiente forma históricamente relevante de Estado. En cierto modo, renovando el momento de mayor esplendor de la cultura griega, ese momento en que dicha cultura mantenía un equilibrio casi perfecto con la civilización, con las estructuras políticas, jurídicas y morales, con una religión que encarnaba fuerzas vivas de la naturaleza, y no una contranaturaleza. Nietzsche habla, en efecto, de la «descomunal obra de los romanos», «la más grandiosa forma de organización bajo condiciones difíciles que hasta ahora se ha alcanzado», consistente en «conquistar el terreno para una cultura *que tiene tiempo*»; «El *imperium romanum* que nosotros conocemos, que la historia de la provincia romana nos enseña a conocer cada vez mejor, esa obra de arte del gran estilo, la más digna de elogio, era un comienzo, su contrucción estaba calculada para *probarse* durante milenios» (AC 58). Roma, en efecto, mantiene viva la cultura griega y se convierte en su propagadora a través de toda Europa⁴⁵⁸. Y, si bien los latinos no conservaron el sentido originario de esa cultura, sí que, al menos en un principio, recuperaron un cierto sentido “inocente” y austero de la misma. La República, primero, y el Imperio, después, supusieron un primer movimiento de “globalización” de la cultura: más allá de la pequeña estructura política de la *pólis*, crearon un Estado único –para Nietzsche, la mayor forma de *obra de arte*– que saltó por encima de las diferencias de pueblos y naciones⁴⁵⁹.

⁴⁵⁸ Desde luego, en este punto, A. Baeumler –uno de los principales intérpretes fascistas de Nietzsche–, llevado por su necesidad de manipulación ideológica del texto nietzscheano, llega a afirmar *lo contrario* de lo que éste dice. Es cierto que, para entender el pensamiento de Nietzsche, debemos clarificar su idea del Estado, que lo recorre –aun de modo implícito– de parte a parte, estructurando su empeño de una reconstrucción no nihilista de Europa (cf. BAEUMLER, A.; *Nietzsche. Der Philosoph und Politiker*, pág. 88). Ahora bien, según Baeumler, cuando Nietzsche rechaza el Estado, considerándolo enemigo de la cultura, lo que en realidad pretende es liberar la idea *germánica* del Estado de su hasta hoy imperante forma romana (ibíd., pág. 90). Los individuos y pueblos sólo llegan a ser grandes a través de la guerra, no mediante instituciones liberales (es curiosa la visión que tiene Baeumler de la *pax romana*); por ello hoy hace falta no un *imperator*, sino un *Führer*. El “instinto germánico” de Nietzsche –que lo pone a la altura de un Carlomagno, un Lutero o un Bismarck (comparaciones que sin duda no hubieran sido del agrado de Nietzsche)– le lleva a rechazar el “elemento mediterráneo” del Estado, esto es, el aparato de dominio centralizado (ibíd., pág. 92), extraño al Norte. Nietzsche sí se reconocería, dice Baeumler, en lo griego, *opuesto a lo romano*, aunque en “algunos textos” parezca prestar a lo romano una “ambigua consideración”.

⁴⁵⁹ En lo sucesivo seguiremos el recorrido histórico que Nietzsche traza en *El Anticristo*, obra que constituye no sólo un repaso de la historia de la moral de occidente, sino también –y quizá ante todo– de su *historia política*. Sobre esto, cf. SALAQUARDA, J.; “*Der Antichrist*”, en *Nietzsche-Studien* (1973), Bd. 2.

Sin embargo Roma, al igual que Grecia, terminó siendo víctima de su propio éxito, y finalmente se abandonó a la molición y al exceso. Como le ocurre a todo imperio, no pudo mantener la tensión de su cultura –la heredada de los griegos, al fin y al cabo, que ellos desarrollaron– y ésta terminó por relajarse y languidecer poco a poco; lentamente, en efecto, la *virtus* romana se convirtió en vicio. Al contrario que en el caso de Grecia, cuyo *éthos* se impuso al *páthos*, desequilibrando de forma irremediable el edificio de su cultura, en el caso de la cultura latina el *páthos* desbordó por completo al *éthos*. Sin embargo, al entender de Nietzsche, otro factor fue el decisivo en la decadencia definitiva de Roma: la irrupción del cristianismo, que como un cáncer se extendió por su interior y llegó a su médula misma. El cristianismo supuso para Roma lo que el socratismo había significado para la Grecia clásica, sólo que a una escala mucho mayor. Constituyó una inversión generalizada de los instintos y las jerarquías hasta entonces reinantes, así como la imposición de una moral totalmente encontrada con la naturaleza (AC 5). Con el cristianismo la moral de rebaño triunfa en el seno mismo de la moral de señores; el populacho llega al poder y la jerarquía desaparece o se ve completamente corrompida; se trata de un movimiento nivelador de alcance global, unificador, sí –lo cual no deja de ser positivo para Nietzsche–, pero a la vez homogeneizador, por el que triunfa el resentimiento hacia la nobleza ya entrevisto con el socratismo. Desde el punto de vista político llega la época del dominio de la casta sacerdotal, que se hará con el poder a través de una moral antinatural. La virtud del posterior hombre medieval, la *pietas*, consistirá básicamente en la sumisión y la mediocridad. Nietzsche es muy vehemente en la descripción de este ocaso del mundo grecolatino y su relevo por el cristianismo: «*¡Todo en vano! ¡De la noche a la mañana, un mero recuerdo! –¡Griegos! ¡Romanos! La aristocracia del instinto, el gusto, la investigación metódica, el genio de la organización y de la administración, la fe, la voluntad de futuro humano, el gran sí a todas las cosas visible como imperium romanum, visible a todos los sentidos; el gran estilo no como mero arte, sino devenido realidad, verdad, vida... –¡Y sepultado de la noche a la mañana no por un acontecimiento natural! ¡Pisoteado no por germanos y otros patosos! ¡Sino deshonrado por vampiros astutos, furtivos, invisibles, anémicos! No vencido –¡simplemente succionado!... ¡El ansia oculta de venganza, la pequeña envidia convertidas en señor!*» (AC 59).

Toda la cultura de este período –el cristianismo va a producir aún obras elevadas, por supuesto, aunque en ellas se advierta la decadencia de los instintos, el comienzo de la *improductividad*– se ve supeditada a la religión, es decir, a una civilización dominada por la casta sacerdotal; el Estado –disgregado ahora en una multitud de reinos– ya no garantiza ningún equilibrio entre la cultura y la civilización, equilibrio que todavía habría mantenido el Imperio romano, sino que se pone claramente del lado del elemento civilizatorio –se funde, de hecho, con él–, encarnado ahora en el poder eclesial. En el contexto de la política medieval (recordemos que hablamos siempre de “política” en el sentido del poder o poderes que determinan el espacio inmanente de la comunidad), Dios se convierte en el principio rector único: todo gira en torno a él, tanto en el plano de la cultura como en el de la civilización, que de hecho terminan por identificarse como nunca lo habían hecho antes (por la reducción total de la primera a la segunda); el Dios del monoteísmo constituye una sustitución metafísica, una figura apolínea, que vela por completo el horizonte de lo dionisiaco, impidiendo el traspasamiento del tejido de la civilización por parte de la cultura.

Aunque la historia del nihilismo –la historia *como nihilismo*– avanza en una determinada dirección, cabe encontrar en ella ciertos movimientos pendulares; casi se podría decir, de tesis y antítesis. El Renacimiento constituye para Nietzsche uno de

estos movimientos, una suerte de paréntesis: «la última gran cosecha cultural que a Europa le fue dado recoger» (AC 61). Se trata de un momento de reconstrucción de jerarquías, de autosuperación del hombre, de condensación de fuerzas en torno a un proyecto –como lo fue el alzamiento de Roma frente a la decadencia griega–; estos momentos se alternan históricamente con movimientos de disolución de fuerzas, de homogeneización, de decadencia (como el socratismo, el cristianismo), que siempre tienen, a la larga, más alcance que aquéllos. En cualquier caso, a lo que asistimos en el Renacimiento, según Nietzsche, es a una corrupción del cristianismo –“corrupción” que tendrá un sentido *positivo*, por supuesto– gracias a la cual el hombre se desentiende en gran medida de la cosmovisión religiosa y regresa a una moral mucho más natural, recuperando el valor de los instintos, de los sentidos, y, en suma, restableciendo las viejas jerarquías de la nobleza y de la fuerza, amenazadas durante el medioevo por el dominio de los sacerdotes. La propia corrupción de la iglesia y del papado le parecen a Nietzsche señales del progreso en esta dirección, hacia una época de *gran estilo*. Aun dentro del cristianismo, el Renacimiento sería un momento de salud, de fuerzas vitales que reivindican sus derechos tras un largo período de represión. Sería, de hecho, la *autosupresión del cristianismo*, dirigida por el “espíritu mediterráneo”⁴⁶⁰. Dios, como centro absoluto de todo, deja paso al hombre como eje del discurso cultural, y con él, su libertad y sus posibilidades⁴⁶¹. Resultado de tantas fuerzas convergentes, el Renacimiento fue, en lo cultural, una época extraordinariamente productiva, y el Estado –al menos en los principados italianos o en Holanda– supo articular adecuadamente esa cultura ascendente con la civilización, y ello tanto en beneficio de una como de otra. El hombre renacentista es para Nietzsche un hombre mucho más completo, más orgánico (como lo es la cultura en que habita) que el de épocas anteriores; es el tipo humano más parecido al griego. Y ello es así porque reproduce las jerarquías presentes en su época, una nueva época de descubrimientos, conquistas y grandes hechos, en la que el *éthos* de los europeos está bien contrapesado con su *páthos*; en la que se recupera el ideal del hombre pleno, hombre de mundo, culto, y de gusto a la vez: el ideal de la *virtù* renacentista, que está en correspondencia con la *areté* del mundo antiguo.

Una vez más, sin embargo, había de producirse una caída, un regreso de las fuerzas reactivas y niveladoras, y una vez más llega de mano de lo que Nietzsche denomina el “espíritu germano”, que contrapone a menudo al “espíritu mediterráneo” (FW 358), como si de potencias históricas se trataran⁴⁶². La ruina de lo que el

⁴⁶⁰ Aunque en el siguiente fragmento se hable ante todo de Lutero, sobre el que volveremos a continuación, queda clara la forma en que Nietzsche veía esa autosupresión del cristianismo: «*César Borgia como papa...* ¿Se me entiende?... Bien, *ésta* habría sido la victoria a la cual hoy sólo *yo* aspiro; ¡con ella estaría *abolido* el cristianismo! –¿Qué ocurrió? Un monje alemán, Lutero, fue a Roma. Ese monje, con todos los instintos vengativos de un sacerdote fracasado en el cuerpo, se indignó en Roma *contra* el Renacimiento... En lugar de comprender con el más profundo agradecimiento el portento que había tenido lugar, la superación del cristianismo en su *sede*, su odio sólo supo extraer su alimento de ese espectáculo. Un hombre religioso piensa sólo en sí mismo. –Lutero vio la *corrupción* del papado, cuando precisamente lo contrario podía alcanzarse con las manos: ¡la vieja *corrupción*, el *peccatum originale*, el cristianismo *no* estaban ya sentados en la silla del papa, sino la vida, sino el triunfo de la vida, sino el gran sí a todas las cosas elevadas, bellas, temerarias!... Y Lutero *reconstruyó de la iglesia*: la atacó... El Renacimiento –¡un acontecimiento sin sentido, un gran “en vano”!» (AC 61).

⁴⁶¹ Efectivamente, el teocentrismo pierde fuerza –si bien no desaparece– en favor del antropocentrismo, del *sermo hominis*. El hombre se convierte en el centro de atención precisamente en el momento en que deja de habitar el centro del universo, en que *deja de haber un centro* (en todos los sentidos); no deja de ser tan paradójico como evidente que cuando la atención se centra sobre el hombre, *éste comienza a desaparecer*: el Renacimiento fue, a todos los efectos, el comienzo del nihilismo *explícito*.

⁴⁶² Para quedarse siempre con ese “espíritu del mediodía” frente a las “brumas del norte”. Y ello a despecho del germanismo baumleriano, empeñado en señalar lo germánico como la auténtica herencia

Renacimiento puso en marcha llega con el que Nietzsche considera acontecimiento más funesto de la modernidad: la Reforma, «la reconstrucción de la iglesia» (GM I 16). De hecho, según el pensador alemán, la Reforma sería el momento fundacional decisivo de la Edad Moderna; supondría la consumación del resentimiento y el tránsito necesario hacia el nihilismo reactivo que estallar definitivamente en el siglo XIX. Una época de gran decadencia, en suma, con la que comienza el *cansancio* de occidente. Nietzsche habla del protestantismo resultante de la Reforma, en efecto, como «hemiplejía del cristianismo –y de la razón...» (AC 10), como un retorno a lo peor del cristianismo que éste, por sí solo, había superado en el Renacimiento; un retroceso al ideal ascético, a una cultura que vuelve a estar empapada de religión y cuyas producciones todas están al servicio de fines políticos, en vez de mostrar lo que estaría más allá de ellos y de la *Zivilization*. Una época en la que el antropocentrismo aparente no hace más, en realidad, que velar lo propio del hombre tras investiduras teológicas. De ahí que Nietzsche defiende en muchas ocasiones al catolicismo frente al protestantismo, alabándolo precisamente *por no ser en la práctica coherente con sus ideales* –mucho más conservadores que los de la Reforma, en teoría–, sino por constituir, en suma, una religión mucho más vital y comunitaria; la Reforma no habría sido otra cosa que la reacción del “ideal ascético” (GM III 16) contra esta autosupresión de la religión.

Con esto llegamos al momento definitivo de la historia *política* del nihilismo europeo: la creación de los grandes Estados-nación, o lo que es lo mismo, el Estado en un sentido estricto, más allá del uso vago que hasta ahora hemos hecho del término. Este Estado, para Nietzsche, representa la figura esencial del nihilismo reactivo, del “gran peligro”: pues es la configuración del poder que termina por conducir a una total nivelación de fuerzas, y con ello a la destrucción de toda potencia, lo cual amenaza la posibilidad misma de la historia y de la libertad humanas (GD, “*Streifzüge eines Unzeitgemässen*”, 39). Como ya vimos en la Sección primera, la visión nietzscheana del Estado nunca fue demasiado positiva: frente a la cultura, que reviste para él una importancia fundamental, y cuya renovación es punto de partida de sus análisis del nihilismo y del posterior desarrollo ontológico de las nociones que emplea para tal análisis, el Estado representaría la fuerza, desde el punto de vista político, responsable de tal crisis⁴⁶³. Podríamos decir, recapitulando, que en la modernidad tardía asistimos a una *destrucción del mundo* que sería llevada a cabo por parte de las fuerzas que, en teoría, deberían crearlo o por lo menos conservarlo (la *ciencia* en el ámbito del conocimiento, la *educación* en el ámbito cultural, el *Estado* en el ámbito político); destrucción que consiste en una homogeneización completa en todos los órdenes, que conduce a una reducción del potencial del que podría surgir en cada ámbito *lo nuevo*, manifestándose así la vida. En ello consiste por tanto *la esencia del nihilismo*: en la *aniquilación de todo orden y jerarquía*; y la salida de él pasaría por reinstaurar dicho orden y jerarquía. El actual Estado sería el mecanismo nihilista de reproducción de una

de lo griego en mitad del decadente mundo cristiano-romano. Semejante idea sí fue, como es sabido, del gusto de Heidegger.

⁴⁶³ «En este respecto, y solamente en éste, cabe calificar a Nietzsche de antipolítico: combate a la política que ha sobrepasado sus propios límites y se ha erigido en el fundamento de la existencia, en la actividad suprema de la vida. En definitiva, lucha contra la primacía que la política tiene en su tiempo y que termina por destruir la cultura; pero no contra la política en general, que no tiene por qué ser enemiga de la cultura, como de hecho ocurrió en la Grecia trágica. Más aún: sin la política, siempre y cuando mantenga su posición subalterna, no es posible que la forma de existencia trágica cobre una existencia plena. Por esta razón, los griegos no solamente son el pueblo artístico por excelencia, sino también “*los hombres políticos en sí*”». Cf. ESTEBAN ENGUITA, J. E.; *El joven Nietzsche. Política y tragedia*, págs. 127-128.

*Zivilization*⁴⁶⁴ que llega a prescindir por completo de la *Kultur*, que devora toda manifestación de lo humano (*Z*, “*Vom neuen Götzen*”). Frente al que es impulso ontológico primordial según Nietzsche, la *Selbstüberwindung*, la tendencia al crecimiento y a la expansión característica de todo lo que hay –el fenómeno fundamental de la voluntad de poder–, la base ontológica del Estado moderno, podría decirse, se corresponde con el *conatus* spinozista, con el esfuerzo por perseverar en el ser que caracterizaría a todo modo finito de la sustancia, tanto en un nivel individual como colectivo⁴⁶⁵; y así, frente a la consideración nietzscheana de que un ente (individual o colectivo) está sano, esto es, *acorde consigo mismo*, en la medida en que crece, en que se desarrolla y se supera, tendríamos que, por el contrario, lo político en la modernidad adquiriría el perfil de la enfermedad: de lo estancado, lo inercial, que se vuelve por ello mismo improductivo. El Estado es, por su propia naturaleza, una configuración del poder constitutivamente reactiva, monopolizadora (y esto significa: inmovilizadora) del poder. Partiendo, en efecto, de su ontología de la voluntad de poder, Nietzsche lo considera un poder centralizado homogeneizador y, por tanto, *destructor de la potencia*, más bien que organizador de la misma; y esto, especialmente, en los Estados democráticos con instituciones liberales («la moderna democracia es la forma histórica de la *decadencia del Estado*», dice en *MA* 472). En esto Nietzsche se opone a casi todas las teorías políticas modernas, salvo tal vez a Hobbes. En último término, y en la medida en que el Estado es el responsable de la educación y el gestor de la ciencia –por lo menos en el contexto del siglo XIX era posible decir esto–, es el responsable de la *destrucción de la historia* que es objeto prioritario del pensamiento nietzscheano⁴⁶⁶.

Consecuentemente, Nietzsche fue un duro crítico del *tópos* ontológico que la filosofía moderna (idealista, ante todo) dio al Estado. Éste, en efecto, viene a ocupar el papel de Dios en la tierra, siendo la realización histórica de lo absoluto. Para Nietzsche, en el contexto del nihilismo consumado la reflexión política se confunde –pese a todo el proceso de secularización habido– con la teológica, cuando se habla del Estado: «“Sobre la tierra no hay nada más grande que yo: yo soy el dedo ordenador de Dios” – así rugen los monstruos» (*Z*, “*Vom neuen Götzen*”). Éste sería, efectivamente, una nueva determinación de lo teológico, una nueva y tal vez definitiva figura apolínea que vela el fondo dionisiaco de la realidad. Se quiere ver en el Estado la consumación de la historia, una pura *entelécheia* en la que se realizan la razón y la justicia y que, por tanto, no debe ya cambiar: con él culmina la historia, *se agota la historicidad del hombre*. El Estado

⁴⁶⁴ «Para Nietzsche, cuando el Estado invierte sus objetivos es el momento en que aniquila al pueblo; el momento cuando el “más frío de todos los monstruos” proclama la gran falsedad de que “yo el Estado, soy el pueblo”. Sin embargo, cuando el pueblo ya no identifica sus intereses con los del Estado pierde su esencia y motivación transformándose en masa, esto es, individuos gregarios, uniformados, domesticados y nada más que eso. Y siendo el Estado una institución inteligente, cuyo fin es evitar que los hombres se hieran, al sobredimensionarse pierde tal cualidad, haciendo perder a los individuos su fuerza para crear lo nuevo, aprisionándolos en el aparato burocrático de su funcionamiento. Nietzsche justificará al Estado, sólo cuando a través de él se verifique la plena realización del pueblo; esto es, la posibilidad de su cultura y su desarrollo como individuo creador». Cf. MONTECINOS, H.; *Nietzsche, un siglo después. Filosofía y política para un nuevo milenio*, pág. 98.

⁴⁶⁵ Spinoza expone el *conatus* como base metafísica de su política, fundamentalmente, en *Tratado teológico-político*, XVI, págs. 335 ss., y *Tratado político*, III, § 18.

⁴⁶⁶ «El combate de Nietzsche se cierne sobre una trinidad de dominación –moral cristiana, cultura burguesa e industrialización– que colonizó el interior y el exterior de la individualidad mediante un sistema de signos cotidianos apropiados a una mediación humana. A una individualidad *hic et nunc* opone un rehacerse *ad infinitum*, frente a la gestión económica de la tierra» (cf. SAUQUILLO, J.; “Friedrich Nietzsche”, en *Historia de la teoría política*, vol. 5, pág. 93). A estas palabras, que no requieren matiz alguno, añade el autor algo bastante más discutible: que lo anterior no implica que haya un programa de acción política claro en Nietzsche, por lo que su esfuerzo de liberar energías irreductibles en el seno de las sociedades industrializadas sería más “paródico” que “dialéctico”.

moderno es la estructura política específica del nihilismo total, la que corresponde (o más bien *produce*) al *último hombre*, el más *obediente* (MA 139). Así, por ejemplo, para Hegel el Estado es el modo material en que se realiza la idea; la unidad perfecta de la voluntad subjetiva y la universal (el elemento, por tanto, de la libertad y la eticidad): «El Estado, en cuanto realidad de la *voluntad* sustancial, realidad que ésta tiene en la *autoconciencia* particular elevada a su universalidad, es lo *racional* en y por sí. Esta unidad sustancial es el absoluto e inmóvil fin último en el que la libertad alcanza su derecho supremo, por lo que este fin último tiene un derecho superior al individuo, cuyo *supremo deber* es ser miembro del Estado»⁴⁶⁷. Semejante Estado es la traducción en términos políticos de una metafísica totalizadora, del sistema absoluto que elimina de lo real toda nueva posibilidad⁴⁶⁸.

Y, sin embargo, el moderno Estado no parece una realidad de la que se pueda prescindir. A pesar de que Nietzsche nunca sintió grandes simpatías por él, y de que esa animadversión fue *in crescendo*, se dio cuenta de que en sociedades tan masificadas y complejas como las modernas no hay otra forma de articular políticamente a la comunidad⁴⁶⁹; es por ello que la reflexión en torno al Estado adquirirá finalmente un gran interés para Nietzsche, pues creará encontrar en él el punto de Arquímedes para cumplir su tarea frente al nihilismo consumado. Pero, evidentemente, la idea misma del Estado deberá ser profundamente revaluada y transformada –no otra es la tarea de la *gran política*–. El problema esencial es cómo transformar lo político para propiciar una cultura no nihilista. Y ello implica socavar las bases sobre las que hasta ahora se ha sostenido. Nietzsche será siempre un acerbo crítico, en un nivel puramente descriptivo, del Estado; ahora bien, hay que separar cuidadosamente este nivel descriptivo de otro propositivo, puramente teórico (en el que se aproxima a las reflexiones clásicas acerca del *Estado ideal*, aunque él emplee un tono más profético que utópico), en el que se esboza un marco político *posterior a la transmutación de los valores*; un Estado que tendría que reunificar cultura y civilización, según el modelo griego o el renacentista, tomando sobre sí la tarea de una adecuada formación de los individuos –por lo menos, de los estratos merecedores de ella– y, cómo no, de la creación del genio, ahora ya bajo la figura del superhombre.

⁴⁶⁷ Cf. HEGEL, G. W. F.; *Principios de la filosofía del derecho*, § 258.

⁴⁶⁸ Si en *El Estado griego* Nietzsche aún entendía el elemento trágico del Estado como una forma de unificación del pueblo –lo ético mediado a través de formaciones estéticas–, a partir de *Humano, demasiado humano* su opinión acerca del Estado cambia y deja de ser un elemento unificador para ser aquello en que se disuelve la individualidad (cf. LEBRUN, G.; *L'envers de la dialectique. Hegel à la lumière de Nietzsche*, pág. 125). En el Estado moderno “cultura” y “civilización” se disocian, y la moral colectiva pasa a ser una traba para la individual, no un elemento organizador; a partir de ahí la *autonomía* del individuo sólo será tal en la medida en que se enfrente a la moral instituida, a la *Sittlichkeit* (ibíd., pág. 126). Efectivamente, para Nietzsche toda *cultura* sana pone lo “bueno” en el individuo y deja lo “malo” al Estado, pero la moderna *civilización* confía lo ético al Estado y considera que el individuo representa el principio malo, el egoísmo. Frente a ello Nietzsche defiende una ética fuertemente individualista, como veremos a continuación, basada fundamentalmente en el *egoísmo* –que habrá que entender correctamente–. Pero, como aquí subrayamos, esa ética no puede prescindir de la imprescindible base política que le dé consistencia.

⁴⁶⁹ Schiller decía: «La disolución del Estado es la mejor justificación de la necesidad de su existencia. La sociedad, una vez desatados los lazos que la fundamentan, en lugar de progresar hacia una vida orgánica, se precipita de nuevo en el reino de las fuerzas elementales» (cf. SCHILLER, F.; *Cartas sobre la educación estética del hombre*, pág. 139). Una idea similar podría encontrarse en Nietzsche, si bien, por descontento, no comparte los supuestos de la reflexión de Schiller acerca del Estado, a saber, la concepción de éste como el sujeto perfecto, la clave de la regeneración moral de la sociedad. El Estado, para Nietzsche, siempre será, a lo sumo, un medio, un mal menor; pero nunca un fin en sí mismo ni la consumación de nada. Mucho menos la encarnación de la “identidad colectiva” de un pueblo.

Segunda parte
LA PROPUESTA POLÍTICA DE NIETZSCHE
Y SU FUNDAMENTO ONTOLÓGICO

§ 13. La “gran política” como final de la historia habida

Hemos visto hasta ahora lo que podríamos llamar la *pars destruens* del pensamiento político nietzscheano, guiada en todo momento por la reflexión *genealógica*: una serie de análisis que diseccionan el espacio sociocultural y muestran cómo se ve constituido desde la dimensión antropológico-política del hombre. Ésta es vista por el filósofo alemán en clave ontológica. Cuando reflexiona acerca de las formas políticas habidas en occidente, lo que hace no es una mera historiografía empírica de las estructuras que se han sucedido (formas de gobierno, sistemas económicos, marcos jurídicos, etc.) o de los hechos acaecidos (batallas, grandes estadistas, asesinatos, etc.); sino toda una interpretación del carácter último de esa historia, de las diferentes organizaciones y transformaciones del poder y, por tanto –desde los esquemas de su ontología de la voluntad de poder–, de los diferentes modos de *mundaneidad* del hombre y su relación con la vida, la tierra, la *phúsis* –nombres nietzscheanos para el ser–. Nietzsche muestra cómo el progresivo debilitamiento de dicha relación (aun con momentos de una cierta recuperación) permite explicar esa historia, que es la *historia del nihilismo occidental*, y sus consecuencias. Las figuras mismas de lo político en occidente han sido, en efecto, figuras del nihilismo, de la disociación de la tierra y el mundo que conduce, precisamente, a la *Weltlosigkeit* que caracteriza al hombre moderno y que termina por amenazar la posibilidad del despliegue de nueva historia y, por tanto, de las nuevas posibilidades del hombre y del mundo mismo: «falta la *voluntad* para el hombre y la tierra» (*GM* III 28).

Es así como completamos la triple dialéctica que ya planteábamos al comienzo de este trabajo, la cual caracterizaría el mundo occidental en función de las diferentes

relaciones entre *Zivilization* y *Kultur* que se dan en él: en primer lugar, la *dialéctica de la improductividad* (que vimos en la Sección primera) a la que conduce la hipertrofiada autoconsciencia cultural –el problema del historicismo– que relativiza la propia posición histórica; con ello estaríamos ante una problemática de naturaleza simbólico-cultural⁴⁷⁰. En segundo lugar tenemos la *dialéctica de la libertad* (de la que nos hemos ocupado sobre todo en la Sección segunda), relacionada con la autocomprensión del ser humano y los medios que emplea para dominar la naturaleza y a sí mismo: veíamos, en efecto, que la libertad constituye la base ontológica del ser humano, pero también que ésta es un espacio siempre por ganar; para ello es esencial alcanzar una adecuada comprensión de la naturaleza del hombre y –de camino a ello– del mundo que habita. Ésta sería la problemática onto-epistemológica, que nos condujo al problema de la metafísica y la ciencia⁴⁷¹. Finalmente tendríamos una *dialéctica de la consistencia social*, de la que nos estamos haciendo cargo en esta Sección tercera; el problema aquí gira en torno a la necesidad de potencias que unifiquen y jerarquicen la comunidad, y cuya ausencia o insuficiencia disgregaría ese todo. Ésta es, de hecho, la situación diagnosticada por Nietzsche, la de una homogeneización total de la sociedad que conduce a la más absoluta decadencia, a un nihilismo que se torna devastador e imparable; la superación de esta situación pasaría por reinstaurar el orden, esto es, la jerarquía. Con esto estamos ante el problema de la élites, el específicamente sociopolítico⁴⁷².

Sin embargo, Nietzsche no se detiene en un mero análisis de la negatividad de lo político, sino que lleva a cabo también una serie de propuestas, como no podía ser menos. Aunque sus consideraciones acerca del nihilismo llegaban a la conclusión de que no puede haber una cultura no nihilista –y en ocasiones parece conformarse con la existencia de ciertos *individuos* no nihilistas, que justificarían por sí solos la existencia de la especie humana–, está claro que esto no termina de convencerle, y que sus aspiraciones van mucho más allá. Además, surge el interrogante de si tales individuos podrían realmente surgir en semejante marco, o si la decadencia sería, más bien, un destino común, desde el momento en que lo político *crea* a los individuos tal y como son. Llegamos, por todo ello, a lo que podríamos llamar la *pars construens* del pensamiento nietzscheano, esencialmente político-pedagógica, que plantea una serie de problemas no menos acuciantes para la reflexión filosófica que los planteados por la anterior: «deben ser hechos un gran número de nuevos ensayos de la vida y de la comunidad» (M 164).

El título para esta parte de nuestro estudio bien podría ser “La fundamentación estética de lo político”. En efecto, Nietzsche critica, pensando en la creación de un nuevo tipo de hombre (y de la virtud, la *areté* que lo caracterizaría), que ésta sea una época sin una determinación *positiva* de lo que se debe hacer; tan sólo la hay negativa, y en ello también se advierte, de un modo singular, la *improductividad* de la modernidad –son los «tiempos oscuros» de los que habla en *WS* 191–. Ésta se mueve, según Nietzsche, entre la falta de determinaciones positivas de lo práctico (como ya señaló Hegel) y la reacción que pretende volver a modelos obsoletos (como el humanismo o el ideal mítico wagneriano, que Nietzsche termina por rechazar). Ciertamente, Nietzsche pretende dar con las determinaciones positivas de la acción (*Nachlass* 1880-1882, *KSA* 9, 11 [63]), pero se da cuenta de que éstas sólo se pueden encontrar en el ámbito de la religión, de lo *sagrado*; en ello la modernidad, y sobre todo la Ilustración, se habrían

⁴⁷⁰ Esta línea de trabajo la seguirá, por ejemplo, Adorno; su crítica de la cultura describe también –si bien desde una posición materialista bastante diferente, por supuesto– el “agotamiento de occidente”.

⁴⁷¹ Ésta sería la temática desarrollada de forma eminente por Heidegger, por citar algún autor destacado.

⁴⁷² En este sentido podríamos recordar a Spengler u Ortega como importantes prolongadores de la reflexión política nietzscheana.

topado con su gran fracaso, como señala MacIntyre: tras el desencantamiento del mundo no queda ya moral positiva alguna, sino a lo sumo éticas restrictivas⁴⁷³. Y, como problema añadido, hay que sumar a lo anterior que Nietzsche hace emblema, precisamente, de la *muerte de Dios*. ¿Cómo conciliar esto? Desde luego Nietzsche, como ha sido señalado por numerosos autores, no renuncia a lo sagrado, sino que intenta hallar su *tópos* en mitad del mundo moderno y desencantado; un *tópos* no teológico de lo sagrado⁴⁷⁴. La reconstrucción nietzscheana de lo político, como veremos en los próximos párrafos, acude a lo *estético* en busca de un ámbito adecuado desde el que tratar esta cuestión; pero habrá que considerar lo estético en el sentido ganado en nuestro estudio de la ontología nietzscheana, esto es, como ámbito en que se muestra la productividad, el potencial de las formaciones de poder. Es en lo estético, en efecto, donde Nietzsche busca lo positivo⁴⁷⁵, el contenido de las determinaciones prácticas del nuevo tipo de hombre que busca *–lo nuevo*, que no sólo hace referencia a las producciones culturales, sino también, de un modo especial, a las configuraciones políticas—. En cualquier caso, volvemos con todo ello al terreno de la ontología nietzscheana, esta vez bajo el rótulo de la “gran política”, que como se ha dicho ya es, ante todo, un plan de transformación de la realidad: «El hombre mismo tiene que asumir el gobierno de la tierra por parte del hombre [...]. Las energías terribles –eso a lo que se llama el mal– son los arquitectos ciclópeos y los abridores de caminos de la humanidad», decía ya en *MA* 245-246, anticipando este concepto.

La gran política fue una parte de la filosofía de Nietzsche a la que no se prestó en un comienzo una gran atención, pero que, con el tiempo, ha ido revalorizándose. Primero como foco de toda clase de polémicas, por las connotaciones que tenía tras la Segunda Guerra Mundial y la apropiación ideológica que el nacionalsocialismo había hecho de ella; después, cada vez más, como centro de atención de una crítica que quiere reconstruir el sentido último del pensamiento nietzscheano, el cual parece organizarse en torno a este concepto que, si bien está presente en la obra de Nietzsche casi desde el principio⁴⁷⁶, se torna tema central en la obra de los últimos años –sobre todo en los

⁴⁷³ El proyecto ilustrado, para MacIntyre, fracasó por su incoherencia interna, al pretender racionalizar creencias cristianas. Ante la imposibilidad de esto, los ilustrados se limitaron a discutir sobre los mejores medios para llevar a cabo unos fines dados de forma *prerracional*. Pero la secularización eliminó el valor de los preceptos divinos y el hombre quedó solo ante un deber-ser que perdió su sentido y se volvió inalcanzable. La moral ilustrada busca una solución teleológica –apelando a la filosofía de la historia– allí donde ha suprimido a Dios; pero así no se puede pasar del ser al deber-ser. De esta forma, la verdad del mundo se separa progresivamente de su bondad. Cf. MACINTYRE, A.; *Tras la virtud*, cap. 5.

⁴⁷⁴ Jaspers señala que la hostilidad de Nietzsche hacia el cristianismo es inseparable de su adhesión a él en tanto que exigencia, de la que su pensamiento se nutre. El impulso cristiano estaría presente en toda su obra, como tal impulso y exigencia; y reconocerlo es indispensable para comprender lo más íntimo del pensamiento nietzscheano y el modo en que se entiende a sí mismo y entiende la historia de la humanidad. La propia lucha de Nietzsche contra el cristianismo estaría impulsada por éste; de hecho, «esas exigencias se manifiestan en él desde el principio, mientras que todo contenido dogmático ya ha desaparecido: el cristianismo se ha convertido en puro impulso. Lo que nos permite comprender, en tercer lugar, que el camino de Nietzsche, ese camino en el que él sigue invirtiendo todas sus posiciones anteriores, debía conducirlo ante todo al *nihilismo*» (cf. JASPERS, K.; *Nietzsche y el cristianismo*, pág. 17). Nietzsche renuncia a lo divino, al *theós*, pero no a lo sagrado. Su pensamiento ha sido considerado por algunos, en efecto –el propio Jaspers, Valadier, Lebrun–, como un intento desesperado de localizar el espacio de lo sagrado en nuestro tiempo, no de negarlo.

⁴⁷⁵ Prolongando un esfuerzo que tiene como claros antecesores a Schiller y Schelling, entre otros.

⁴⁷⁶ Incluso sin ser aún denominado así, hay textos que no dejan lugar a duda, como éste, de 1876: «Futuro en algunos siglos. Economía de la tierra, dejar extinguirse las malas razas, crianza de las mejores, una lengua. Condiciones completamente nuevas para el hombre, ¿incluso para un ser [*Wesen*] superior?» (*Nachlass* 1875-1879, *KSA* 8, 19 [79]). Ya en 1878 hablará de «metas ecuménicas» en relación a las

apuntes para lo que habría sido *La voluntad de poder*-. Para una aproximación inicial a la gran política podríamos acudir a la obra de Ottmann, convertida ya en referencia fundamental dentro de toda la bibliografía acerca de la política en Nietzsche. Como dice Ottmann, la filosofía tardía de Nietzsche abandona el carácter “apolítico” del *espíritu libre* juvenil e introduce el papel dominador del superhombre⁴⁷⁷; pero no iría en ningún caso ligada al imperialismo –que sería, de hecho, lo que Nietzsche llama “pequeña política”, en referencia sobre todo a la política del *Reich* (FW 377)–, sino a un ideal de grandeza de la cultura. Nietzsche reniega, asimismo, de la defensa del espíritu alemán y de su supuesta hermandad con el griego: *la gran política es un concepto claramente antialemán y antinacionalista* –se opone a esa «*névrose nationale*» que sólo produce una «eternización de la división de Europa en pequeños Estados» (EH, KSA 6, pág. 360)–. Ataca, en efecto, tanto al nacionalismo como al imperialismo, y apunta hacia una política *européa* que sostendría una *cultura européa*. «“*Große Politik*” war ein ironischer Begriff, der die Größe der Kultur gegen die der Imperien ausspielte. Es war im wörtlichen Sinne ein Begriff für übernationalle europäische Politik. Und es ist in entscheidender Bedeutung ein Begriff gewesen, der –über das einmal geeinte Europa hinaus– auf die “Größe” des Menschen selbst blicken lassen sollte»⁴⁷⁸. Ciertamente, el tema fundamental de la gran política es la *reconstrucción de la cultura* –y con ella del propio hombre tardomoderno–, partiendo de unas condiciones políticas que son en principio su verdadera antítesis; se trata de cumplir, así pues, el propósito temprano de «liberar al hombre moderno de la maldición de lo moderno» (BA IV, KSA 1, pág. 713).

En la medida en que Nietzsche reconsidera lo político y lo sitúa como terreno de la reconstrucción de la cultura occidental, es evidente que tiene que haber algún tipo de organización del poder –algún tipo de Estado, en el amplio sentido que Nietzsche da a la palabra–; pero lo que la gran política rechaza de plano es la idea moderna del Estado-nación, poniéndose más bien a favor de configuraciones políticas que no se sostengan sobre conceptos tales como la nación, el pueblo, o cualquier otra clase de referencia identitaria. Frente a la asimilación, que defiende el Estado-nación, de *Estado y pueblo*, Nietzsche habla, sobre todo en su obra tardía, de una organización política supranacional. La cultura –en el sentido de las altas producciones del espíritu–, centro de las preocupaciones del filósofo alemán, no pertenece, según él, a un pueblo; la cultura es, antes bien, lo que permite al hombre saltar sobre las vinculaciones primarias y las falsas identidades de los pueblos –falsas en la medida en que no son más que una construcción histórica a la que se quiere dar un valor esencial, absoluto–, generadas por la política, por la lógica de la *Zivilization*⁴⁷⁹. Frente al elemento apolíneo, encarnado en

«condiciones de la cultura», sobre las que descansa «la monstruosa tarea de los grandes espíritus del próximo siglo» (MA 25); en la época de *Aurora* ya aparece la expresión “gran política” con el sentido técnico definitivo (M 189).

⁴⁷⁷ Una afirmación que cuestionaremos en las próximas páginas.

⁴⁷⁸ Cf. OTTMANN, H.; *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, pág. 242.

⁴⁷⁹ «Nadie ha estado más lejos (hablando incluso geográfica y biográficamente) que Nietzsche de la peligrosa mitología sobre *das Land der Mitte*: el supuesto “corazón de los pueblos europeos”. [...] Con su vida, con su perpetuo peregrinar, con sus escritos, Nietzsche es el hombre en busca de un hogar común que aún no existe. No exactamente una *Heimat*, una tierra en la que haber nacido y a cuyo terruño estar ligado por paisaje, sangre y dialecto, como Hebel y Heidegger soñaron» (cf. DUQUE, F.; *Los buenos europeos. Hacia una filosofía de la Europa contemporánea*, págs. 77-78). Duque señala una evolución, o más bien una ruptura, entre las posiciones iniciales de *El nacimiento de la tragedia*, nacionalistas y en busca de una patria mítica, y planteamientos posteriores de Nietzsche; sobre todo a raíz del desengaño producido por el segundo *Reich* que, más que representar las esperanzas de la *Kultur* contra la *Zivilization*, habría sido su máxima amenaza. A partir de entonces se convertirá en un acerbo crítico de la modernidad y soñará con una “patria” por encima de Alemania: una Europa unida. “Europa”, empero, no existe aún para él; es un proyecto, algo a realizar para escapar de los Estados-nación europeos y su

el Estado mismo como principio fundamental –no olvidemos que Apolo, aparte de representar el *principium individuationis*, es el dios «formador de Estados» (GT 21)–, la *Kultur* abre un espacio a lo dionisiaco; es el atisbo de lo ontológico, y con ello de la posibilidad de «un tipo superior de hombre», dentro del ámbito político-antropológico (GD, KSA 6, pág. 107). Es importante reconocer que Nietzsche no maneja la contraposición, que señalan muchos intérpretes, entre pueblo (que sería el soporte de la cultura) y Estado (civilización), sino que la verdadera contraposición es la existente entre cultura y Estado. Este último abarca tanto el pueblo, la nación, como la civilización; no hay pueblo fuera o al margen del Estado, sino que es siempre generado por y dentro de él. Lo importante estriba en que la cultura esté por encima del Estado, y no al revés. Sólo así deben entenderse las menciones de Nietzsche al “pueblo” cuando habla de la nueva comunidad que está por construir; una comunidad que será, por fin, sana: «Vosotros los solitarios de hoy, vosotros los apartados, vosotros debéis ser algún día un pueblo: de vosotros, que os habéis elegido a vosotros mismos, debe surgir un pueblo elegido –y de él el superhombre. ¡En verdad, un lugar de convalecencia debe todavía llegar a ser la tierra! ¡Y ya la envuelve un nuevo aroma, que trae salud –y una nueva esperanza!» (Z, “*Von der schenkenden Tugend*”, 2).

El interés primordial de la gran política es, en efecto, la creación de una nueva comunidad⁴⁸⁰, pero ello debe partir de una reconsideración de lo que es el hombre mismo y de cómo debe articularse su vida en común; *la gran política sería, por lo tanto, el plan mismo de realización de la transvaloración*. Nietzsche nunca llega a ser claro en cuanto a la forma de dicha organización política; no elabora el diseño de una sociedad ideal, ni habla del tipo de gobierno ni de las estructuras que debería tener, etc.; parece como si todo esto le pareciera, al contrario que a todos los pensadores políticos clásicos, una cuestión menor, la simple empiricidad y concreción de los detalles de organización de la comunidad, que él dejaría a otros⁴⁸¹. Nietzsche se limita a delimitar el marco, a dar la perspectiva dentro del cual esas decisiones “particulares” tendrían que ser tomadas (M 453). Sí es cierto lo ya dicho sobre que apunta a una organización

militarismo, economicismo y su creencia en el progreso (ibid., pág. 87). Según Villacañas, por el contrario, aunque Nietzsche se opone al Estado, lo hace desde una perspectiva aún mítica y romántica. Hablaría desde el punto de vista del positivismo cumplido, desde una sociedad determinada (el segundo *Reich*) que parece haber alcanzado el sueño positivista del orden y el progreso. Una sociedad de burócratas y especialistas al servicio del Estado, apegados aún, sin embargo, a una autoconciencia romántica. Ésta es una sociedad masificada que requiere liderazgo, pues los propios especialistas y científicos no pueden establecer fines, sólo obedecen instrucciones. Así se perfilaría el concepto de la gran política, según este autor, como una superación de la pequeña política instrumental y burocratizada de los Estados-nación europeos, como la necesidad de hallar un líder y una orientación históricos. No habría ninguna ruptura, así pues, con el planteamiento de juventud. Cf. VILLACAÑAS, J. L.; *Historia de la filosofía contemporánea*, págs. 81 ss.

⁴⁸⁰ En opinión de Montecinos, se trataría más bien de la *reconstrucción* de la comunidad, *destruida por la modernidad*. Según este autor, para Nietzsche tiene que haber un pueblo, una auténtica comunidad, para que haya política (cf. MONTECINOS, H.; *Nietzsche, un siglo después. Filosofía y política para un nuevo milenio*, pág. 86); ello no deja de tener un matiz fuertemente tradicionalista, de recuperación de algo perdido que en otra época sí existió: «Y si la transvaloración política se orienta a restituirle al hombre su intrínseca desigualdad, también significará restituir al pueblo a sus condiciones naturales, vale decir, despojándolo de su condición de masa, de espíritu de rebaño, formas gregarias que, justamente, le han hecho perder su condición de tal. Para uno y otro caso, el filósofo impone previamente la necesidad de un gran acto de liberación; requisito indispensable para rescatar al hombre y al pueblo de aquel estado borreguil a que lo han conducido las prácticas gregarias propias de la política moderna. Sólo mediante un acto liberador, tanto individuo como comunidad, podrán recuperar su voluntad perdida, puesto que sin la recuperación de la voluntad perdida no podrá haber síntesis práctica, y sin síntesis práctica no podrá haber organización, ni conducción, ni tampoco, individuo, ni política; requisitos que Nietzsche impone para la existencia de una auténtica comunidad» (ibid., págs. 110-111).

⁴⁸¹ En KSA 13, 11 [54] puede verse, de modo ilustrativo, cómo Nietzsche comienza un *Tractatus politicus*, texto que había de tratar, sin embargo, sobre la *virtud* y el *poder*, muy en la línea de *El príncipe* de Maquiavelo.

política internacional, “transversal” a todo pueblo, nación, raza, etc. Y también que, cuando habla de tal megaestado, está pensando en la unificación de Europa⁴⁸². Nietzsche habla frecuentemente, en efecto –y ello en relación a la política de la transvaloración y a las condiciones de aparición de un nuevo tipo de hombre–, de los “buenos europeos” o “europeos del futuro” obsesionados con la idea de que «*Europa quiere llegar a ser una*» (JGB 256). En este sentido, y contra las lecturas antisemitas o racistas de Nietzsche (si es que a estas alturas todavía es necesario argumentar contra ellas, puesto que parece un debate definitivamente cerrado), es notable el papel que en ese proceso de construcción de un Estado internacional, de una nueva Europa, da a los judíos. Pues precisamente ellos, debido a la diáspora, saben lo que es mantener una cohesión como comunidad, pese a ser de distintas nacionalidades y vivir de diferentes modos⁴⁸³. Nietzsche atribuye por ello a los judíos, en cuanto «*europäischen Mischrasse*», la primera “conciencia internacional”, y los considera un puente imprescindible para la unificación de Europa (MA 475).

Cabría preguntarse, a propósito de ello, si la comunidad a la que hace referencia la gran política y las actuales sociedades podrían coexistir. Tal vez las estructuras de esa nueva comunidad podrían trabajar dentro de las estructuras políticas convencionales ya existentes, estableciendo referencias alternativas dentro de ellas –lo cual parece encajar con el hecho de que Nietzsche no proporcione diseño alguno de un Estado ideal–, de un modo más o menos abierto. Pero lo cierto es que, en la medida en que Nietzsche reclama una jerarquía nueva y habla de una reconstrucción total de la cultura –«la humanidad puede de ahora en adelante comenzar consigo misma, de forma absoluta, lo que quiera» (VM 179)–, esta opción parece poco probable; Nietzsche habla, ciertamente, de socavar las estructuras existentes, de sustituirlas. Para que haya una renovación de la cultura, y con ella nueva historia (es decir, para que se den las condiciones de aparición de un tipo humano elevado), tiene que haber centros de poder nuevos, desde los que establecer diferenciales de poder⁴⁸⁴, y esto no puede hacerse desde el interior de las

⁴⁸² Nietzsche se opone a las aspiraciones nacionalistas del Romanticismo para proponer una Europa unificada, transnacional, surgida de la unión de razas y pueblos, en la que el pueblo que ya juega un papel supranacional, el judío, debe representar un papel destacado (cf. PORTALES, G.; *Filosofía y catástrofe. Nietzsche y la devastación política*, pág. 27). No hay, ciertamente, aspiración alguna de Nietzsche a la primacía del *Volk* alemán sobre otros.

⁴⁸³ Nietzsche fue un filósofo aristocrático e insistió mucho en la diferencia entre seres humanos, pero dicha diferencia no estriba ni en la raza ni en ninguna característica biológica, sino en la creatividad filosófica o artística. Sin embargo, tampoco esto quedó nunca suficientemente claro en su obra, pues parece que hereda su modelo de los griegos, que se consideraron a sí mismos “señores” en oposición a los demás pueblos, “bárbaros”. Pero, a la vez, pesa sobre él la idea cristiana de una “comunidad espiritual”, comunidad de elección, y no de nacimiento, que le influirá hasta el punto de hacerle repudiar su comunidad de nacimiento germánica. Además, como le ocurre a dicha comunidad (judeo)cristiana, Nietzsche tiene la conciencia de pertenecer a una clase que ha sido y es perseguida; él identificó sus puntos de vista tanto con los “señores” como con los “esclavos” o “decadentes”, rechazando siempre la raza como criterio diferenciador. De hecho, considera que sólo de la unión de razas llegará el futuro para una Europa estancada. Cf. KAUFMANN, W.; *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, págs. 284 ss. (Dichas páginas están traducidas al castellano en el volumen colectivo *Política, historia y verdad en la obra de F. Nietzsche*.)

⁴⁸⁴ Éste es el tema central de los análisis de Gerhardt, que subraya la idea de que el poder es siempre un diferencial, algo relativo: «*Macht ist die Organisation von Kraft unter dem Anspruch eines befehlenden Willens*» (cf. GERHARDT, V.; *Vom Willen zur Macht*, pág. 259). “Organización” es para Nietzsche siempre dominio, señorío (*Herrschaft*); cuestión que llega a ser crucial en su pensamiento tardío. Gerhardt sostiene –y esto es algo que ya hubimos de matizar en el § 8– que poder y señorío son estrictamente sinónimos, y que, por tanto, la expresión “*Wille zur Macht*” equivale sin más a “*Wille zur Herrschaft*” (ibíd., pág. 261). Cada poder particular sólo lo es en virtud del puesto que ocupa en una escala, en una determinada jerarquía. Incluso en un nivel individual –teniendo en cuenta que cada individuo es en realidad una multiplicidad de instintos y relaciones–, el dominio se demuestra como

condiciones políticas existentes, a las que siempre habrá que oponerse (*UB III 4, KSA 1*, pág. 372). El ideal de dominio es insoslayable; por lo menos –como veremos poco más adelante–, hasta que la *crianza* de ese nuevo tipo humano cree unas condiciones de igualdad diferentes a las habidas hasta ahora.

Queda por aclarar, en cualquier caso, un extremo importante, y ello antes de seguir avanzando. Hemos hablado hasta ahora de la “gran política” como algo cumplido, cuya realización no supusiera más problemas que los que supuso para Nietzsche llevarla al papel. Ahora bien, ¿cómo ha de llevarse a cabo tal proyecto? Este punto no es menos esencial que el de la aclaración de su naturaleza, e incluso arroja alguna luz sobre aquélla. ¿Cuál sería el modo de realización de la transvaloración en que consiste la gran política? O, dicho de otra forma, ¿cómo se pasa de la *pequeña* a la *gran* política? ¿A través de una revolución, tal vez? ¿O es un mero pensamiento utópico, un juego intelectual, algo que a Nietzsche le gustaría ver llevado a la práctica, pero sin determinar los medios para hacerlo? ¿Es, por el contrario, algo que el propio Nietzsche pretendía ver llevado a la práctica en un breve plazo, tal vez en vida?

Desde luego, no parece tratarse de utopía alguna; la obsesión del filósofo alemán por este tema, en el último período de su obra, no deja lugar a esta posibilidad⁴⁸⁵. La cantidad y relevancia de los apuntes que deja (sobre nihilismo, transvaloración y gran política, los tres grandes temas de los fragmentos preparatorios para *La voluntad de poder*) indican que para él se trataba de una cuestión no sólo importante, sino más aún, *urgente*; una reflexión que las vicisitudes de la época no permiten posponer por más tiempo, y que considera su *destino* llevar a cabo, un destino que dejará el recuerdo de «una crisis como no hubo ninguna sobre la tierra» (*Nachlass 1887-1889, KSA 13, 25 [6]*). Y, sin embargo, tampoco parece tratarse de la última posibilidad que apuntábamos –de algo que esperara ver realizado en vida–: Nietzsche habla de sí mismo como un *póstumo* (*EH, KSA 6, pág. 298*), como alguien a quien sólo las generaciones futuras podrán comprender; pero las indicaciones que Nietzsche nos deja dan a entender que, en el plazo de unas décadas –es decir, a lo largo del siglo XX–, esperaba que los movimientos sociopolíticos previstos por él se vieran llevados a la práctica: «El tiempo para la pequeña política ha pasado: el próximo siglo trae ya la lucha por el dominio de la tierra –la *obligación* [*Zwang*] de la gran política» (*JGB 208*). Es así que predice una época de terribles guerras en Europa, que han de cambiar la faz del mundo conocido hasta entonces. Aquí entra en juego la *guerra*, así pues, como el medio a través del cual la gran política hallará su realización: «todas las formaciones de poder de la antigua sociedad han volado por los aires –descansan todas ellas sobre la mentira. Habrá guerras como no ha habido aún ninguna sobre la tierra. Sólo a partir de mí hay en la tierra *gran política*» (*EH, KSA 6, pág. 366*). No obstante, y dados los equívocos que históricamente ha producido este tema, hay que tener cuidado al examinarlo, para no confundir, como diría el propio Nietzsche, el orden de las causas con el de los efectos. Pues la gran

autodominio, como capacidad de unificar esos impulsos. Es decir, que lo anterior valdría tanto para el individuo como para la comunidad.

⁴⁸⁵ Jaspers observa que la gran política no parece concretarse en praxis alguna; sin embargo, no es ni una utopía ni un simple anhelo: las transformaciones que debe producir se encuentran no en la política, sino en la educación, que es *el límite de la existencia dada*. Su fin será el desarrollo de la máxima nobleza en el hombre, la liberación de lo excelente; busca así el *origen siempre presente* que sostiene toda posibilidad, el sí-mismo (*Selbst*) del hombre, que se ha de caracterizar por su autonomía y su valor a la hora de emprender esa tarea de autotransformación. El más alto señorío, la mayor disciplina, se ejerce sobre uno mismo como absoluta autopropiedad, y ésa es la tarea de la gran política. Cf. JASPERS, K.; *Nietzsche. Introducción a la comprensión de su filosofar*, págs. 395 ss.

política, y con ella la transvaloración, la salida del nihilismo, habría de ser *consecuencia* de esas guerras, no su causa.

A la vez, hay que distinguir diferentes tipos de guerra en el discurso nietzscheano: por un lado, una guerra “espiritual” —«¡Guerra (¡pero sin pólvora!) entre diferentes pensamientos!» (*Nachlass* 1882-1884, *KSA* 10, 16 [50]); «Yo traigo la guerra. *No* entre pueblo y pueblo [...]. *No* entre clases. [...] Yo traigo la guerra a través de todos los absurdos accidentes de pueblo, clase, raza, profesión, educación, formación» (*Nachlass* 1887-1889, *KSA* 13, 25 [1])⁴⁸⁶. Por otro lado, la guerra en el sentido convencional del término, que creía inevitable en el proceso de unificación de Europa —siendo necesaria en el proceso de caída de los distintos Estados nacionales europeos⁴⁸⁷—, y dentro de la cual la primera debería encontrar su ocasión y sentido. La gran política se corresponde históricamente con la praxis a la que Nietzsche denomina también *nihilismo activo*, el “contramovimiento” a realizar en la época de la consumación del nihilismo reactivo⁴⁸⁸. Las terribles guerras que deben asolar Europa serían aún una consecuencia, la última y definitiva, de ese nihilismo devenido *perfecto*; serían el modo en que el último hombre, «el comienzo del fin», que vive «a costa del futuro» (*EH*, *KSA* 6, pág. 369), se reparte las migajas del festín de la historia y agota los últimos cartuchos de sus posibilidades de despliegue. Éste sería el final de la “historia universal”, que no es otra cosa que *la historia que ha conducido al último hombre*, la historia vista, retrospectivamente, desde sus esquemas —la “conciencia de epígonos” de la segunda *Intempestiva*—. Lo que la gran política tiene como tarea y destino, en realidad, es heredar esa situación de absoluta bancarrota material y espiritual de occidente, y *salvaguardar lo que permita que occidente pueda sobrevivir a su crisis*. No constituye una época que aspire a quedarse, a permanecer, como relevo de lo que la cultura occidental fue, sino que es la *gestión de sus ruinas*, un momento de transición, preparatorio para el superhombre, el nuevo hombre que deberá emerger y reconstruir el mundo a partir de esas ruinas. La “guerra espiritual” sería la ocasión propicia para un nuevo comienzo (*FW* 283); pero la gran política no es aún el trabajo del *niño*, sino la labor preparatoria para que éste pueda nacer; es todavía el momento —el auténtico momento— del *león*⁴⁸⁹; es la forma de participar adecuadamente en la destrucción a la que occidente está abocado, para prolongarla en la dirección correcta; «El valor de semejante crisis es que *purifica*» (*Nachlass* 1885-1887, *KSA* 12, 5 [71], pág. 217). Si la gran política es la realización del nihilismo activo, tendría lógicamente que perecer, a su vez, para dejar paso a lo que viniera después, al momento positivo. La guerra espiritual consiste en la “destrucción” del ser humano habido y en el plan de crianza del nuevo hombre, de lo que hablaremos más adelante. Es la época de las más duras decisiones

⁴⁸⁶ Lo que recuerda —tengamos en cuenta la pretensión de Nietzsche de traer un “nuevo evangelio”— las palabras de Cristo: «No penséis que he venido a poner paz en la tierra; no vine a traer paz, sino espada» (Mt 10, 34).

⁴⁸⁷ Unas guerras que Nietzsche, atendiendo a su tiempo, considera inevitables —«Prometo una época *trágica*» (*EH*, *KSA* 6, pág. 313)—, y que serán diferentes de cualesquiera otras habidas en la historia, por ser ya de alcance total. Estas guerras —y resulta imposible no pensar en las dos guerras mundiales, que Nietzsche en cierto modo pronosticó, si bien no acertó con su resultado— supondrán la autodestrucción de la decadente cultura occidental, y el comienzo, por lo tanto, de ese período de “posguerra” que sería la gran política, para lo cual, considera Nietzsche, hay que estar convenientemente preparado.

⁴⁸⁸ «Si la *genealogía* representa el método crítico (negativo), la *transvaloración* supone el impulso constructivo, positivo, creativo, que tiene que ser también activo, “político”. De la crisis nihilista, a través de la transvaloración, surge la necesidad de una “gran política”, a fin de generar un nuevo tipo de hombre». Cf. CONILL SANCHO, J.; *El poder de la mentira*, pág. 164.

⁴⁸⁹ Así, dice Nietzsche: «[...] yo soy ahora, con gran probabilidad, *el hombre más independiente en Europa*. Mis metas y tareas son más inabarcables que las de cualquier otro —y eso que llamo gran política da como poco un buen emplazamiento y una vista de pájaro para las cosas presentes» (*KSB* 6, n.º. 507).

acerca del destino del hombre, la época de los Señores de la tierra, padres del superhombre⁴⁹⁰.

Así pues, la tarea de la gran política es crear las condiciones de posibilidad de un *futuro* en el que el superhombre –el heredero de la sociedad occidental, la cual no sería más que una *Übergangsform* que se devasta a sí misma; el nuevo *tipo* humano que deberá emerger de sus ruinas y comenzar de nuevo– pueda nacer (*Nachlass* 1885-1887, *KSA* 12, 6 [26]). La gran política deberá por tanto reorganizar lo que quede de occidente, reconciliando la *Kultur* y los restos de la *Zivilization* mediante un estricto programa político y pedagógico; el fin de ello es la superación del nihilismo, esto es, *recuperar un mundo* para el hombre, y ello a través de la constitución de un *nuevo sentido* de la existencia.

La renovación de la cultura que ha de salvaguardar la posibilidad de la historia conduce a Nietzsche, irónicamente, al modelo platónico de la *pólis* ideal⁴⁹¹; un modelo cuyos puntales son: una fuerte jerarquización social, la doctrina del gobernante filósofo, y el desarrollo de un estricto modelo educativo. Irónicamente, porque la propia ontología nietzscheana pretende subvertir, precisamente, las bases de la platónica; pero en lo práctico encuentran líneas convergentes. En una carta a Overbeck de 1883, dice Nietzsche: «Querido viejo amigo, leyendo a Teichmüller estoy cada vez más paralizado de asombro de ver qué poco conozco a Platón y *cuánto platonizei Zaratustra*» (*KSB* 6, nº. 469). En el pensamiento maduro de Nietzsche, la filosofía –no ya el arte–, frente a la ciencia, es la que debe devolver un mundo al hombre; a la política le corresponde devolverle una cultura, la cultura que la política nihilista de occidente ha terminado por arrasar. Es la política, pues –la gran política, la política de la transvaloración–, guiada por los *nuevos filósofos*, una suerte de “internacional intelectual” (*Nachlass* 1875-1879, *KSA* 8, 17 [55]), la que debe reconstruir, como en el caso de la *Politeía* platónica, el espacio de lo cultural –ese que según Platón había sido corrompido por sofistas y demagogos–. Con ello, efectivamente, se acerca al pensador ateniense, y de la misma forma se pone en el punto de mira de los defensores liberales de la “sociedad abierta”, quienes consideran que está en la esencia de la democracia (una idea, como es sabido,

⁴⁹⁰ Duque señala que el dominio que han de ejercer los Señores de la tierra no consiste en la violencia, sino que «la dominación habrá de ser estrictamente *cultural*» (cf. DUQUE, F.; *Los buenos europeos. Hacia una filosofía de la Europa contemporánea*, pág. 118). Tales Señores, empero, no serían la última figura histórica del hombre, sino que trabajarían en el nacimiento del “hombre transfigurado”, el *Übermensch*. Los rasgos que Nietzsche da al Señor (orgullo, alegría, salud, enemistad y guerra, voluntad, etc.) son, al parecer de Duque, propios de Dioniso. Subraya asimismo que el sentido de la “guerra” en Nietzsche tiene que ver con el *pólemos*, con la controversia cultural y espiritual; especialmente importante le resulta la virtud de la *amistad*, que tiene lugar entre Señores como un reconocimiento recíproco de su poder y diferencia, y ello aunque implique una hostilidad práctica entre ellos. La clave es su irreductible individualidad frente a las virtudes gregarias del rebaño. Ernst Nolte no está del todo de acuerdo con esto: «El concepto nietzscheano de “lucha” o “guerra” no puede reducirse, pues, a “enfrentamiento intelectual”; pero tampoco es lícito separarlo de él. No se trata sólo de una metáfora cuando Nietzsche dice: “Viene el tiempo en que habrá que luchar por el dominio de la tierra; esa lucha se hará en nombre de principios filosóficos”. Para ello se necesitan guerras nacionales, después guerras sociales, hasta que se imponga, al fin, la idea más poderosa. Así pues, lo que Nietzsche predice para el siglo XX es sobre todo una gran guerra civil ideológica, a la que pertenecen como partes subordinadas guerras nacionales y guerras sociales. En un fragmento incompleto de comienzos de 1888 Nietzsche esboza cuáles serán los partidos que se enfrenten al final». Cf. NOLTE, E.; *Nietzsche y el nietzscheanismo*, pág. 209.

⁴⁹¹ Si cabe mostrar las profundas similitudes entre el planteamiento político de Nietzsche y el platónico, hay que subrayar, como diferencia fundamental, el carácter no nacional de la estructura política que Nietzsche busca: la *pólis* ideal a la que nos referimos es internacional; de hecho, es Europa. Nietzsche llama “Europa”, en realidad, a occidente, que empezó en ella y en ella debe consumarse. En *WS* 292 hablaba ya de una «liga de pueblos europea».

no muy del agrado ni de Platón ni de Nietzsche) que lo político no se entrometa en la esfera de lo no-político, esfera a la que pertenecería también lo cultural. Platón y Nietzsche sí lo hacen, ciertamente como el fascismo y el nacionalismo a los que se opone el liberalismo; la diferencia fundamental estriba en que estos últimos pretenden rehacer la cultura desde una política que es la misma política nihilista de siempre, la “pequeña política” (la *Kleinestaaterei* que vimos anteriormente), lo que amenaza con llevarla a una ruina aún mayor; la gran política, por el contrario, pretende subvertir totalmente el orden político que genera la cultura, llevando a cabo «la mayor de todas las tareas, la más alta crianza [*Höherzüchtung*] de la humanidad» (*EH, KSA 6*, pág. 313). De ahí que, con aquélla, Nietzsche pretenda, precisamente, hacerse cargo de ese *centrum* de lo humano que en su juventud creía completamente ajeno a la política.

Ese trabajo de transvaloración, por tanto, lo preparan los filósofos, pero se debe realizar políticamente. En el borrador de otra carta, que había de ser enviada al Kaiser Guillermo II⁴⁹², puede leerse: «Pero mi verdad es *terrible*, porque se ha llamado hasta ahora a la *mentira* verdad... *Transvaloración de todos los valores*: ésta es mi fórmula para un acto de la más alta automeditación de la humanidad –mi destino quiere que yo sepa mirar más hondamente, con más valor, *con más razón* que ningún un hombre hasta ahora en las preguntas de todas las épocas» (*KSB 8*, n.º. 1171). Ahora bien, el auténtico político, para Nietzsche, no debe ser otro que el filósofo. Recupera así, como decíamos, la figura del gobernante-filósofo (recordemos el carácter de *Gesetzgeber* que le otorga), aunque no sea muy explícito en su tratamiento. Naturalmente, semejante figura queda ahora teñida con los colores de la ontología nietzscheana de la voluntad de poder. Es, en efecto, el dominio, el señorío –reverso empírico, antropológico, de la voluntad de poder–, lo que permite que haya *justicia* –la ley ontológica fundamental, el equilibrio de lo apolíneo y lo dionisiaco, la «moralidad perfecta», que «da a cada cosa lo suyo» (*Nachlass 1880-1882, KSA 9, 3 [172]*)–, y ésta a su vez es la que permite que haya *devenir* –el tránsito de uno a otro–, lo que se traduce, en términos humanos, en que pueda surgir la historia. La organización del poder es esencial para que pueda haber tal justicia; su *desorganización* constituye el *gran peligro*, la «enfermedad europea», «enfermedad de la voluntad» (*JGB 208*) que conduce a la entropía de lo histórico, a la nivelación absoluta cuya imagen es el último hombre.

El gobernante deberá, por tanto, imprimir una *forma* a la sociedad; si Nietzsche no es claro a propósito de qué forma debe ser ésta, se debe seguramente a que habrá de ser sumamente móvil, en función del fin de esa comunidad surgida de la guerra y con carácter provisional, fin que no es desde luego la *Selbsterhaltung* del hombre, sino su superación. De ahí el radical *antihumanismo* de semejante proyecto político, que no pretende “conservar” y “cultivar” una determinada esencia humana –pues todo lo habido habrá demostrado ya su caducidad, su *falta de valor*–, sino transformarla para producir una nueva. Se trata de toda una *tecnología de lo humano*⁴⁹³, de la que Nietzsche reconoce su carácter *desmesurado*: «*Húbris* es nuestra postura ante *nosotros* –porque experimentamos con nosotros, como no nos lo permitiríamos con ningún animal» (*GM III 9*). Por tanto, si cabe hablar, kantianamente, de una “cultura de la

⁴⁹² Con independencia de que el destinatario de esta carta muestre que Nietzsche estaba en el tramo final de su cordura –el borrador es de diciembre de 1888–, lo que revela es la intención de Nietzsche de dirigirse a la clase política para ser escuchado por ella.

⁴⁹³ «Por otro lado, es indudable que su imagen de la creación en la que la voluntad de poder se ejerce incluye también la *técnica*, no sólo el arte en sentido estricto: hay mucho de cierto en las observaciones de Heidegger a este respecto. Ninguna recomendación de renuncia a la técnica como instrumento privilegiado de la Gran Política puede reclamarse siquiera sea mínimamente de Nietzsche: otra cosa es que también dentro de los logros técnicos se vea una peligrosa tendencia a la acomodación utilitaria a lo gregario y a la pura repetición de lo habido [...]». Cf. SAVATER, F.; *Idea de Nietzsche*, pág. 145.

disciplina” (cf. § 2) en Nietzsche, si cabe comprender al hombre como “fin en sí mismo”, no será en función de su figura presente, sino de lo que debe llegar a ser, de la figura ideal que ya se anticipa. El *hombre futuro* es el que es visto como *fin en sí*; el actual sólo es un medio: «el hombre es algo que debe ser superado» (*Z, Vorrede*, 3). Efectivamente, el hombre es visto por Nietzsche como un material de construcción; si el gobernante ha de constituir la forma de la nueva comunidad de transición, el pueblo será su *materia*, y ello en el sentido más literal⁴⁹⁴.

Ahora bien, esa materia tiene que estar preparada para asumir la forma que se le pretende dar; de lo contrario ésta se desmoronaría. Y el problema es que el hombre habido hasta ahora, o por lo menos el actual, no cumple esa exigencia: «lo que ya no se construye más, lo que no *puede* ser construido, esto es –una sociedad en el antiguo sentido de la palabra; para construir ese edificio falta todo, de entrada el material. *Todos nosotros no somos material alguno para una sociedad*» (*FW* 356). De ahí el papel de la educación, que preparará a la humanidad para recibir una forma adecuada a las exigencias de la gran política. Sobre este punto Nietzsche sí que ha dejado numerosos textos, lo que da que pensar que lo consideraba el aspecto central de aquello en lo que consiste la gran política. Desde luego, la cuestión de la educación sirve para aclarar no poco cuál es el *proyecto* nietzscheano y cómo entiende lo político.

Este tema era fundamental ya en su obra de juventud, como vimos en la Sección primera; una vez más, observamos una clara continuidad entre el comienzo y el final de la reflexión nietzscheana (compárese, por ejemplo, *KSA* 7, 5 [106-107] con *KSA* 13, 16 [6]). El platonismo político de Nietzsche se deja ver aquí de nuevo: al igual que el programa presentado en la *República*, la gran política tiene mucho, señala Ottmann, de planteamiento ideal⁴⁹⁵, más próximo a la cuestión de la *paideía*, de la formación, que a la técnica de gobierno. Pero, al hablar Nietzsche de *Züchtung* (crianza, selección), y no ya de *Bildung*, como en las obras tempranas, y al asociarla siempre a un ideal de *Erdherrschaft*, produce equívocos acerca del carácter de esa educación, a la que se puede atribuir fácilmente un carácter racista o imperialista. Al hablar de “crianza” (p. ej., en *JGB* 262) introduce, en efecto, elementos de apariencia biologicista, eugenésicos. En esto, según Ottmann, Nietzsche se comporta como hijo de su tiempo, lo cual es cierto⁴⁹⁶; pero de esta forma su planteamiento pedagógico conduce a una tesisura

⁴⁹⁴ Realmente, siempre habría sido así; sólo hay que reconocer ese carácter tecnológico de lo político y refundarlo bajo nuevos principios. En cualquier caso, Sánchez Meca ve el perfil más “amable” de la cuestión: «El Estado nace por un acto de coacción (*Gewalttätigkeit*) que hace de una masa confusa de individuos una comunidad dándole una forma. O sea, nace –lo mismo que cualquier otra forma cultural–, en virtud de un acto creador de tipo artístico que impone a esa materia prima moldeable que es el pueblo la organización coactiva e institucional del Estado. En virtud de este acto de coacción se trabaja y se modela (*Geformt*) un material (*Rohstoff*) de población que previamente está en un estado medio salvaje» (cf. SÁNCHEZ MECA, D.; *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*, pág. 189). Sigue diciendo: «En este sentido, la coacción, o sea, la imposición de una forma o de una ley no es *violenta* en sentido estricto (la violencia implica la desmesura, la desarmonía, el descontrol, la impotencia para dominar), sino que es una coacción que se somete ella misma a leyes como lo hace el trabajo artístico del creador de gran estilo. El dominio armonioso logrado por el orden legislativo impuesto por estos fundadores políticos no es, por consiguiente, tanto dominación violenta de las masas por parte de una clase aristocrática tiránica y privilegiada, sino autodominio de esa clase dirigente que, si faltara, daría lugar a la disgregación de las fuerzas y a la anarquía social. Y éste es el autodominio que se pierde al desencadenarse sin control el individualismo de los intereses particularistas en la sociedad moderna, especialmente los de tipo económico» (ibíd., pág. 190).

⁴⁹⁵ Entiéndase esto de “ideal” no en un sentido utópico, sino en cuanto general y programático, contrapuesto a lo meramente pragmático.

⁴⁹⁶ Sobre este tema puede consultarse SCHANK, G.; “*Rasse*” und “*Züchtung*” bei Nietzsche. En cualquier caso, ya hemos visto que el lenguaje biologicista de Nietzsche es un modo de hablar, partiendo

difícilmente solucionable desde la filosofía moral. El propósito de Nietzsche se mostraría como «*eine platonische Erziehung des Menschen selbst, durchgeführt mit antiplatonischen Mitteln und ausgerichtet an antiplatonischen Zielen*»⁴⁹⁷. Pero Ottmann insiste no obstante en que, como el proyecto platónico de una *pólis* ideal, la gran política no debe ser entendida en el plano biológico, sino en el moral. Nietzsche aspiraría, ciertamente, a una *formación moral* del hombre; pero allí donde el elemento definitorio de la formación –y ello, precisamente, por la tradición “humanista” que se remontaría a Platón– era un esquema dualista que atendía siempre al cuidado del alma sobre el del cuerpo, se haría necesario recuperar la unidad del hombre y la *phúsis*, precisamente a través de la atención a su corporalidad⁴⁹⁸. Por eso habla Nietzsche del «Punto de partida del cuerpo y de la fisiología» (*Nachlass* 1884-1885, *KSA* 11, 40 [21]).

Sabemos que la crítica nietzscheana de la cultura termina por convertirse en una crítica de la política, especialmente de la moderna. Como el programa utópico de la *República* platónica, que se opone a la decadente democracia ateniense, la gran política pretende ser una contraimagen de la Europa del siglo XIX. Sólo a partir del contexto en que aparece la idea de la gran política, es decir, de aquello a lo que se opone, puede ser adecuadamente entendida. No es programa político alguno que plantee unas condiciones ideales *in abstracto*, una serie de medidas que pudieran ser tomadas, en sí, como fines históricos de la humanidad⁴⁹⁹; la gran política es el medio para salir –y simplemente *salir*– de la situación de una Europa sumida en el nihilismo consumado, abocada al pesimismo más absoluto («estamos viviendo justo ahora en la reacción *dentro* de la reacción», dice en *NW*, *KSA* 6, pág. 424). Como le pasaba a Platón con la reinstaurada democracia ateniense, Nietzsche cree que el igualitarismo europeo conduce a una *apariencia de libertad*, a una nivelación a la baja del tipo humano, que hace imposible el surgimiento de toda diferencia y mejora. Esto se debe en gran medida al «*misarquismo* moderno», la «*idiosincrasia democrática* contra todo lo que domina y desea dominar» (*GM* II 12), que no es otra cosa que el triunfo de la debilidad. El resultado de ello es el último hombre, que todo lo empequeñece, y con el que termina la historia. La gran política, a través de su ideal de selección, constituiría una “gran cultura” que se opondría desde su interior a la modernidad, en su fase final. Ottmann se refiere a la gran política como la «*Anti-Modernität*»⁵⁰⁰, y lo es en la medida en que se opone tanto al capitalismo como al socialismo o al anarquismo (una idea que *siempre* mantuvo Nietzsche: compárese con *M* 206). La gran política sería, a un tiempo, una renovación del platonismo y una transformación del maquiavelismo⁵⁰¹. En todo caso, chocan en ella la exigencia moderna de la libertad y una concepción premoderna de los fines de la cultura; Nietzsche cree incompatibles libertad y democracia, y por eso se mostraría tan ambiguo entre un modelo y otro, el de una moral de señores y un modelo

del modelo “hilozoísta” de la voluntad de poder, a falta de un lenguaje mejor para expresar sus intuiciones ontológicas.

⁴⁹⁷ Cf. OTTMANN, H.; *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, pág. 263.

⁴⁹⁸ *Ibid.*, pág. 264.

⁴⁹⁹ «*Nietzsches “große Politik” rechtfertigt sich nicht aus sich selbst*». *Ibid.*, pág. 293.

⁵⁰⁰ *Ibid.*, pág. 294. Otra forma de referirse a la intempestividad de Nietzsche, a su actuar *desde dentro* de una época y *contra ella*; pero no como una simple forma de *iconoclasia*, sino con un fin productivo, creativo. Así, dice Cano que la intempestividad supone «un “ensayo” que intenta *ampliar* el tradicional escenario de problematización. Una *ascensión* que a medida que subraya la importancia del nuevo filósofo subordina la necesidad de dar respuesta a las antiguas preguntas a cómo determinar de nuevo los problemas de la cultura a tenor del nuevo escenario nihilista y, eminentemente, vital». Cf. CANO, G.; *Como un ángel frío. Nietzsche y el cuidado de la libertad*, págs. 71-72.

⁵⁰¹ Cf. OTTMANN, H.; *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, pág. 310.

universalista⁵⁰². Pero su programa educativo tiene por meta, precisamente, superar esa aporía.

Llegamos con ello a la cuestión del *alcance* de ese nuevo ideal formativo –esto es: hasta dónde llega, a quiénes se extiende–, crucial para comprender la alternativa nietzscheana a la “dialéctica de la Ilustración”. Veíamos que el mantenimiento del poder, entendido como *potencia* (o sea, la capacidad de producir más poder), como *posibilidad*, exige que existan diferencias. Ello implica, en el período maduro del pensamiento de Nietzsche, una revisión del ideal “ilustrado” que había defendido en su juventud; no obstante, cabe decir que dicha revisión no afecta a lo esencial de aquel discurso: más bien se trata de una concreción del mismo, de una revaluación del modo de ponerlo en práctica. Y es que, cuando Nietzsche hablaba aún de “*Bildung*” (cf. § 2), en los términos de una producción de seres humanos “íntegros” y de la reinstauración del perdido carácter orgánico de la comunidad, defendía una fuerte restricción de la misma a ciertos círculos; consideraba que el acceso de todo el mundo a la formación la depauperaba, la reduce paulatinamente al nivel de los menos aptos (*BA I, KSA 1*, pág. 668). Aquella *Bildung*, necesario vehículo de la *Kultur*, se contraponía a la *Erziehung* institucionalizada que es medio de reproducción de la *Zivilization*, y que sí tiende a extenderse continuamente a cada vez más estratos sociales –a cambio de rebajar su calidad, en la misma medida–, por criterios puramente utilitarios (*UB III 6, KSA 1*, pág. 388). La diferencia entre aquella “formación” y la “crianza” del Nietzsche tardío no radica, pues, en la mayor limitación de ésta, en el hecho de que sea más o menos elitista o que se ocupe sólo de los “Señores”; la Ilustración, para Nietzsche, nunca fue un patrimonio común al que debieran acceder todos, sino una meta de la humanidad considerada en conjunto, como *especie* –que se ve justificada, por tanto, por sus mejores ejemplares, que demuestran *de qué es ésta capaz*–. Si bien podríamos decir que Nietzsche, como Kant, busca la salida del hombre de su “autoculpable minoría de edad”, hay una diferencia fundamental entre ambos, diferencia de raíz pedagógica pero de alcance netamente político: la “Ilustración” nietzscheana no era un proceso universalizador, sino *particularizador, diferenciador*. No era accesible a todos, y ello no tanto porque *interese al poder* restringir la educación del pueblo, sino más bien porque, según Nietzsche, *el pueblo no desea* ser educado, no quiere ni podría soportar conocer en profundidad la realidad en que vive –recordemos aquella “voluntad de ceguera” de la que ya hablamos–. Lo que la masa toca, lo corrompe, lo degrada (*WA 11*); de ahí que, frente a la concepción cosmopolita kantiana de la sociedad, Nietzsche se opusiera constantemente al primado de la opinión pública⁵⁰³.

Ésta es una situación con la que hay que acabar de raíz; *la masa debe dejar de serlo*. Una primera diferencia esencial entre *Bildung* y *Züchtung* es, por lo tanto, el alcance de esta última, mucho mayor. De hecho, debe extenderse al conjunto de la población, si es que ha de servir para algo –de lo contrario no se podría cumplir el «punto de vista supremo»: «que los enfermos *no* hagan enfermar a los sanos» (*GM III 14*)–; pues los cambios que no se llevan hasta el final, sólo sirven para reformas parciales que conducen a la repetición de lo mismo. Esto es lo que ocurre en este tiempo de «nihilismo *incompleto*» (*Nachlass 1885-1887, KSA 12, 10 [42]*). Así pues, se trata de servirse de los medios desarrollados por la *Zivilization*, en el momento de su ruina, para producir una nivelación del tipo humano, pero esta vez al alza. El objetivo es producir

⁵⁰² *Ibid.*, pág. 312.

⁵⁰³ «*Aufklärung als Ausgang aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit hat sich nach Nietzsche in erster Linie gegen die alles Individuelle egalisierende Öffentlichkeit zu behaupten und durchzusetzen*». Cf. HIMMELMANN, B.; “Kant, Nietzsche und die Aufklärung”, en *VV. AA.; Kant und Nietzsche im Widerstreit*, pág. 38.

un tipo humano *orgánico* (frente al carácter *mecánico* del hombre moderno⁵⁰⁴), en el que, recuperando lo que decía en la época de las *Intempestivas*, coincidan el interior y el exterior. De esta forma, y al contrario que la *Bildung*, restringida a ciertas clases – quedando el resto de la comunidad completamente al margen–, el nuevo programa de selección y crianza se hace extensible a todos, si bien cada cual recibirá el tipo de educación que le sea idóneo. Una vez más, como en el programa formativo platónico. De todos modos, como este proceso ha de resultar largo y penoso («La transformación del hombre requiere milenios para la formación del tipo, así pues generaciones», llega a decir en *Nachlass* 1880-1882, *KSA* 9, 11 [276], aunque esto no quiere decir que haya que esperar tanto tiempo, ni mucho menos, para obtener los resultados deseados), su implantación será gradual, lo cual se compadece con que a veces Nietzsche siga hablando de la crianza diferenciada del “hombre superior”. Pero con ésta se refiere sobre todo a los últimos momentos del período de las grandes guerras, que dejarían paso enseguida, tras éstas, al programa colectivo, a la época de las *guerras espirituales*. Así es como, finalmente, llegaría la *mayoría de edad* de la humanidad, el ocaso histórico que dejará paso a un nuevo comienzo. En palabras de Nietzsche, «vivimos a *mitad* del tiempo humano: ¡la mayor fortuna!» (*Nachlass* 1880-1882, *KSA* 9, 11 [262]).

Una segunda diferencia fundamental radica en su procedimiento, en cómo llevar tal crianza a cabo. Ésta, al contrario que la *Bildung*, que era antagónica del poder institucional, habrá de ser un programa dirigido “institucionalmente” –por los poderes resultantes de la gran política–. En cuanto al carácter de tal “selección”, hay que despejar, como ya señalábamos, el malentendido que se puede dar respecto a su naturaleza biologicista o racista. Para ello se debe tener en cuenta que Nietzsche pretende implantar en la sociedad la diferencia necesaria para que haya *potencia* (y ello quiere decir: *justicia*). Pero para tal fin lo primero es *hacer desaparecer las actuales diferencias que lo impiden*: las de clase, étnicas, religiosas, etc.⁵⁰⁵, en favor de la diferencia estricta de *aptitud*, en función de la cual se establecerán los distintos tipos humanos (el modelo político-pedagógico de Nietzsche es una rigurosa *meritocracia*; en *JGB* 251 dice que «el “problema europeo”» es «la crianza de una nueva casta que rija sobre Europa»). Esto también lo tiene en común con el modelo platónico, que distingue clases sociales, pero no como consecuencia del nacimiento ni de otros criterios extrínsecos, sino como resultado de un proceso intencionado de selección y adiestramiento dentro de un marco previamente homogeneizado⁵⁰⁶. De hecho, cabe incluso decir –recordemos lo que explicamos en la Primera parte de esta Sección acerca de la política y la producción de subjetividad– que las diferencias entre seres humanos no serían tanto la causa de su selección, como su *resultado*: es decir, que el programa formativo de la gran política, partiendo de un “material humano” relativamente

⁵⁰⁴ La servidumbre del hombre ante la máquina, en la modernidad, termina por convertirlo en una máquina más: «La humanidad emplea despiadadamente a cada individuo como material para alimentar sus grandes máquinas [...]. Máquinas, que son ellas mismas fines –¿es esto la *umana commedia*?» (*MA* 585). Sobre este tema véase también *WS* 288.

⁵⁰⁵ Tal vez las únicas que no pretenda disolver sean las de género. Sabida es de sobra la consideración que Nietzsche hace de la mujer. Con todo, es inevitable una reflexión al respecto. Nietzsche emplea siempre la expresión *Übermensch*, jamás *Übermann*. Es evidente que trata de pensar el futuro de la humanidad, en cuanto *especie*. ¿Serían las mujeres, mediante el plan de selección y crianza, equiparables a los varones? Parece que no pueda ser de otra forma. Aquello que hace que la mujer sea ese ser tan despreciable, a los ojos de Nietzsche, son determinaciones *políticas* (relaciones de *poder*) que habrán de ser subvertidas, como cualesquiera otras.

⁵⁰⁶ Cf. PLATÓN; *República*, IV, 420 b ss. De todas formas hay que señalar una diferencia esencial: si la construcción de la sociedad ideal tiene en Platón como finalidad hacer *felices* a los ciudadanos, en Nietzsche no se trata de eso, sino de producir un tipo humano superior y más capaz. El fin en sí es la grandeza de la cultura.

homogéneo, establecería a través de sus métodos, de forma artificial (o *artística*, habría que decir⁵⁰⁷), las diferencias entre individuos necesarias para la correcta distribución social de fuerzas, que debe mantener la potencia colectiva. No habría entonces, si esto es así, rasgo alguno de ese darwinismo social que muchos achacan a Nietzsche y hacia el que él mismo siempre sintió el mayor desprecio.

Digamos por último que la unitaria formación *espiritual* de la que Nietzsche hablaba en su juventud ahora se separa en dos niveles: por un lado la *Bildung* en sí (en aquel mismo sentido intelectual y moral⁵⁰⁸), y por otro el condicionamiento físico, que, dado el papel fundamental que ha llegado a adquirir en el pensamiento nietzscheano la corporalidad, se convierte ahora en parte esencial del proceso formativo⁵⁰⁹. Otro paralelismo con el modelo platónico, que hacía preceder la formación del cuerpo (*gumnásia*) a la del alma, como paso indispensable⁵¹⁰, aunque esta vez yendo mucho más allá que él: el cuerpo es «el más rico fenómeno», como ya se vio; «La creencia en el cuerpo está mejor contrastada que la creencia en el espíritu» (*Nachlass* 1884-1885, *KSA* 11, 40 [15]). Todo ello, por supuesto, en diferentes grados de combinación, según los nuevos estratos sociales a los que esta educación vaya dirigida: mayor formación intelectual para las clases dirigentes, mayor condicionamiento físico para el resto. En cualquier caso, parece seguirse de las indicaciones de Nietzsche –teniendo en cuenta que todo este proceso está encaminado a la producción del superhombre– que progresivamente se debería ir igualando (siempre en cuanto a su *aptitud*, no en cuanto a rasgos distintivos) a los sujetos de tal “experimento”.

§ 14. La cuestión del superhombre y la construcción estética de lo político

Decíamos en el párrafo anterior que la gran política es el programa de superación del nihilismo, pero que *ella misma no es aún esa superación*: la gran política, el ejercicio a gran escala de la transvaloración, corresponde al nihilismo activo, a la obra de “destrucción” (en el plano sociopolítico) o “reconstrucción” (en el plano

⁵⁰⁷ Cf. MÜLLER-LAUTER, W.; *Nietzsche-Interpretationen*, Bd. II, 3.1.7. Los Señores de la tierra son “artistas” llamados a crear un hombre superior, para lo que emprenden un proceso de selección y adiestramiento, que este autor cree incompatible con la elevación del conjunto social; iría destinado a unos pocos. De nuestra lectura se sigue, evidentemente, lo contrario. De lo que se trata es de *transformar la naturaleza del hombre en sí*, de preparar la llegada del superhombre, como veremos dentro de poco.

⁵⁰⁸ Nietzsche nunca sustituye la *Bildung* por la *Züchtung*, como sostienen algunos autores, ni la supedita a ella. Ésta es un medio, un soporte, para aquélla. La salvación de la cultura, en la que se expresa lo más elevado del hombre, será siempre su objetivo, y asocia por ello todo aumento del tipo humano con el de la cultura. «Contradicción fundamental [entre] la civilización y la elevación del hombre. Es el tiempo del *gran mediodía*, de la *más fecunda* aclaración [*Aufhellung*]: mi *tipo de pesimismo* –gran punto de partida. [...] Las condiciones de toda elevación de la cultura (de la posibilidad de una *selección* a costa de la multitud) son las condiciones de todo crecimiento» (*Nachlass* 1885-1887, *KSA* 12, 2 [128]). Es interesante la forma en que parece contraponer aquí “*Aufhellung*” a “*Aufklärung*”.

⁵⁰⁹ La pedagogía kantiana ya partía de señalar los dos ámbitos en que debe centrarse toda educación: la “disciplina” y la “instrucción”. Se debe, en efecto, para producir un *hombre*, *condicionar su animalidad* y *formar su razón* (cf. KANT, I.; *Pedagogía*, Introducción). A propósito de esto dice E. Ruiz: «Tampoco puede decirse que en Nietzsche haya un desarrollo lineal del concepto de educación. Incluso en un mismo período, como ocurre en el de juventud, coexisten varios ideales educativos: la formación académica, el arte o la retórica. Luego, la educación se convierte en un concepto mucho más amplio, e incluso difícil de precisar, una opción vital que apenas recuerda ya las esperanzas depositadas en la formación académica. Ese proyecto constituye, sin embargo, la propuesta más genuina de Nietzsche». Cf. RUIZ CALLEJÓN, E.; *Nietzsche y la filosofía práctica*, pág. 218.

⁵¹⁰ Cf. PLATÓN; *República*, III, 410 b ss. Recordemos, por otro lado, lo dicho acerca de la *Einverleibung*, la “memoria del cuerpo”, en el § 7.

cultural) que debe dejar paso a un nuevo comienzo y al hombre del futuro, al *hijo* del hombre, al superhombre. La gran política es, por tanto, *el final del nihilismo*. Este período de los “Señores de la tierra”, en cuanto proyecto político y pedagógico, no es todavía ese futuro al que Nietzsche aspira, ni encontramos aún en él al superhombre. Porque el fin que el “pensamiento político” de Nietzsche persigue no es, ni mucho menos, quedarse en este período de la gran política, de los “Señores de la tierra” (todavía nihilista), sino traspasarlo para llegar, más allá de él, a un nuevo inicio, un nuevo modo de vida, un nuevo mundo no nihilistas. Nietzsche espera el momento de la «*gran salud*», del «hombre *redentor*», del «hombre del futuro» que «hará libre de nuevo a la voluntad, que devolverá su propósito [*Ziel*] a la tierra y su esperanza al hombre, ese Anticristo y antinihilista, ese vencedor sobre Dios y sobre la nada –*él debe llegar algún día...*» (GM II 24). Más allá del trabajo preparatorio a realizar por los “nuevos filósofos” y, en general, por los “buenos europeos”, tiene que llegar algo más.

Es habitual la lectura según la cual Nietzsche “cierra” la historia de la humanidad con la gran política (respaldándose en una comprensión del eterno retorno como eterna perpetuación del mismo estado de cosas) y el señorío incondicionado de esos “amos”, que además, son muchas veces identificados con el superhombre –el cual, paradójicamente, traería consigo un “nuevo” comienzo de la historia que no consistiría en otra cosa que prolongar *in aeternum* el ejercicio de tal dominio⁵¹¹. Sin embargo, algunos autores, sobre todo de la órbita hermenéutica post-heideggeriana, han señalado insistentemente el carácter liberador, emancipatorio, de la doctrina del superhombre (como vimos en el § 10), replanteando la forma “clásica” de entender esta decisiva cuestión del pensamiento nietzscheano. Pero, por lo general, tampoco vinculan esto directamente con la temática política, sino que lo dejan en el simple plano existencial-interpretativo, como si el superhombre pudiera ser un hombre tal que, por sí mismo, de modo autárquico, pudiera vivir “de otra forma” en el mundo, al margen de los cambios sociales que habría que realizar para ello. Por otro lado, algunos autores sí que abordan la cuestión política en Nietzsche de un modo correcto, al reconocer la relación de fondo entre la gran política (entendiéndola, precisamente, como *política*, no como simple ejercicio hermenéutico que socava, desde un planteamiento puramente interpretativo, las bases de la comprensión metafísica de la existencia), el superhombre, y *la democracia*⁵¹². Efectivamente, se puede rastrear en el planteamiento nietzscheano de lo político la cuestión de cómo sería posible una *verdadera democracia* –diferente de todas las habidas hasta ahora–. Nuestro trabajo seguirá este camino, aunque

⁵¹¹ Todas estas lecturas tienen como base la de Heidegger, en su intento por distanciarse de Nietzsche, situándolo como el “último metafísico”, el pensador de la hegemonía de la modernidad tardía que es incapaz, desde su horizonte, de pensar un término de ésta, un más allá, que no consista en su perpetuación y en la reiteración de sus categorías metafísicas. Cf. HEIDEGGER, M.; “El nihilismo europeo”, en *Nietzsche*, vol. II, págs. 163 ss.

⁵¹² Por ejemplo, Félix Duque. Pocos autores han sido tan certeros y honrados (las dos cosas *a la vez*) en su lectura política de Nietzsche. Cuando trata la cuestión de los “Señores de la tierra” señala que «contra lo que suele creerse (en cierta medida por culpa de la estridente –y a veces contundente– terminología “biologicista” utilizada por Nietzsche: Raza de Señores o de Esclavos, Doma y Cría, etc.), y por lo que hace *exclusivamente* a textos relativos a Europa y a su dominio sobre la tierra, el dominio propugnado por el filósofo será *aceptado* y *promovido* de abajo arriba por los futuros “demócratas”, o sea por aquellos a los que él llama “esclavos”. No se ejercerá pues mediante *opresión*, sin que será merecido por los mejores, siendo a su vez producto, de un modo tan literal como ciertamente retorcido, de la mismísima *democracia*» (cf. DUQUE, F.; *Los buenos europeos. Hacia una filosofía de la Europa contemporánea*, págs. 97-98). No obstante, y como aclararemos en las próximas páginas, no compartimos la secuencia temporal que establece Duque, al decir que la democracia prepara el dominio de los Señores, sino que, más bien, ese *dominio* sería lo único que podría conducir, tras su autosupresión, a una *auténtica* democracia.

cuestionando alguno de los extremos planteados por estos autores, en ocasiones demasiado “optimistas”.

Se puede jugar con la hipótesis –pues no deja de ser una *hipótesis*–, así pues, de que la gran política tiene como tarea última la preparación de un nuevo marco político y antropológico dentro del cual la democracia, *por vez primera*, fuera posible. Esto es, que la futura sociedad del superhombre sería una sociedad de iguales: la verdadera realización histórica del ideal griego de la *philia*. Pero habrá que aclarar suficientemente, eso sí, el peculiar modo en que Nietzsche entiende tal democracia.

Lo que sigue no pretende ser otra cosa que un (en ocasiones arriesgado) ensayo de lectura del pensamiento nietzscheano acerca de la superación del nihilismo y el futuro de la tierra, es decir, el *mundo del superhombre*, que es «el sentido de la tierra». Las ideas de Nietzsche al respecto no están claras y él mismo parece dudar; de hecho, su comunicación de la doctrina del superhombre, que habría de ser su doctrina fundamental –pues se trata de su vaticinio acerca del destino de la humanidad–, es tremendamente oscura⁵¹³. Intentaremos por ello arrojar algo de luz sobre ciertos aspectos que aún hoy siguen siendo enigmáticos. Pero, de entrada, hay que insistir en esto: se debe cuestionar la identificación habitual entre la gran política y el superhombre, *como si la gran política fuera el ejercicio del poder llevado a cabo por el propio superhombre*, cosa que no es así en absoluto. Para entender el nuevo comienzo de lo histórico que Nietzsche plantea con el superhombre es esencial comprender que éste debe *dejar tras de sí la gran política*, que no es otra cosa que el período final de la *convalecencia*, del tránsito a través del desierto del nihilismo, en el que se dejan sentir más agudamente que nunca los dolores del parto en el que la humanidad debe, a la vez, «querer ser la parturienta y el dolor de la parturienta» (Z, “*Auf den glückseligen Inseln*”). El superhombre habría de llegar después de la época de la gran política, siendo su superación y, por tanto, su sentido último, pero nunca su “sujeto”.

La clave para abordar esta cuestión es no limitarse a los escritos póstumos de los últimos años, relativos al nihilismo y a la gran política, sin tener presentes en todo momento una serie de textos anteriores en los que se va desarrollando la propuesta, la *pars construens* del pensamiento de Nietzsche, y que no hay razón para considerar “desestimados” a partir de cierto momento –máxime si se tiene en cuenta que, a menudo, son *los únicos textos al respecto publicados por Nietzsche*–. Y ese camino nos llevará ineludiblemente, una vez más, a la primera obra, *El nacimiento de la tragedia*, donde hallamos indispensables referencias a “lo político”, inseparables además de su ontología, a la que debemos por tanto regresar. Veremos así qué sentido tiene eso de una “construcción estética” de lo político.

14.1. Dioniso y Apolo, o lo sagrado y la historia

A lo largo de este trabajo no hemos dejado de insistir en que no hay una ruptura entre la filosofía del Nietzsche joven y la del maduro, sino, a lo sumo, la inevitable evolución de un pensamiento vivo. Y ello hasta tal punto que, en realidad, podría decirse que la obra tardía de Nietzsche regresa y profundiza cada vez más en las ideas tempranas: hay, ciertamente, un retorno constante de Nietzsche a *El nacimiento de la tragedia* y a las *Intempestivas*, inagotables fuentes conceptuales del pensador alemán.

⁵¹³ El plan del *Zarathustra*, la obra fundamental al respecto, fue siendo reelaborado constantemente sobre la marcha. Al principio debía tener tres partes, y culminaría con la comprensión del retorno. Pero, más tarde, Nietzsche *tuvo* que añadir la cuarta parte, en la que la cuestión del superhombre queda “en puntos suspensivos”. Volveremos sobre ello a su debido tiempo.

En el terreno mismo de la reflexión política nietzscheana, y sin perder de vista ni un momento el concepto de Dioniso –cuyo lugar central en su ontología ya analizamos–, no podemos dejar de volver nosotros también a la obra sobre la tragedia en busca de un *Leitmotiv* que nos permita comprender mejor hacia qué apunta dicha reflexión. Podríamos quedarnos con lo dicho hasta ahora, y nuestro análisis acerca de lo político en Nietzsche no sería sustancialmente diferente de muchos otros hechos con anterioridad –y probablemente con mucho mayor rigor y exhaustividad–; pero así se perderían ciertas referencias que no conviene ignorar, sobre todo a la hora de cuestionar el carácter “definitivo” de la gran política como forma de hegemonía mundial que, supuestamente, propondría Nietzsche.

Por el contrario, hay que recordar que, en el contexto de la superación del nihilismo, lo que Nietzsche busca es el surgimiento de un nuevo *tipo humano*. Ya dijimos que el nuevo hombre –y, consiguientemente, el nuevo *modo de estar en el mundo*– que Nietzsche busca debe mostrar una nueva forma de virtud, de *areté*⁵¹⁴. Frente a las determinaciones de la acción puramente negativas, restrictivas, que termina por ofrecer la modernidad (*FW* 304), el filósofo alemán busca unas determinaciones positivas, que en principio, sin embargo, parece que sólo pueden provenir de la religión, del ámbito de lo *sagrado*; se advierte en Nietzsche, y ello desde un comienzo –pero de un modo patente en la obra de madurez–, un intento de recuperar un espacio para lo sagrado, en efecto, pero estableciendo antes su lugar propio, su *tópos* en el mundo moderno, para evitar recaer en el modo teológico de entenderlo en que la religión (y la metafísica, tras ella) siempre se ha situado.

Ese *tópos* no teológico de lo sagrado que Nietzsche busca será de naturaleza “estética” –«sólo como *fenómeno estético* son eternamente *justificables* la existencia y el mundo» (*GT* 5, *KSA* 1, pág. 47)–, y ello teniendo en cuenta las aclaraciones que a lo largo de este trabajo hemos hecho de lo estético en el pensamiento nietzscheano. Como podrá adivinarse, no se trata de otra cosa que del concepto de Dioniso, cuya vinculación con lo político (la relación entre ontología y política en Nietzsche, por tanto) trataremos de esclarecer a continuación. Ante todo hay que decir que *Dioniso es el nombre de Nietzsche para lo sagrado*, ese espacio a recuperar –fuera de toda concepción metafísica– en la modernidad, para edificar sobre él un nuevo mundo⁵¹⁵. Si la inversión de los valores (la cual suponía toda una “contranaturalidad”) que implicaba la metafísica consistió en la imposición de las distintas formas históricas –y añadamos: políticas– de lo apolíneo como horizonte último de todo pensamiento, ahora la transvaloración, el nuevo ejercicio de lo político, deberá propiciar y dejar paso a una recuperación del espacio de lo dionisiaco, ese «*paulatino despertar del espíritu dionisiaco* en nuestro

⁵¹⁴ «En sus obras más ambiciosas Nietzsche eleva a nuevas alturas las aspiraciones típicamente modernas a conquistar fortuna, dominar la naturaleza y hacer realidad la libertad. Sin embargo, las mareantes perspectivas que ofrecen esas nuevas alturas están decisivamente determinadas, según él mismo admite, por las antiguas ideas de la metafísica y la excelencia humana. En efecto, Nietzsche radicaliza principios modernos pero sobre la base de las virtudes tradicionales morales e intelectuales y constreñido por ellas». Cf. BERKOWITZ, P.; *Nietzsche. La ética de un inmoralista*, pág. 18.

⁵¹⁵ Valadier llega a preguntarse si el pensamiento de Nietzsche no constituye un hiper-cristianismo, una recuperación de lo divino. Ésta sería una afirmación de la vida, una religión no moral, la doctrina que tiene por cometido procurar la aparición de un hombre nuevo. Ése sería el sentido de la recuperación del politeísmo de los griegos, y especialmente de la figura de Dioniso. Valadier se ocupa detalladamente de analizar el lugar de Dioniso en la obra nietzscheana, así como su relación con el eterno retorno. Frente al sí de Cristo, el sí dionisiaco sabe que toda afirmación de la vida comporta necesariamente la de lo trágico que ésta arrastra (cf. VALADIER, P.; *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, pág. 524). Con Dioniso se expresa esta afirmación de la vida a pesar del sufrimiento y de la muerte de lo individual: la voluntad de la propia aniquilación, simbolizada en la necesaria muerte de Dioniso, para que la vida vuelva a comenzar.

mundo actual» que prematuramente anunciaba en *GT* 19. Ahora bien, ¿qué valor *práctico* (es decir, ético-político) sostiene este espacio? ¿En qué se traduce esa restauración de la “naturaleza” que acompaña a lo dionisiaco?

Ya hemos aclarado una distinción esencial, por lo que toca al concepto de “naturaleza” nietzscheano, entre la naturaleza en *sentido empírico* (el *bíos*, la base orgánica común a todos los seres vivos) y en un *sentido trascendental* (la *phúsis*, la Vida, el ser). Éste es el principal sentido en que Nietzsche se refiere a la naturaleza, y es el sentido que ha guiado este trabajo cuando hemos hablado de una historia (*Geschichte*) que es la manifestación misma de la vida, el despliegue continuo e inagotable de la posibilidad pura en que consiste Dioniso... que en la época del nihilismo consumado se vería seriamente amenazada con agotarse. Hemos analizado también cómo en ese marco de lo apolíneo (el juego del mundo resultante de la voluntad de poder) hay una anterioridad genético-empírica de lo político (el “poder”, en sus diferentes formas) respecto de todo fenómeno, pero existe también una anterioridad ontológica, previa a todo contexto político, establecimiento de identidad, etc., que es precisamente la apertura de la posibilidad dionisiaca. Ese *abismo* de lo dionisiaco, como gusta de llamarlo Nietzsche, es la *nada* de la que emerge toda posibilidad (lo nuevo, signo de la libertad del mundo), y sobre la cual se constituyen todas las configuraciones posibles de la voluntad de poder. Estamos así ante el ámbito del surgir mismo de la historia –como tal *posibilidad*–, que se distingue de la historia efectiva como posibilidad *ya realizada*; de ahí que contraponamos lo sagrado a la historia (esa historia efectiva, el objeto de la *Historie*), o que hablemos de una naturaleza (*phúsis*)⁵¹⁶ que se opone a las configuraciones sociopolíticas dadas. Frente a lo dado Nietzsche busca, en su darse mismo, la fuente de una posible reconstrucción de lo histórico-político basada en principios alternativos: «La lucha de ambas formas de aparición de la voluntad [Apolo y Dioniso] tenía una extraordinaria meta, crear una *posibilidad superior de la existencia*» (*DW* 3, *KSA* 1, págs. 570-571); eso es lo que la transvaloración debe preparar. Y es en ese darse, que es la naturaleza, *lo sagrado* mismo (sagrado porque traspasa las determinaciones mundanas de lo dado históricamente hacia la fuente de toda posibilidad), donde Nietzsche va a buscar las determinaciones prácticas positivas que hacen falta al mundo⁵¹⁷.

Si acudimos a *El nacimiento de la tragedia* hallamos que Nietzsche, en efecto, asocia ese «misterioso Uno primordial [*geheimnisvollen Ur-Einen*]» (*GT* 1, *KSA* 1, pág. 30), que no es otra cosa que el dios Dioniso, el dios que niega el principio de individuación y toda identidad (la separación y la particularización, rasgos fundamentales de lo apolíneo), con la libertad, y ésta, a su vez, con la posibilidad misma

⁵¹⁶ «Dioniso se comprende en el dominio soberano de lo espontáneo y de lo súbito; aparece en la fuerza natural que surge. Príncipe de la inmediatez, es aún bajo este aspecto, una especie de fetiche adorado por los trabajadores de la tierra. Un Dioniso elemental cuya presencia se reconoce en un simple retoño, un brote hincado en el suelo y que se pone a crecer solo, de manera misteriosa. Imagen rústica de un Dioniso *autophuès*, de un poder autónomo cuya fuerza natural hace irrupción súbitamente y que sigue siendo ininteligible, rebelde a toda clasificación. Saltar y brotar: la solidaridad entre los dos fenómenos se afirma al nivel del ritual en ciertas fiestas de Dioniso». Cf. DETIENNE, M.; *Dioniso a cielo abierto*, págs. 105-106.

⁵¹⁷ La inversión de los signos en que ha consistido toda metafísica ha producido un desprecio de este mundo, un “contra-mundo” ligado a una *degeneración de lo auténticamente divino*, que Nietzsche, como Hegel, deplora; ese Dios “en otro mundo” sería lo sumamente abstracto que, por su propia lógica, conduce a una *Gottlosigkeit* final (cf. LEBRUN, G.; *L'envers de la dialectique. Hegel à la lumière de Nietzsche*, pág. 175). Pero esta *Gottlosigkeit* es mucho más que la constatación de un “error”: «*cette Gottlosigkeit est aussi éloignée de l'“idée moderne” d'athéisme que l'était “notre pitié à nous” de “votre pitié à vous”*. Nietzsche, en effet, ne nie pas Dieu comme un fantôme dont les sciences et l'Historie auraient fini par avoir raison. Son athéisme ne relève pas plus du débat théorique» (idem).

de *otra humanidad*, directamente vinculada a la naturaleza, al ser mismo⁵¹⁸. En cuanto dios del hombre y de la comunidad *transfigurados*, Dioniso –concepto en principio artístico y después ontológico– adquiere además el perfil sagrado y misterico que Nietzsche le irá otorgando a lo largo de su obra, y especialmente en el *Zarathustra* y en los *Ditirambos de Dioniso*. Pero ello está ya claramente esbozado en su primera obra. Bajo el signo de lo dionisiaco (al traspasar el orden de lo apolíneo, por tanto) «no sólo se sella de nuevo la alianza entre los hombres: también la naturaleza enajenada, hostil o subyugada celebra de nuevo su fiesta de reconciliación con su hijo perdido, el hombre» (ibíd., pág. 29). Este extraordinario pasaje revela mucho acerca de las “intenciones políticas” de Nietzsche, y no sólo por lo que toca a esta primera obra, sino también a su pensamiento posterior –para comprobar esto basta con acudir al “Ensayo de autocrítica” de 1886, por no citar otros textos–. Se muestra el sentido que tiene Dioniso en relación al tema de la *comunidad*, por contraposición a la comunidad habida hasta ahora, fundada exclusivamente (o casi) bajo principios apolíneos. Lo dionisiaco es lo que une –frente a lo apolíneo que individúa y separa–, el “elemento” en que los individuos se disuelven y se sienten identificados con la totalidad; y no sólo identificados entre sí, sino con la naturaleza, a la cual, en principio, el hombre (el “hijo perdido”) ya no pertenece. Ciertamente, Dioniso es lo que *religa*. «Ahora, ante el evangelio de la armonía universal, cada uno se siente no sólo reunido, hermanado, fundido con su prójimo, sino uno con él [...]» (ídem). Ahora bien, Dioniso, como sabemos, no presenta únicamente un perfil amable: los misterios que revela son también terribles. Hay que recordar que, para Nietzsche, la griega fue una cultura ante todo trágica. Habla por ello del «*anhelo de lo feo*, la buena y severa voluntad de pesimismo del antiguo heleno, de mito trágico, de dar imagen a todo lo terrible, malvado, enigmático, aniquilador, funesto, sobre el fondo [*auf dem Grunde*] de la existencia [...]» (GT, “*Versuch einer Selbstkritik*”, 4). De ahí esa dimensión sagrada de Dioniso. Sagrada, pero no *teológica*, puesto que el dios de Nietzsche –el Dioniso que opone a la figura del Crucificado– no se sostiene sobre principio apolíneo alguno (él mismo es la posibilidad de lo apolíneo, como hemos visto en la Sección segunda), ni se identifica a sí mismo con la totalidad plena de lo existente (como la *entelécheia* que es el dios de los deístas) o con lo absoluto⁵¹⁹.

⁵¹⁸ Girard recuerda que “Dioniso” es el nombre griego para una experiencia presente en múltiples culturas primitivas, caracterizada por la comunión –de los hombres entre sí y con la naturaleza–, la pérdida de identidad y el sacrificio. Cf. GIRARD, R.; *La violencia y lo sagrado*, pág. 139.

⁵¹⁹ «El símbolo del espejo, atribuido por la tradición órfica a Dionisos, da al dios un significado metafísico que Nietzsche no consiguió desentrañar. Mirándose al espejo, el dios ve el mundo como su propia imagen. El mundo pues es una visión, su naturaleza es sólo conocimiento. La relación entre Dionisos y el mundo es la relación entre la vida divina, indecible, y su reflejo. Este último no ofrece la reproducción de un rostro, sino la infinita multiplicidad de las criaturas y de los cuerpos celestes, el descomunal sucederse de figuras y colores: todo eso está rebajado a apariencia, a imagen sobre un espejo. El dios no crea el mundo: el mundo es el propio dios como apariencia. Lo que nosotros consideramos vida, el mundo que nos rodea, es la forma bajo la que Dionisos se contempla, se expresa frente a sí mismo. El símbolo órfico ridiculiza la antítesis occidental entre inmanencia y trascendencia, sobre la que los filósofos han hecho correr tanta tinta. No hay dos cosas, respecto a las cuales haya que averiguar si están separadas o unidas, sino que hay sólo una cosa, el dios, del cual nosotros somos la alucinación. En el *Origen de la tragedia* Nietzsche se aproxima a esta concepción de Dionisos, si bien con un exceso de colorido schopenhaueriano; más tarde un empecinado inmanentismo obstaculizará su penetración» (cf. COLLI, G.; *Después de Nietzsche*, pág. 149). En efecto, Dioniso no es ni el fundamento ni la totalidad de las cosas, salvo como *posibilidad*, como lo que *puede llegar a ser*; Dioniso y Apolo son en realidad *lo mismo* –ese *Gleiches* del que ya hablamos (§ 10)–, sólo que comprendidos desde diferentes puntos de vista. El “empecinado inmanentismo” de Nietzsche está en la lectura de Colli, básicamente, y la segunda parte de esta Sección pretende aclarar esta cuestión.

En esa experiencia profunda de la realidad sobre la que se fundamentará la comunidad se conjugan, así pues, dos aspectos inseparables: el *éxtasis* y el *espanto*, asociados ambos a la pérdida de toda individualidad, a la disolución, al enfrentamiento con fuerzas que están más allá de toda resistencia y comprensión (GT 1, KSA 1, pág. 28)... aquellas ante las que la metafísica habría tratado de refugiarse a toda costa en ensoñaciones apolíneas. De ahí que frente al *sueño* apolíneo, Nietzsche hable de la «esencia de lo *dionisiaco*» como un estado de *embriaguez*, en el cual «lo subjetivo desaparece hasta el completo olvido de sí [*Selbstvergessenheit*]» (ibíd., pág. 29). Volvemos con ello al basamento “estético” de lo político en Nietzsche: ya hemos hablado anteriormente (§§ 4.2 y 9.1) de la proximidad entre el concepto nietzscheano de Dioniso y el kantiano de lo sublime. En ambos casos asistimos a una experiencia límite⁵²⁰ en la que el sujeto se disuelve o naufraga (son frecuentes las comparaciones de Nietzsche con el mar en tempestad, etc.) ante algo que lo rebasa por completo. En el caso de Kant ese algo es la *naturaleza* misma, al menos en cuanto se la considera desde cierto punto de vista⁵²¹. Frente a lo bello –que para Nietzsche estaría en lo apolíneo, en lo individuado y con forma–, lo sublime kantiano hace referencia a lo informe, ilimitado, inabarcable; lo que sobrecoge, lo que satisface no por el objeto en sí que presenta, sino por el «ensanchamiento de la imaginación en sí misma»⁵²² que produce. Y es que, según Kant, lo sublime no radica realmente en la naturaleza, sino que la inconmensurabilidad de ciertos fenómenos naturales es lo que lleva a despertar el sentimiento de lo sublime *en nosotros*⁵²³. En efecto, lo sublime «es tanto más atractivo cuanto más temible, con tal de que nos encontremos nosotros en lugar seguro, y llamamos gustosos sublimes esos objetos porque elevan las facultades del alma por encima de su término medio ordinario y nos hacen descubrir en nosotros una facultad de resistencia de una especie totalmente distinta, que nos da valor para poder medirnos con el todo-poder [*Allgewalt*] aparente de la naturaleza». Lo sublime revela «una independencia en la cual la humanidad en nuestra persona permanece sin rebajarse, aunque el hombre tenga que someterse a aquel poder [*Gewalt*]. De ese modo, la naturaleza, en nuestro juicio estético, no es juzgada como sublime porque provoque temor, sino porque excita en nosotros nuestra fuerza (que no es naturaleza) para que consideremos como pequeño aquello que nos preocupa (bienes, salud, vida)»⁵²⁴.

El juicio estético –que se pone en juego en la consideración de lo bello y de lo sublime– es un tipo de juicio *reflexionante*, lo cual, para Kant, no quiere decir otra cosa

⁵²⁰ Lyotard reconoce en lo sublime la clave para entender el pensamiento y, en general, la sensibilidad posmoderna en relación a la modernidad –en ello radicaría también la clave para comprender el aparente (y en ocasiones no tan aparente) desfondamiento del pensamiento contemporáneo en lo estético–. Lo sublime sería el asunto que vehicula la reflexión actual sobre el mundo, y lo considera emparentado, además, con el nihilismo nietzscheano. Cf. LYOTARD, J.-F.; *La posmodernidad*, págs. 19-26.

⁵²¹ «Lo bello de la naturaleza se refiere a la forma del objeto, que consiste en su limitación; lo sublime, al contrario, puede encontrarse en un objeto sin forma, en cuanto en él, u ocasionada por él, es representada la *ilimitación* y pensada, sin embargo, una totalidad de la misma». Cf. KANT, I.; *Crítica del juicio*, § 23.

⁵²² Ibid., § 25.

⁵²³ Así, dice Kant que «ha de llamarse sublime, no el objeto, sino la disposición del espíritu, mediante una cierta representación que ocupa el Juicio reflexionante. Podemos, pues, añadir a las anteriores formas de la definición de lo sublime esta más: *Sublime es lo que, sólo porque se puede pensar, demuestra una facultad del espíritu que supera toda medida de los sentidos*» (idem).

⁵²⁴ Ibid., § 28. Al comienzo de este parágrafo –digámoslo para deshacer la ambigüedad de la traducción–, dice Kant que «Fuerza [*Macht*] es una facultad que es superior a grandes obstáculos. Lo mismo significa un *poder* [*Gewalt*], aunque éste es superior a la resistencia incluso de lo que tiene fuerza». En esto se oye un eco de la naturaleza entendida como voluntad de poder, que será en Nietzsche, desde luego, una amenaza real, no la mera naturaleza objeto de contemplación estética (lo “dinámico-sublime” kantiano).

que *subjetivo*, no determinado objetivamente⁵²⁵. Es decir, que se trata de algo universalmente comunicable, pero para lo que no se puede proporcionar un concepto. Es ese juicio reflexionante –no el determinante– lo que señala la base misma que constituye la comunidad (una suerte de “comunidad trascendental”), al revelar la existencia de una *humanidad* en nosotros, de un “sustrato” que permite que dicho juicio sea posible⁵²⁶. Kant localiza así la consistencia última de lo humano y el fundamento de la comunidad –que no se dejan explicar por la sola razón práctica–, como *la posibilidad misma de la producción del sentido*. El juicio reflexionante, que no determina su objeto, sino que lo *piensa*, es la forma del *juicio en general*: nos habla acerca de la *naturaleza del sujeto* que lo realiza. Ahora bien, cabría preguntarse: ¿por qué Nietzsche, cuando medita al respecto –y salvando todas las distancias terminológicas y conceptuales que pueda haber entre ambos pensadores, para atenernos a la cosa misma–, da un papel prioritario a lo sublime (que sería para él la embriaguez dionisiaca) frente a lo bello (lo apolíneo) en la fundamentación de la comunidad? Precisamente por lo ya dicho: por esa capacidad de lo sublime, que lo bello no tendría, para mostrar la *nihilidad* del sujeto y, así, ampliarlo, hacerlo salir de sí –producir el *éxtasis*–; el efecto fundamental de la experiencia que Nietzsche denomina dionisiaca (*GD*, *KSA* 6, pág. 152). Es la experiencia que Nietzsche, frente a la tranquilidad que proporciona la belleza⁵²⁷, frente a la inofensiva y sosegadora contemplación ligada al modo metafísico de existir⁵²⁸ (nótese que cuando hablamos de “bello” y “sublime” no estamos limitándonos a la mera experiencia estética, sino que hablamos de formas de consideración de la existencia misma), asocia con el hombre que desea perecer, y más aún, con el superhombre⁵²⁹. De

⁵²⁵ *Ibid.*, Introducción, IV.

⁵²⁶ Kant postula, en efecto, la existencia de un *sensus communis*, de un principio «subjetivo-universal» (*ibid.*, § 22), cuya condición de posibilidad es, a su vez, la existencia de tal *humanidad* en nosotros (§ 60).

⁵²⁷ Gadamer hace unos interesantes análisis de la “desaparición” del sujeto estético frente a la obra de arte –o más bien la experiencia de cierta *fusión* con ella–, al hilo del concepto (tal como él lo entiende) de *juego*. Éste es el ser de la obra. No se trata, en efecto, de la vivencia de un sujeto, sino que es el carácter ontológico de la obra, que implica y transforma al espectador. El juego es construcción, transformación de sí y de sus participantes; es una representación, ciertamente, pero no una mera reproducción, sino que posee un espacio autónomo, con su propia verdad y reglas. Sólo hay lo representado, sin nada “detrás”; la obra descubre algo por sí sola. Por tanto, la *mimesis* tiene un valor cognitivo, no es mera imitación. En la esencia del juego está la construcción, el perpetuo darse de un origen al que el sujeto “asiste”, olvidándose de sí. Ese origen, anterior tanto al artista como al contemplador, se actualiza en la obra, produciéndose una *simultaneidad* ontológica de esos elementos. Un ejemplo claro de ello es la tragedia, expresión estética fundamental de la comunidad y de la finitud, que recrea el sentido del mundo y la tradición propios (cf. GADAMER, H. G.; *Verdad y método*, I, II, 4). Nietzsche, eso sí, no se detiene en la sola consideración de la *obra de arte* ni del fenómeno de la *belleza*, como estamos viendo.

⁵²⁸ La filosofía confunde siempre inteligibilidad y seguridad, subordinando el conocimiento a un ideal de utilidad vital, y creando a partir de ahí toda una pedagogía –la del “temor al temor”, que caracterizaría a toda la metafísica–, que despierta en el hombre una voluntad de verdad (de utilidad) que originariamente no estaría en él. Cf. LEBRUN, G.; *L’envers de la dialectique. Hegel à la lumière de Nietzsche*, pág. 160.

⁵²⁹ La belleza es para Nietzsche, en efecto, más que “mera belleza”, que “bella apariencia”, e incluye una referencia insoslayable a lo terrible y espantoso de la existencia, que no es negado por serlo, sino aceptado en cuanto tal e incorporado, lo cual se muestra ante todo en lo trágico (cf. SANTIAGO GUERVÓS, L. E. de; *Arte y poder. Aproximación a la estética de Nietzsche*, pág. 272). La voluntad de poder estaría detrás de lo sublime. Como dice este autor, «Nietzsche está marcando con ello las posiciones de una *estética dual*, en la que la genealogía de lo sublime se integra en una revisión de la historia de la metafísica y en su estetización más allá de la historia» (*ibid.*, pág. 273). Lo sublime nietzscheano estaría vinculado a la *manía* de los griegos, la inspiración divina que irrumpe en el hombre y se apodera de él, impulso al que Platón se oponía. Pero Nietzsche estaría mediado por Kant, y éste a su vez inspirado en Burke y su *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y de lo bello*, de 1757. En ella se dice que lo bello remite al placer y lo sublime al dolor y lo terrible, siendo fuerzas antitéticas; lo sublime es el sentimiento más fuerte que el hombre puede experimentar (*ibid.*, pág. 274). Posteriormente Kant y Schiller darían su estatuto definitivo a la noción de “sublime”,

esta forma se rompe el hechizo de la individualidad: «La creencia en la individualidad – ¡si se pudiera prescindir de ella totalmente!» (*Nachlass 1875-1879, KSA 8, 5 [3]*). Y así, por tanto, llegamos a la conclusión de que *Dioniso es lo sagrado, y lo es por ser la condición de posibilidad de la comunidad*; pero una comunidad de todos los hombres. Es lo sagrado, para Nietzsche, precisamente por ser el elemento de la *comunidad universal*: «Ahora, ante el evangelio de la armonía universal, cada uno se siente no sólo unido, hermanado, fundido con su prójimo, sino uno con él, como si el velo de Maya estuviera rasgado y ahora sólo ondease hecho jirones ante lo misterioso uno primordial [*Ur-Einen*]. Cantando y bailando se manifiesta el hombre como miembro de una comunidad superior: ha desaprendido el andar y el hablar y está en camino de echar a volar bailando. Por sus gestos habla el encantamiento» (*GT 1, KSA 1, págs. 29-30*).

Ahora bien, esa reconciliación del individuo con el todo, por lo que tiene de disolución del sujeto, por revelar la proximidad de la nada y de la muerte, no sólo no es una reconciliación agradable –recordemos que Nietzsche vincula el éxtasis y el espanto al describir esta experiencia (ibíd., pág. 28)–, sino que además no es duradera⁵³⁰. En cuanto tal experiencia, es efímera, sólo en ciertas ocasiones se puede tener acceso a ella; no puede aspirar a perdurar como forma estable de la existencia humana. Pues lo que revela es aquello que está más allá, que trasciende el orden de lo apolíneo, el cual es sin embargo estructura del mundo (ante todo en cuanto *principium individuationis*), de la realidad que tenemos que habitar: esa realidad que es voluntad de poder, el eterno juego en que unas formas se imponen a otras, siquiera transitoriamente. Aunque la experiencia dionisiaca puede ser accesible con mayor pureza a ciertos individuos de especial sensibilidad –eminente el filósofo o el artista–, se ofrece a la mayoría, aunque en contadas ocasiones, y bajo formas apolíneas que la hacen culturalmente soportable. Éste es un punto muy importante de *El nacimiento de la tragedia*, donde aparece tratada de un modo especial la tragedia ática como forma que los griegos tuvieron de *representar* el éxtasis y el terror de la comunidad universal (*GT 25, KSA 1, pág. 154*), la esencia de lo sagrado que Nietzsche busca, lo cual sólo de un modo *estético, artístico*, puede hacerse⁵³¹. Todo intento de racionalizar esa experiencia, como ocurrió según Nietzsche a partir de Eurípides –un “socrático”–, la destruye (*ST, KSA 1, pág. 540*). Las fiestas dionisiacas constituyeron, por el contrario, el modo más importante en que la irrupción de lo dionisiaco (disolución, sentimiento de comunidad, posibilidad, libertad) puede ser experimentada de una forma relativamente pura en el mundo apolíneo, el mundo de la

alejándolo de este contexto “fisiológico” y mezclándolo con ideas morales. Una última referencia fundamental sería *El mundo como voluntad y representación*, esp. III, § 39, donde Schopenhauer distingue lo bello y lo sublime en relación a la tragedia. Nietzsche, según esto, replantearía desde *GT* lo sublime a partir de lo sublime dinámico de Kant y de los motivos fisiológicos de Burke.

⁵³⁰ Como en el caso de Hegel, la reconciliación es inseparable del dolor, del sufrimiento y la muerte. El camino hacia lo universal tiene que superar las diferentes formas en que lo singular se resiste, por lo que la historia aparece, cuando se la observa desde un punto de vista empírico, como una suma de calamidades. Pero, al menos, en Hegel no hay pasos atrás en ese proceso del *Aufheben*, y la reconciliación (lo sabe quien ha alcanzado el punto de vista del saber absoluto) espera al final del mismo. Para Nietzsche, en cambio, la reconciliación alcanzada en lo dionisiaco se viene abajo a cada momento, es un continuo fracaso del hombre –lo cual refuerza su concepción trágica de la existencia humana y de la historia.

⁵³¹ «[...] *sein Leben gehört fortan selbst zu den deutbar großen mystischen Schaubildern, deren Scheu und Geheimnis, deren den irdischen Tod entwaffnendes Gleichnis die Menschheit zusammenhält. [...] Nietzsches Leben und Ausgang verleiht nur eine besondere Form dieses Hinaufgehens ins Mystische, erfüllt nur im Vordergrund eine tragische Möglichkeit seines Jahrhunderts mit seiner vorbildlichen Selbstbefreiung*» (cf. BERTRAM, E.; *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*, pág. 371). No es que compartamos, por lo demás, el enfoque de Bertram, que se refiere a Nietzsche, además de como «místico», como «el último gran alemán» (ibíd., pág. 15), lo cual ya indica mucho.

individuación y la necesidad, como *éxtasis y transfiguración* (*GMD, KSA 1*, págs. 521-522). En la dimensión festiva de lo dionisiaco se hace patente un hecho de trascendencia política: que los hombres, los pueblos, las nacionalidades, son resultantes del juego de lo apolíneo, esto es, del poder, de la política –de Apolo, *el dios que separa*–, a lo cual se opone lo dionisiaco como «un perjuicio, que llega hasta la indiferencia, incluso a la hostilidad, para los instintos políticos» (*GT 21, KSA 1*, pág. 133). Cuando nos atenemos a lo dionisiaco, en efecto, sólo queda el hombre desnudo, la pura naturaleza. La fiesta resulta ser, entonces, el *reverso político* de lo que en el plano estrictamente ontológico era el *instante*, el momento de la decisión, de la libertad. En la fiesta se siente la comunión, la afirmación, la proximidad del todo, de aquello que el habitual juego apolíneo de la voluntad de poder separa y enfrenta⁵³².

Así pues, tras lo político (es decir, tras las manifestaciones de la voluntad de poder, tras las diferencias entre los seres humanos, tras toda jerarquía y dominio), el pensamiento de Nietzsche señala una “naturaleza” común de la humanidad que sería la condición de un posible futuro de igualdad entre los hombres –la posibilidad de una genuina *democracia*–. Ello sería lo sagrado que se revela en la historia (la *phúsis* que se revela en la *pólis*, bajo toda configuración del poder), si las condiciones políticas llegan a permitirlo, como la posibilidad del surgimiento de *una nueva forma de política*, como la llegada del superhombre, cuyo sentido ahora hemos de analizar.

14.2. La genealogía frente a la sabiduría dionisiaca: el concepto de “naturaleza humana”

A la hora de encontrar las determinaciones positivas de la acción necesarias para la refundación de la cultura, Nietzsche recurre, así pues, a lo que podríamos llamar un concepto de “naturaleza humana” o “humanidad” que trascendería todas las figuras efectivas –formas del poder y, en última instancia, configuraciones históricas de la voluntad de poder– en que podemos encontrar a los seres humanos en el mundo (la «medida de la prehistoria [*Vorzeit*]» que aparece en *GM II 9*); semejante naturaleza es aquello sobre lo cual Nietzsche pretende fundar una *nueva política* (correlato de su nuevo “modo de pensar”), y es, cómo no, la base sobre la cual articular una *superación real del nihilismo*. «También yo hablo de “retorno a la naturaleza”, aunque ello no es propiamente un retroceso, sino un *ascenso* [*Hinaufkommen*] –hacia la elevada, libre e incluso terrible naturaleza y naturalidad, la cual juega y *autoriza* a jugar con grandes tareas...» (*GD, KSA 6*, pág. 150). Una adecuada reflexión en torno al sentido del superhombre nos lleva ahora a profundizar en este asunto, puesto que el superhombre

⁵³² Girard insiste bastante en esta dimensión festiva del culto griego a Dioniso, y en cómo lo que se experimenta en ella es el hundimiento –siquiera momentáneo– de la cultura (nosotros diríamos aquí: de la civilización). «La erupción dionisiaca es la ruina de las instituciones, es el hundimiento del orden cultural que nos está claramente significado [...]. Pacífica en primer lugar, la no-diferencia dionisiaca pasa rápidamente a una indiferenciación violenta especialmente avanzada. La abolición de la diferencia ritual, que aparece en la bacanal ritual como una fiesta del amor y de la fraternidad, se convierte en antagonismo en la acción trágica» (cf. GIRARD, R.; *La violencia y lo sagrado*, pág. 135). Por otro lado, como nos dice Eliade, en las fiestas dionisiacas se experimenta una libertad absoluta. «El éxtasis dionisiaco representa ante todo la superación de la condición humana, el descubrimiento de la liberación total, la obtención de una libertad y de una espontaneidad inaccesibles a los hombres. Que entre estas libertades figura también la liberación con respecto a las prohibiciones, las regulaciones y los convencionalismos de orden ético y social, parece cierto [...]» (cf. ELIADE, M.; *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, pág. 463). Las bacanales expresan, en efecto, el retorno a la naturaleza desnuda, lo cual desde la órbita cultural es visto como pura locura (*mania, enthousiasmós*).

sería el hombre que vive en consonancia con tal naturaleza; por tanto, el análisis de esa nueva positividad, de esa nueva figura de la *areté* –de lo “*Grundbestimmende*” de que hablábamos en la Sección primera–, no es otra cosa que el análisis del sentido mismo del superhombre. Éste sería el hombre que guarda una relación nueva con lo sagrado, con la *phúsis*.

Ahora bien, todo este planteamiento nos pone, ya desde un principio, ante una serie de tremendos problemas; incluso parece contradecir lo dicho anteriormente en este mismo trabajo. La cuestión estriba, sin embargo, en saber permanecer en el círculo del pensamiento nietzscheano. ¿Cuáles son esos problemas? Para empezar, la referencia a una supuesta naturaleza humana parece poner en cuestión la radical historicidad del ser humano que Nietzsche defiende. ¿No volvemos así a discursos esencialistas, esto es, metafísicos, acerca del hombre? ¿No estamos cuestionando la posición nietzscheana ante el origen empírico de toda determinación, del que se ocupa la genealogía? Más aún: hablar de una naturaleza común humana, sustrato de una comunidad en la cual todos los individuos se identificarían, ¿no violenta el discurso nietzscheano que establece diferencias radicales entre los distintos tipos humanos, y que se opone por ello violentamente al “democratismo”, que considera una de las principales señas de identidad del nihilismo contemporáneo? Hablamos además de la experiencia dionisiaca (la experiencia de lo sagrado que es fundamento de la comunidad y de la nueva política) como disolución, como pérdida de toda individualidad. Pero, ¿no es esto aquello que Nietzsche llamará en la obra de madurez “budismo”? ¿No habla Nietzsche más bien, y ello sobre todo en relación al superhombre, de individuos únicos, de una subjetividad fuerte e irreductible? Todos estos problemas nos salen al paso, en efecto. Como telón de fondo de todos ellos –que no son problemas *nuestros*, sino del texto nietzscheano, en la medida en que es leído sin prejuicios–, una pregunta esencial, en torno a la cual ha girado esta investigación y a la que una vez más debemos regresar: ¿es el hombre por naturaleza nihilista? ¿Puede el nihilismo ser superado *definitivamente*? Parece que ya respondimos (negativamente) a esta pregunta, pero hay que volver a plantearla, puesto que la reflexión tardía de Nietzsche regresa una y otra vez a ella.

En cuanto al primer problema, esto es, la apelación a la supuesta naturaleza de un ser, el hombre, en principio radicalmente histórico, bastará con que nos remitamos a lo dicho anteriormente (§ 9.2) acerca del eterno retorno. Allí vimos que el retorno es la forma más elaborada que toma la experiencia dionisiaca en el pensamiento nietzscheano. Alrededor del concepto de eterno retorno –considerado en relación al de lo *ahistórico* que habíamos tratado, sobre todo, en la Sección primera– analizamos el despliegue de la temporalidad originaria (fuente de la libertad y de todo acto creador, de la producción de *lo nuevo*) en que consistiría Dioniso, entendido como posibilidad pura (*lo libre*) que se actualiza como mundo apolíneo, como juego de la voluntad de poder del que resultan las diferentes configuraciones históricas⁵³³. A propósito de la cuestión de la libertad llegamos, precisamente, al “sí mismo” (*Selbst*) como estructura ontológica del hombre, como la condición de posibilidad de su ser histórico, como lo en principio indeterminado –una indeterminación que es en realidad sobredeterminación,

⁵³³ Como señala Navarro Cordón, la esencia de esa libertad, de esa *correspondencia con lo libre*, radicaría no en un negativo “estar liberado de”, sino en un “ser liberado para”, en un salto (*Sprung*) que es origen (*Ursprung*), principio que *configura mundo*, y que viene ya solicitado por lo libre mismo. «Pero el salto de ruptura y de despedida lo es de verdad sólo si se salta a lo libre (*in's Freie zu springen*), si es que no hubiere que estar ya en lo libre para poder este nuevo inicio. [...] Estar en lo libre apunta a *estar prendido en aquello que libera y crea*». Cf. NAVARRO CORDÓN, J. M.; “Nietzsche: de la libertad del mundo”, en *Enciclopedia iberoamericana de filosofía*, vol. 23, pág. 196.

simplicidad preñada de multiplicidad– que adopta múltiples determinaciones históricas (configuraciones del poder) sin dejar de ser “lo mismo” (§ 10). Ese *Selbst* es, pues, la apertura de *la historicidad propia del ser humano en la que consiste precisamente su naturaleza*. El eterno retorno no es otra cosa que el intento de conciliar naturaleza e historia, considerándolas, de hecho, una misma cosa. O, si preferimos plantearlo en los términos de la segunda *Intempestiva*: vida (naturaleza) e historia no sólo no se contraponen, sino que, de hecho, son lo mismo –lo que allí se oponía, en efecto, no era “vida” e “historia”, sino “*Geschichte*” (entendida como manifestación de la vida, de la naturaleza) e “*Historie*”–.

Esto nos lleva al segundo problema. Estamos recorriendo un camino que, partiendo de la ontología nietzscheana, nos conduce a un discurso antropológico afirmativo, *positivo* (esto es, a una “naturaleza” humana no extraída de lo empírico-histórico, sino “pura”, por así decirlo). Ahora bien, ¿no choca esto con la genealogía nietzscheana, que deconstruye todo concepto para mostrar las máscaras, las imposturas –«*O pudenda origo!* (M 102)– que hay tras todo supuesto origen? Ciertamente no, puesto que, si bien es cierto que el método genealógico realiza ese ejercicio con cualquier determinación histórica, acontecida, este origen del que hablamos no sería tal, sino un *origen ontológico*, fuera de la historia y del tiempo, pero que los posibilita; recuérdese lo dicho acerca del *instante* como irrupción de la temporalidad originaria, *acrónica*, en el tiempo cronológico (§ 9.2.b). Aun así queda en pie parte del problema, desde el momento en que Nietzsche pretende obtener, tal vez paradójicamente, determinaciones prácticas para el nuevo hombre que habrá de llegar, partiendo de esa naturaleza que sería una pura indeterminación. «Es mitología creer que encontraremos nuestro auténtico *Selbst* [...]: por el contrario, *hacernos a nosotros mismos, configurar una forma a partir de todos los elementos* –¡ésa es la tarea! ¡Siempre la de un escultor! ¡La de un hombre productivo!» (*Nachlass* 1880-1882, KSA 9, 7 [213]). ¿Cabe, entonces, decir algo concreto acerca de esa “humanidad” que fundamentaría la nueva comunidad? O lo que es lo mismo, ¿qué características harán del nuevo hombre un superhombre, y en qué consistirá la nueva *areté* de éste?

Nietzsche busca un modelo superior para el ser humano; en cierto modo, una *épica* de la existencia. El superhombre es el hombre que vive de un modo trágico, poniendo la integridad de su existencia en su pensar y en su hacer, consciente de la finitud de todo y ansiando incluso, si es preciso, su propia muerte en pos de un fin más elevado⁵³⁴. Volvemos con esto de nuevo al “esteticismo” nietzscheano. La *tragedia* es para Nietzsche, en efecto, la imagen definitoria de ese modo de existencia, que asocia a la serenidad (*Heiterkeit*) con que los griegos supieron afrontar la vida, aunque al lado de dicha serenidad pone ciertos «signos de interrogación» (*GT, Versuch einer Selbstkritik*, 1). También estaría la referencia a la epopeya: la descripción nietzscheana del superhombre toma como modelo fundamental al héroe griego –a medio camino entre los mortales y los dioses–; pero esto hay que tomarlo con cautela. La recuperación de lo griego que Nietzsche pretende, y que señala como características fundamentales del nuevo tipo humano la fortaleza, la astucia, la nobleza, el coraje, etc. (típicas de los héroes homéricos), no debe entenderse en el sentido –trivial, sobre todo tratándose de un filólogo como Nietzsche– de un regreso del hombre actual a una “época dorada” de la humanidad, una época en la que, por así decirlo, “los hombres sabían ser hombres”, y las cosas eran “como tienen que ser”. Nietzsche apela a una figura del hombre que *nunca fue*; un tipo humano que, incluso para los griegos de la época homérica, era ya el

⁵³⁴ Ya decía Aristóteles que «la tragedia es imitación de hombres mejores que nosotros». Cf. ARISTÓTELES; *Poética*, XV, 1454 b.

hombre “sido”, el hombre de un *pasado idealizado* (la época micénica)⁵³⁵. Éste, aunque era el modelo de la *paideía* helena, se tenía ya entonces por incierto y, sobre todo, irrecuperable. Nos hallamos así ante una suerte de *memoria*, afín a la sabiduría dionisiaca de la que ya hablamos en el § 9.1 (y que habíamos relacionado entonces con el recordar, el *An-denken* heideggeriano); pero no se trata de una memoria puramente reproductiva –al estilo de la *Historie*–, sino, por el contrario, de una memoria productiva, una cierta *poiesis*, que habla de lo ocurrido “antes” de la historia real –o más bien, con independencia de ella–, en una “prehistoria” de la cual obtendríamos la medida de lo humano (*DW* 1, *KSA* 1, pág. 557). En esa prehistoria hallamos, en efecto, al héroe, a la figura mítica anterior al alejamiento del hombre y los dioses, recordada por los poetas⁵³⁶. Aquél, en cuanto arquetipo humano, no es más que una *construcción* que expresa la más alta posibilidad⁵³⁷ encerrada en la indeterminada constitución ontológica del hombre, la creencia «no sólo en un pasado ideal, sino también la creencia en un futuro ideal» (*ST*, *KSA* 1, pág. 536).

Cuando hablamos del concepto de prehistoria (§ 9), lo vimos como una de las formas nietzscheanas de referirse a lo ahistórico y a “lo mismo” –el *Selbst*– del eterno retorno⁵³⁸. Lo ahistórico, tal y como aparecía en la segunda *Intempestiva*, era el horizonte cultural dentro del cual el pensamiento y la acción encuentran un sentido. Dicho horizonte habría sido perdido por la cultura moderna –en ello consiste, en última instancia, el nihilismo, la *Weltlosigkeit* en torno a la cual giró la Sección primera–, pero se localiza fácilmente en las culturas antiguas, bajo la forma mítica: «Mas sin el mito pierde toda cultura su sana y creadora fuerza natural: sólo un horizonte envuelto en mitos cierra y unifica un completo movimiento cultural» (*GT* 23, *KSA* 1, pág. 145). De ahí que el conocimiento de aquéllas –la tarea filológica– dé útiles indicaciones para la comprensión y superación de nuestros actuales problemas históricos⁵³⁹. El Nietzsche maduro, sin embargo, ve cada vez con mayor claridad que ese horizonte está hoy

⁵³⁵ «El pasado épico no es *nuestro* pasado. [...] mantiene una eterna, idéntica distancia. No es, no, el pasado el recuerdo, sino un pasado ideal. [...] Los dioses estaban entonces más al nivel de los hombres, porque éstos eran divinos. ¿Dónde acaba el dios y empieza el hombre para Homero? El problema revela la decadencia de nuestro mundo». Cf. ORTEGA Y GASSET, J.; *Meditaciones del Quijote*, págs. 83-85.

⁵³⁶ Por ello afirma G. Portales que «la falta de toda referencia concreta significa que la metáfora supone una primacía de la *ejemplaridad arquetípica* por sobre la realidad espacio-temporal del *factum*». Cf. PORTALES, G.; *Filosofía y catástrofe. Nietzsche y la devastación política*, pág. 19.

⁵³⁷ De nuevo en la *Poética* de Aristóteles, encontramos un pasaje formidable: «Y es evidente también a partir de lo dicho que la función del poeta no es contar lo sucedido, sino lo que podría suceder y lo posible en virtud de la verosimilitud o la necesidad. Pues el historiador y el poeta no difieren entre sí por escribir en prosa o en verso, ya que podrían versificarse las obras de Heródoto y no serían en absoluto menos historia con verso que sin verso. La diferencia estriba en que uno narra lo sucedido y el otro cosas tales que podrían suceder. Por lo cual precisamente la poesía es más filosófica y seria que la historia, pues la poesía narra más bien lo general, la historia lo particular. Lo universal consiste en plantearse a qué clase de hombre le corresponde decir o realizar tales o cuales cosas en virtud de lo verosímil o lo necesario, un objetivo al que aspira la poesía a pesar de imponer nombres propios a sus personajes. Lo particular, en cambio, está en contar qué hizo Alcibíades o qué le pasó». Cf. ARISTÓTELES; *Poética*, IX, 1451 a-b.

⁵³⁸ Lo que en Freud está oculto –pero operativo– en las profundidades de la psique (lo *prehistórico* reprimido por la cultura que siempre *retorna* en el deseo, revelando la auténtica condición humana), en Nietzsche lo está en el enraizamiento del hombre en la *phúsis*. Se podría mencionar también aquí, siquiera de pasada, la *anámnisis* platónica y el papel que el *mito* juega en su pensamiento, a la hora de hablar de aquello *anterior al tiempo*, a la vida empírica misma, que sin embargo le da orden y consistencia (y que tiene que ser planteado como *hipótesis*).

⁵³⁹ La *filología* es (al menos en su juventud) para Nietzsche sinónimo de *crítica de la cultura moderna*. Conocer el pasado nos da una indicación acerca del futuro: «La antigüedad griega como colección clásica de ejemplos para la explicación de nuestra cultura toda y de su desarrollo. Es un medio *para comprendernos*, para juzgar nuestra época y así superarla» (*Nachlass* 1875-1879, *KSA* 8, 6 [2]).

perdido en cuanto determinación histórica –y no sólo que esté perdido, sino que *siempre lo estuvo*, que no hay culturas pre-nihilistas a las que poder regresar–. Así pues, se propone salvaguardarlo como horizonte ontológico del ser humano, desarrollando la ontología apenas esbozada en aquella *Intempestiva* (cf. § 4.1). Ahora bien, este horizonte, en cuanto espacio de juego de la potencia del hombre, tiene que actualizarse históricamente una y otra vez, realizarse en el mundo y como mundo. Lo “perdido” hay que reconstruirlo... y esa *naturaleza reconstruida* aparece culturalmente como *pasado recuperado*⁵⁴⁰.

Esa “memoria” es, así pues, una forma de *justicia*, puesto que nos recuerda continuamente las posibilidades aún presentes en la naturaleza humana, así como el imperativo de actualizarlas, frente a las figuras humanas habidas y a los velos que Apolo tiende sobre la propia naturaleza del mundo y del hombre. «Por ello anhela el hombre moderno aquella época en la que cree oír el pleno acorde [*Einklang*] entre la naturaleza y el hombre» (*DW 2, KSA 1*, pág. 561). Dicha memoria mantiene así abierto el espacio de lo sagrado, el fundamento de la comunidad futura⁵⁴¹, que constituye la más alta posibilidad del hombre *como especie*. Y lo hace, en la práctica, construyendo un pasado puramente ucrónico –un pasado fuera del tiempo, “anterior” a él–, que es condición de posibilidad de un futuro nuevo, de líneas divergentes del actual presente histórico. Así se podría interpretar la «edad de la juventud» que conmemoran las «fiestas de la memoria» del arte (*MA 223*). En torno a esta ucronía *memoria y olvido* se relacionan de un modo muy peculiar. Si volvemos por un momento a la segunda *Intempestiva*, recordaremos que allí se decía que el olvido –no entendido como acción puramente pasiva o como deficiencia, sino como activo *Vergessen-können*– era una condición necesaria para que la vida pudiera desplegarse libremente, o (en otros

⁵⁴⁰ Alguien tan poco sospechoso de “metafísico” como Rousseau ya acometió una empresa semejante con anterioridad –salvando todas las distancias–: esto es, el intento de *construir el concepto* “universal” de naturaleza humana, sin obtener sus determinaciones de lo histórico, ni apelando para ello a una supuesta “esencia” intemporal. Rousseau, como después Nietzsche, llegó a un *modelo mítico* (que describe un “hombre original”, haya existido o no) con el que comparar el hombre del presente. Así, dice: «¿Y cómo conseguirá el hombre verse tal cual lo ha formado la naturaleza, a través de todos los cambios que la sucesión de los tiempos y de las cosas ha debido producir en su constitución original, y separar lo que atañe a su propio fondo de lo que las circunstancias y sus progresos han añadido o cambiado de su estado primitivo?». Rousseau parece asimismo hablar del nihilismo y anticipar el tema de la segunda *Intempestiva*, cuando afirma que «Lo que hay de más cruel todavía es que todos los progresos de la especie humana la alejan sin cesar de su estado primitivo; cuantos más conocimientos nuevos acumulamos, tanto más nos privamos de los medios de adquirir el más importante de todos: y es que, en un sentido, a fuerza de estudiar al hombre nos hemos puesto al margen de la posibilidad de conocerle». Cf. ROUSSEAU, J.-J.; *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, págs. 219-221.

⁵⁴¹ Y lo hace ante todo como experiencia estética, fundamentalmente trágica: «Lo importante de ella [de la tragedia] es que es una forma artística que logra aunar aspectos mágico-participativos o rituales, como los que quedan apuntados, con elementos mítico-narrativos o poéticos, abriendo la posibilidad de una participación en lo sagrado pero a través del discurso distanciado e interpretativo propio del mito. Es decir, en la tragedia, el carácter sustancialista e inmediato de los antiguos cultos se transpone o se traduce en el lenguaje del distanciamiento mítico-artístico» (cf. SÁNCHEZ MECA, D.; *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*, pág. 335). Sin embargo, Sánchez Meca lleva su análisis de la cuestión hasta un extremo que hay que matizar suficientemente –cosa que haremos en las siguientes páginas–: «En su madurez, de su primitiva interpretación de la tragedia Nietzsche rechazaré, sobre todo, la concepción de la música como lenguaje capaz de hacer posible el contacto inmediato con la voluntad del mundo. No existe posibilidad alguna de salvar la distancia entre lo sagrado y lo profano, entre lenguaje y ser. [...] Por eso concluye Nietzsche que el núcleo de la voluntad de poder es ser una potencia estética creadora de apariencias, ser voluntad de apariencia, de simplificación, de máscara, de superficie. Y éste es el sentido que hay que dar a su afirmación de que sólo como fenómeno estético es posible justificar el mundo, y no la que le quiere dar Habermas» (ibíd., págs. 338-339).

términos) para que una cultura pudiera ser productiva; existe una estrecha relación entre la memoria –en forma de *historia*– y el nihilismo, y esa capacidad de olvido (que nos llevaba a descubrir el sentido de lo ahistórico) sería necesaria para superar este último. Pero entonces, ¿qué es lo necesario para la superación del nihilismo? ¿El olvido o la memoria? Si precisamos bien el sentido de estos términos, ambos lo son.

Ya vimos (§ 5) que con la introducción de la genealogía Nietzsche llega a sustituir la simple contraposición inicial de memoria-olvido por la más compleja de memoria falsa-auténtica, respectivamente⁵⁴². Esto es así porque reconoce que hay cierto *valor positivo de la memoria*, así como que hay cierto *valor negativo del olvido* –la genealogía gira, precisamente, en torno al establecimiento de estas distinciones, muy importantes–. Por lo tanto, al par memoria falsa-memoria auténtica asocia, de forma correlativa, el par olvido negativo-olvido activo (sin importarnos aquí si Nietzsche emplea estos términos o no; lo importante ahora es lo que quieren decir). Al olvido negativo (en cuanto privación⁵⁴³), el olvido de las verdaderas condiciones históricas de aparición de los fenómenos –sustituidas por imposturas acerca del origen prístino y la “esencia” intemporal de la cosa, tenida por absoluta–, Nietzsche le opone esa “memoria auténtica” que es la *genealogía*, la deconstrucción de toda esencia pura que halla en ella las huellas históricas de su génesis. La genealogía es un momento *teórico*, un método hermenéutico-crítico, una forma de exégesis histórica que pretende elucidar los diferentes modos en que se instituyen los sentidos y se instauran valoraciones; y ello con el fin, fundamentalmente, de socavar toda identidad y revelar el origen “sucio” de todo fenómeno, la «*pérdida del significado del origen*» (M 44), frente a las límpidas representaciones de la metafísica.

Por otro lado tenemos esta última forma de “memoria” de la que hablábamos, la *memoria mítica* afin a la *sabiduría dionisiaca*, que constituye el reverso positivo, constructivo, de la genealogía⁵⁴⁴. Si bien en un principio aquélla era abordada por Nietzsche como el necesario olvido (activo) que permite a una cultura seguir viviendo, al final es reelaborada como memoria productiva o poética, como la memoria que *produce su objeto* activamente –aunque con el mismo fin *práctico*: poder producir historia (*Geschichte*)–. Ahora bien, la función de semejante *poiesis* no es crear ficciones como las que la genealogía disolvía; lo que rescata del olvido no es figura apolínea alguna, sino lo dionisiaco mismo, “borrado” del horizonte cultural e intelectual occidental, y que constituye la condición de posibilidad de lo nuevo y, por tanto, de la

⁵⁴² Siendo la “memoria falsa” la autorrepresentación histórica de los pueblos –lo que incluiría el trabajo de los historiadores– y la “auténtica” el propio ejercicio genealógico –esto es, filosófico–.

⁵⁴³ Y ello al margen de los olvidos intencionados, de la *manipulación* de la memoria, que sería un tema completamente aparte, aunque la genealogía también se ocupe de él, por supuesto. Pero lo esencial aquí es que este olvido *no radica en la propia naturaleza humana*, sino que es devenido; de hecho, por eso se puede combatir.

⁵⁴⁴ Ambas formas de memoria, la genealógica y la dionisiaca, son habitualmente confundidas. Así, por ejemplo, lo hace Conill. Éste considera que la genealogía establece la reducción de todo concepto a signos que, en última instancia, remiten a estados fisiológicos. Es, pues, una *semiótica* del organismo, carente de valor gnoseológico; toda interpretación es un falseamiento. Nietzsche desarrollaría el giro copernicano kantiano en la dirección que le imprime Lange: ese falseamiento no reproduce, sino que *crea*; es una auténtica poesía conceptual. Así, concluye: «A partir del criticismo nietzscheano –convertido en hermenéutica– se descubre una nueva forma de pensamiento, cuya plasmación privilegiada es la obra *Así habló Zaratustra*. En ella encontramos una peculiar síntesis de pensar (*Denken*) y poetizar (*Dichten*), en un lenguaje poético (*Dichtung*) con elementos rítmico-metafóricos y mediaciones simbólicas; pensar poetizando y poetizar pensando. [...] Y ¿a qué se debe la primacía nietzscheana del poetizar sobre el pensar? A que el pensamiento está enraizado en el poetizar, tiene origen poético. “Poetizar” significa “imaginar”, “idear”, “inventar”, es decir, crear con libertad. Por tanto, el poetizar es más originario y potente que cualquier pensamiento». Cf. CONILL SANCHO, J.; “La poetización nietzscheana del lenguaje y del pensamiento”, en *Estudios Nietzsche* (2004), n.º. 4, págs. 49-50.

libertad. Si la genealogía es el momento negativo, deconstructivo⁵⁴⁵, este momento es el afirmativo (una positividad que adquiere así su sentido, el cual no se aclara suficientemente sólo con decir que Nietzsche “afirma la vida” o “los instintos”). Ambas formas de memoria tienen su correlato práctico, que equivale por lo demás a una época histórica en que éste debería realizarse y al tipo humano destinado a llevarlo a cabo: a la genealogía corresponde, como hemos visto, la gran política, la transvaloración, que tendría como agentes a los “Señores de la tierra”. Mientras, al momento positivo, que sería el de la efectiva superación del nihilismo –un momento *posterior al de la gran política*–, le correspondería el superhombre. La identidad histórica disuelta, que se revela como una mera construcción artificial, deja paso a una naturaleza humana, construida también, pero de un modo completamente distinto; habría que decir *reconstruida* o *recuperada*, más bien: «*las nuevas valoraciones en nosotros [...] han establecido una nueva naturaleza en nosotros*», decía Nietzsche ya en *M* 534. En cualquier caso, nos remitimos a las consideraciones hechas en el § 3 sobre el *estilo*, cuando, al hilo de un comentario acerca del genio –que resultaba, a su vez, de la discusión en torno a la relación entre naturaleza y cultura, discusión que debía ser esclarecedora en cuanto a la búsqueda de un nuevo *éthos*–, hallábamos que en Nietzsche toda cultura (y aquí de lo que hablamos es, por supuesto, de la fundación de una *nueva* cultura) es siempre artificial (*künstlich*), pero que algunas pueden llegar a ser artísticas (*künstlerich*). La reflexión última de Nietzsche pretende establecer, precisamente, la condición de posibilidad de la fundación de una cultura verdaderamente artística, de la única que podría serlo: la de la sociedad formada por superhombres⁵⁴⁶. La *Kultur*, cuyo papel en la reflexión nietzscheana era punto de partida de este trabajo, llega así a mostrarse, en cuanto tarea histórica, como el espacio a cubrir entre la *Zivilization* apolínea y la *phúsis* dionisiaca.

Decíamos que el retorno de Nietzsche a lo griego no debe entenderse en el ingenuo sentido del regreso a la que habría sido época dorada de la humanidad; una época a la que, aun en el caso de haber sido tal, no nos sería ya posible volver de ningún modo. El regreso de lo dionisiaco no es el de lo griego, ni tiene nada que ver con la «nostalgia del idilio» (*GT* 19, *KSA* 1, pág. 122). Lo importante son las consideraciones que hemos seguido en torno a la naturaleza humana, presentes en el mito –el mito constituiría, en efecto, una suerte de *memoria colectiva* que conserva las huellas de la naturaleza que “siempre ya” hemos perdido–. Ahora bien, aun así cabe seguir

⁵⁴⁵ Cano subraya que tanto en Nietzsche como después en Foucault la genealogía consiste en *producir extrañeza* ante lo familiar y cotidiano. Y así, la genealogía colabora en la creación de *nueva historia*. «La continuidad entre la temática de la historia *intempestiva* y el “uso” genealógico puede identificarse al hilo de este ataque *intempestivo* a los valores que “triumfan”, a aquello que aparentemente es un *éxito*» (cf. CANO, G.; *Nietzsche y la crítica de la modernidad*, pág. 270). «El historiador –el buen historiador– *contradice*. Como el pensador *intempestivo*, intenta desarticular la relación de servidumbre entre el pasado y el presente, del pasado *sobre el presente*» (ibíd., pág. 273).

⁵⁴⁶ Como señala Sauquillo, el “gran estilo” sería el signo distintivo del representante de la voluntad de poder, siendo un concepto ligado estrechamente a la *mesura* y al *dominio de sí*. Y la gran política sería la política del gran estilo, una política que exige nuevos principios rectores de cara a la superación del nihilismo. Ello implica, primero, esclarecer la realidad política del momento, y segundo, crear las condiciones para un futuro en que otra organización sea posible. Sin embargo, «La “gran política” nietzscheana no se dirige a una movilización militar de la cultura, sino al dinamismo más extremo de las propias fuerzas. Aunque se trate de una autoexigencia individual, su movimiento coincide con el *pathos* griego. [...] Jean Granier subraya que Nietzsche no ensaya una individualidad irracional, sino un humanismo del gran estilo antiguo o renacentista. No pretende el retorno a la barbarie del estado de naturaleza, al desencadenamiento salvaje de las pasiones, sino abrir paso a una cultura selectiva, capaz de fructificar una personalidad rica y soberana». Cf. SAUQUILLO, J.; “Friedrich Nietzsche”, en *Historia de la teoría política*, vol. 5, pág. 109.

preguntándose: ¿por qué buscar esa referencia ante todo en el mito *griego*? Pues todo pueblo tiene mitos fundacionales que nos remiten a tiempos pretéritos en los que encontramos una “humanidad superior” a la actual. La preferencia de Nietzsche por los griegos (aunque recordemos que también toma en ocasiones como modelo, por ejemplo, a los vikingos) tampoco es simplemente “estética”. Los griegos, podría decirse, fueron *el pueblo de Dioniso*, fueron los que accedieron a sus *misterios* (GD, “*Was ich den Alten verdanke*”, 4). Dioniso estuvo presente en todos los ámbitos de su cultura –si bien equilibrado siempre con la medida apolínea que también caracterizó a los griegos, al contrario que otros pueblos “bárbaros”⁵⁴⁷– y, de hecho, en ello cifra Nietzsche una adecuada comprensión de lo que fue la cultura helena: «mientras no tengamos una respuesta a la pregunta “¿qué es lo dionisiaco?”, los griegos continuarán siendo completamente desconocidos e inimaginables...» (GT, *Versuch einer Selbstkritik*, 3).

Así pues, Nietzsche pretende recuperar el *múthos*, pero en un sentido muy preciso, bastante alejado de la utilización que los ideólogos del nacionalsocialismo harán de él unas décadas después: no como la narración de unos orígenes históricos puros que se habrían corrompido y que es preciso recuperar, sino como un lenguaje –la «voz de los poetas», como lo llama Vernant⁵⁴⁸– anterior al *lógos* metafísico; una memoria no de lo que fue anterior en el *orden del tiempo* sino en el *orden del ser*, a la cual no se atribuye, por tanto, un sentido empírico, cronológico, sino uno *trascendental*. Esta memoria revela la naturaleza humana (M 312) en que se fundamenta la posibilidad de otra comunidad, una naturaleza que *nunca ha sido*, sino que está en realidad por llegar⁵⁴⁹. El mito en Nietzsche es, de esta manera, la rememoración *de lo que está por venir*; es una memoria paradójicamente referida al futuro, en cuanto recuerdo continuo de la posibilidad humana –de una «unidad del hombre y la naturaleza»– aún irrealizada (GT 3, KSA 1, pág. 37). Una memoria, entonces, a contrapelo de la historia, que mantiene el lema nietzscheano de la intemperividad⁵⁵⁰.

Nietzsche busca el *tópos* de lo sagrado en el desencantado mundo moderno, y ello para obtener indicaciones prácticas positivas –no meramente restrictivas– a la hora de determinar un nuevo ideal de virtud, de *areté*, para el hombre que debe enfrentarse al nihilismo en su forma definitiva. Que ahora Dioniso y, por extensión, la estructura

⁵⁴⁷ Los propios griegos, antes de “sujetar” lo dionisiaco bajo máscaras apolíneas, participaron de esa barbarie. Nietzsche habla del «abismo prehomérico de un espantoso salvajismo de odio y de placer en la destrucción» (CV 5, KSA 1, pág. 791).

⁵⁴⁸ Cf. VERNANT, J.-P.: *Mito y religión en la Grecia antigua*, págs. 17-18.

⁵⁴⁹ Ya vimos (cf. nota 387) la diferencia que plantea Heidegger entre lo pasado –*das Vergangene*– y lo sido –*das Gewesene*–, que es condición del darse tanto del propio pasado como del futuro. Volviendo a Nietzsche, ello mienta un concepto de naturaleza que *deviene*, que se hace en el tiempo y como tiempo (*geschichtlich*), y que no puede, por tanto, ser conocida o recuperada como algo ya *ocurrido* (*historisch*).

⁵⁵⁰ Donde se ve claramente que intemperividad y nihilismo activo vienen a significar lo mismo: enfrentarse a las *propias determinaciones*. «Dicho en otras palabras: la *lucha* contra lo actual expresa la lucha del sujeto por liberarse a sí mismo, pero, correlativamente, supone un modo de “desprenderse” de sí, una apasionada lucha contra uno mismo. Quien ataca a su época de este modo no puede sino atacarse a sí, “destruirse”. Así, mediante esta diferencia entre lo intempestivo y lo actual se plantea una interesante diferencia. Lo intempestivo no es lo que somos, sino más bien lo que “devenimos”, lo que estamos deviniendo, el devenir-otro» (cf. CANO, G.: *Como un ángel frío. Nietzsche y el cuidado de la libertad*, pág. 80). El nihilismo sería una época de contradicción entre lo que se espera o se supone que se es y lo que se es en realidad, una dislocación práctica: el ejercicio mismo de la intemperividad: «*Nietzsche's concept of nihilism can be structurally defined, then, as referring to situations in which an individual's material and interpretative practices fail to provide grounds for a reflexive interpretation of agency*» (cf. WARREN, M.: *Nietzsche and Political Thought*, pág. 17). Como señala Warren, desde un punto de vista político el nihilismo sería la disolución de las formas dominantes de consciencia social, que deriva en la disolución de la comunidad dada (ibid., pág. 43).

ontológica del hombre que se abre a él (el *Selbst*), resulten ser lo sagrado (*Nachlass* 1884-1885, *KSA* 11, 41 [6]), el nuevo fundamento de la comunidad que Nietzsche busca, no hace sino prolongar en términos políticos la temática ontológica expuesta ya en la Sección segunda. En cuanto Dioniso es la posibilidad pura, la fuente de la temporalidad originaria –la *phúsis*, la vida, el ser–, y esa estructura ontológica del hombre es la apertura misma de la historicidad –lo que “retorna” en el eterno retorno, la libertad misma en su acaecer–, nos encontramos con que Nietzsche reúne las dos posiciones fundamentales de los dos mundos que han configurado la cultura occidental –esto es, Grecia y el judeocristianismo–, en referencia al problema de la relación naturaleza-historia⁵⁵¹. De un lado, el reconocimiento de la radical historicidad del hombre (y ello en la época en que la continuidad de esta última se ve amenazada por el nihilismo consumado); del otro, la necesidad de una instancia no histórica que, sin embargo, salvaguarde la historicidad: un horizonte ahistórico que es condición de posibilidad de la historicidad misma. Así pues, la concepción de lo sagrado tomada de Grecia (íntimamente ligada a una comprensión circular del tiempo, al eterno ciclo de la *phúsis* siempre igual a sí misma, comprensión según la cual lo que necesita explicación es, precisamente, el cambio) y la de lo histórico tomada del mundo judeocristiano, conciliadas: una historicidad sin el origen (fundamento) del mito antiguo ni la escatología (teleología) de la religión monoteísta, ya que su carácter inagotable expresa el círculo de lo sagrado, de la *phúsis*, tal y como muestra la experiencia del eterno retorno.

La concepción nietzscheana supera así al mismo tiempo las formas del mito y de la teología. Se cumple de este modo la «tarea» propuesta: «la deshumanización de la naturaleza y entonces la naturalización del hombre, después de que éste haya alcanzado el concepto puro “naturaleza”» (*Nachlass* 1880-1882, *KSA* 9, 11 [211]). El pensamiento dionisiaco de Nietzsche es una filosofía, y no una simple *Weltanschauung* mítica, como lo era entre los griegos (que, de hecho, nunca llegaron a elaborar una genuina “filosofía dionisiaca”). Y, por otro lado, frente al pensamiento judeocristiano, esa sabiduría dionisiaca se muestra como memoria, la memoria de los poetas, sin texto, no fijada... lo sagrado libre de todo sistema y teología. El sentido mismo del *Zarathustra* debe ser entendido así. El hombre, que ha matado a Dios, debe llegar a ser él mismo «*el más poderoso y sagrado poeta*» (ibíd., 12 [77]). El pensamiento de Nietzsche es una empresa de *profanación*, de *sacrilegio*, que debe *liberar lo sagrado de todas sus investiduras*, con el fin de mostrarlo *desnudo, abierto*. Nietzsche mantiene del judeocristianismo, empero, un cierto mesianismo, al entender la historia como la espera del *acontecimiento liberador*. Sólo que este acontecimiento acaece de continuo (en cada *instante*); la historia misma es el *libre darse de lo sagrado* en cuanto tal. Ahora bien, que este acontecimiento pueda llegar a darse como acontecimiento *político* –como una toma de decisión acerca de la historia misma y de la naturaleza humana, de la cual surgiría un nuevo tipo humano– terminará por convertirse en *motto* del pensamiento de Nietzsche, a partir de la inicial preocupación por la cultura y la formación, que dan cuenta de la salud del espíritu de una época.

14.3. El superhombre como superación del nihilismo

⁵⁵¹ Es la célebre tesis que, como ya vimos, sostiene Löwith, aunque desde luego no compartimos el modo en que plantea esa síntesis nietzscheana de lo griego y lo cristiano. Sobre esto, vid. LÖWITH, K.; *De Hegel a Nietzsche*, págs. 272 ss.

Llegamos así al momento en que hay que abordar, más allá de las cuestiones preliminares vistas hasta ahora, el problema del superhombre en toda su magnitud. Nos quedan aún pendientes un par de problemas de los planteados al comienzo del párrafo anterior, pero su resolución implica ya abordar el tema directamente. El primero era el derivado de hablar de una naturaleza común humana, de una estructura ontológica que sería la base de un supuesto *discurso igualitario* de Nietzsche; ya sabemos que éste no sentía una especial predilección por el pueblo (*JGB* 126), cuyo ascenso al poder considera uno de los rasgos principales de la nihilista sociedad de masas moderna⁵⁵². El segundo surgía al hablar de la experiencia dionisiaca como disolución, como *pérdida de toda individualidad*, cuando Nietzsche defiende –y ello precisamente en torno al hombre que ha de superar el nihilismo– una individualidad fuerte, que se impone a otras (correlato de lo que ontológicamente describía como los *quanta* dinámicos): la «crianza del hombre significativo» (*Nachlass* 1875-1879, *KSA* 8, 5 [11]). Como telón de fondo, decíamos, el problema sigue siendo la posibilidad de una superación efectiva del nihilismo. ¿Puede éste ser extirpado de la naturaleza humana, o constituye su destino inapelable?⁵⁵³ Volvemos así a un problema que ya había sido planteado y, aparentemente, resuelto –con una respuesta negativa (cf. § 10).

Cuando analizamos el concepto de nihilismo vimos que existe una vinculación esencial entre nihilismo e historia: hay un “grado cero” de nihilismo, el *nihilismo latente*, que caracteriza la condición humana, la condición del *animal que tiene mundo*, y ello precisamente porque ha perdido su naturaleza –en el sentido biológico de la expresión–; el hombre, en efecto, tiene una “segunda naturaleza”, la cultura, que se sobrepone a la primera (*UB* III 1). Éste era un nihilismo al que también llamábamos *antropológico* –por ser común a toda cultura y a toda época–, para distinguirlo de otro devenido, propio de la cultura occidental, que iría paradigmáticamente asociado al judeocristianismo y a la figura de Sócrates (el llamado “resentimiento”). Y aunque decíamos también que se puede localizar en Nietzsche una cierta ambigüedad entre ambas formas de nihilismo, insistimos en que había sólidas razones para diferenciarlas⁵⁵⁴. El resentimiento, en efecto, sería un producto histórico (y ello tanto en el nivel filogenético, bajo la forma de *nihilismo*, como en el ontogenético, psicológico: *resentimiento* en sentido estricto), algo que tal vez podría no haberse dado, pero que en la cultura occidental ha terminado por darse. Mientras tanto, el hecho mismo de haber

⁵⁵² Villacañas cree que uno de los principales errores teóricos de Nietzsche es disociar poder y masa, pero esto no está tan claro. Nietzsche, de hecho, localiza una fuente imparable y siempre triunfante de poder en la masa, en los instintos gregarios. Basta con ver lo que dice de la teoría de la evolución de Darwin para saber qué pensaba al respecto: su tesis es que *los débiles son los que triunfan sobre los fuertes*, amparándose en su número, y deteniendo así todo posible desarrollo. Ahora bien, no se trata de contraponer masa y poder –entendidas como materia y forma de la sociedad, respectivamente–, sino de contraponer dos formas que se disputarían una misma materia (la sociedad): la de un poder activo (aristocracia) y la de otro reactivo y por lo general victorioso (masa), con el cual cada vez *se reducirían más las posibilidades de que haya historia*. Lo discutible en Nietzsche, por supuesto, está en que la masa haya sido la vencedora históricamente, incluso de un modo sutil. Cf. VILLACAÑAS, J. L.; *Historia de la filosofía contemporánea*, pág. 95.

⁵⁵³ Nietzsche parece, en efecto, querer desatar lo que él mismo había atado, en un gesto parecido al del Freud de *El porvenir de una ilusión* (o más tarde Marcuse en *Eros y civilización*), cuando se replantea la relación entre “cultura” y “represión” que hasta entonces había sostenido –o, al menos, el alcance de esa relación–. Desde luego, la superación nietzscheana del nihilismo no llegará en ningún caso, como en Freud, por la vía científica.

⁵⁵⁴ Lo que no quiere decir que no haya problemas: ¿el resentimiento es un fenómeno cultural o es inherente a nuestra animalidad? ¿No hay resentimiento, precisamente, porque somos finitos, porque somos organismos permanentemente insatisfechos ante nuestra inagotable voluntad? ¿No estará Nietzsche yendo contra la animalidad, cuando cree estar recordándola bajo el tejido cultural depositado sobre ella? Éstas son preguntas que hay que hacer, y que aquí dejamos simplemente formuladas.

perdido la naturaleza (y tener, por tanto, un *mundo*, el cual acontece siempre *históricamente*) indica una primera forma de nihilismo inevitable para el ser humano.

Así pues, la superación del nihilismo, ¿en qué consistiría exactamente? ¿En el regreso a ese grado mínimo de nihilismo que es el nihilismo latente (es decir, en remontar el resentimiento hasta llegar a un momento previo a su origen, en regresar a antes de Sócrates y del judeocristianismo)⁵⁵⁵? ¿O incluso en la superación de éste, en el regreso a un momento “anterior al nihilismo”? Ya hemos barajado estas posibilidades anteriormente y las hemos descartado por inviables. El nihilismo parece, en efecto, un horizonte irrebalsable para el ser humano. De ahí que Nietzsche reserve para el hombre que ha de superar el nihilismo el apelativo de “suprahumano”: el *superhombre* es el hombre destinado a semejante empresa, y lo es, precisamente, porque *su naturaleza se ha visto transformada*; porque es el resultado de un largo y complejo proceso de transfiguración, que depende de una *decisión* histórica (la más importante decisión en la historia de la humanidad: superarse a sí misma) que en un momento dado habrá de tomarse, cuando se den ciertas condiciones. Por tanto, el superhombre no sería ni el hombre no resentido –del cual ya ha habido muchos ejemplares, incluso dentro del mundo socrático-cristiano, sin que hayan sido en modo alguno superhombres– ni el hombre meramente reconciliado con su naturaleza biológica, con su animalidad, que de un modo u otro siempre ha estado ahí (*JGB* 218), con lo cual esto no marca ninguna diferencia decisiva. El tránsito (*Übergang*) del hombre al superhombre no consiste en el regreso a ningún pasado ni en anterioridad pura alguna: lo *prehistórico* del hombre (la imagen que proporciona la memoria mítica), que da la medida a su futuro, nunca se ha dado. De lo contrario, Nietzsche nunca hubiera hablado del “superhombre”: se habría limitado a defender el regreso a la cultura griega (la supuesta Arcadia feliz que Grecia *nunca fue* para él), o a la simple animalidad, etc. Antes bien, el nacimiento del superhombre, del *hijo del hombre*, supone llevar a cabo todo un experimento con el alma y el cuerpo de este último. Un experimento a través del cual *el hombre debería desaparecer* para dejar paso al superhombre, un tipo humano completamente nuevo.

a) Tipología del ser humano

Si volvemos por un momento a la Sección primera (§ 3), recordaremos que hablábamos del papel del genio en el pensamiento temprano de Nietzsche. Allí vimos que la *producción del genio* debía ser, al entender de Nietzsche, la meta de toda cultura; sólo este tipo de “hombre superior” puede ejercer de mediador entre la naturaleza y la cultura, siendo él mismo, de hecho, el tipo humano en que ambas se ven reunificadas, un *símbolo* viviente de la humanidad en que tal reconciliación sería posible. Es, así pues, la propia cultura la que debe producir aquello que la mediaría con la naturaleza perdida; pero recordemos que ésta no era en modo alguno algo ajeno o anterior a la cultura misma, no era la mera referencia la animalidad, a un *bíos* sobre el cual hubiera que reconstruir el espacio cultural. Era, más bien, la *unidad estructural de lo cultural*, unidad siempre *amenazada*, pero especialmente en la época del nihilismo reactivo, una época totalmente carente de *estilo* –nos remitimos a las consideraciones hechas allí a

⁵⁵⁵ O podríamos plantearlo de esta forma: si el resentimiento es propio de la lógica desplegada en occidente, ¿puede radicar su superación en apelar a otras culturas? La respuesta, también en este caso, es un claro “no”. En primer lugar, porque en el momento de la historia en que estamos, *occidente ha llegado a determinar todo*; pero, sobre todo, porque no se trata de apelar a modelos ya existentes creyéndolos alternativas mejores al “fracaso” de occidente, sino de procurar un total renacimiento –de ahí la figura del *niño*, del nuevo comienzo– de la cultura que impida que el nihilismo pueda *volver a surgir*.

propósito de este importante concepto—. Todo esto era tematizado al hilo de una reflexión acerca de la formación, de la auténtica *Bildung*, que entonces Nietzsche tenía por clave de la salvación de la cultura y del hombre modernos, entregados a una instrucción (*Erziehung*) puramente artificial y reproductiva. Al final, cultura (*Kultur*, la “alta cultura”) y naturaleza resultaban ser *lo mismo*, visto desde diferentes puntos de vista: el despliegue de una *vida* que es pura historicidad, *Geschichte*, productividad cultural —sólo así puede el hombre *tener un mundo*—; la apertura de lo que luego vimos, en la Sección segunda, como estructura ontológica del hombre, el *Selbst*⁵⁵⁶.

Establecíamos asimismo una correspondencia entre Nietzsche y Kant que resultaba fundamental: pues Kant decía —y esto estaría presente en Nietzsche— que es la naturaleza la que le da la regla (aquí hablaríamos de *estilo*) al genio, pero no de forma mecánica, causal —como lo sería si por “naturaleza” entendiéramos la simple naturaleza sensible—, sino como un *libre juego* —en Kant, el libre juego de las facultades del ánimo—. El genio es, en efecto, el tipo humano sobre el cual se cierra el círculo, normalmente roto, formado por la cultura y la naturaleza; el hombre que *encarna* esa regla sin concepto, indeterminada, que proporciona la naturaleza (*Nachlass* 1869-1874, *KSA* 7, 7 [157]). Dicha indicación no sería, en el fondo, más que la propia *libertad*, la *posibilidad esencial*, que se da al hombre como *historia*. Ahora bien, esto nos lleva un paso más lejos en nuestra exposición. Ya habíamos adelantado también que el genio de la obra temprana de Nietzsche terminaría por convertirse, en cierto modo, en el superhombre de la obra madura⁵⁵⁷. La diferencia básica entre ambos estriba en pertenecer este último al marco de la más elaborada ontología de la voluntad de poder y a una comprensión de lo histórico de mayor alcance. En términos ontológicos, vimos

⁵⁵⁶ Ya se dejó ver que existe una cierta ambigüedad —como en el caso del nihilismo— entre la comprensión del *Selbst* como estructura ontológica y como mero “cuerpo”. En su momento (esp. § 7) explicamos por qué cabe decir del cuerpo que es, más allá de su mero carácter orgánico, un respecto *trascendental* de consideración del hombre (junto al lenguaje), condición de posibilidad y a la vez “memoria” de los procesos históricos recorridos por él —una memoria mucho más profunda que la del espíritu, una memoria que *incorpora* esos procesos (*Einverleibung*)—. El cuerpo no es nunca para Nietzsche algo meramente biológico, una supuesta *nuda realitas* a la que remitirse. Es más bien la *potencia* que puede adquirir una ilimitada variedad de formas históricas, de “almas”. En la ontología madura de Nietzsche, el cuerpo se muestra como pura voluntad de poder, como un “ir a más”, anterior y posibilitante de la subjetividad que se cree autónoma; es el auténtico *hupokeímenon* humano, siempre que lo entendamos como *actividad*, no como “sustrato”. Nietzsche expone esta determinación ontológica de la vida: «La vida misma no es ningún medio para algo; es simplemente una forma de crecimiento del poder» (*Nachlass* 1887-1889, *KSA* 13, 16 [12]). Asimismo, si podemos llegar a comprender la verdadera naturaleza del mundo es a través de nuestra corporalidad, que nos abre e inserta en él: «¡Pertenece al carácter del mundo, de esto no hay duda! No tenemos ningún acceso a él salvo a través de nosotros mismos» (*Nachlass* 1885-1887, *KSA* 12, 1 [89]).

⁵⁵⁷ En relación a esta cuestión dice Quesada que «el hombre, creador de “formas”, cambia, revoluciona a la vida *física* dándole un “sentido” del cual carece suyo. El “sinsentido metafísico” de la existencia —el “sin valor” de la vida y la necesidad de “huir” de ella cuanto antes según Schopenhauer— puede ser transfigurado desde la afirmación de la “unicidad productiva” del individuo. Con esto se nos revelan, en nuestra opinión, tres cosas muy importantes: 1) que ahí está la verdadera “revolución copernicana” de Kant aplicada a la vida desde los presupuestos ateos de Nietzsche; 2) que ahí tenemos también la *fundamentación teórica* de la “voluntad de vivir” del vitalismo nietzscheano; y 3) —y principal— que la relación *genio-naturaleza* es más compleja de lo que una primera lectura pudiera hacernos creer, pues no sólo es la propia naturaleza quien *crea* al genio para que éste le dé a aquélla el “sentido” que de por sí no tiene; sino que la propia *physis* tiene “necesidad” de esa “transfiguración”. Por lo tanto el “genio” transfigura a la *physis*, pero esta misma escribe Nietzsche, “está ansiosa de *redención*”. Es en este sentido por el que se está tomando al “genio” como la “*consumación*” de la *physis*» (cf. QUESADA, J.; *Un pensamiento intempestivo. Ontología, estética y política en F. Nietzsche*, págs. 222-223). Que el genio *redima* la *physis* se traducirá en los términos posteriores de Nietzsche en que el superhombre sea el *sentido de la tierra*, la expresión de la voluntad de poder liberada.

que el nihilismo implica lo siguiente: que la propia voluntad de poder tiende a volverse *reactiva*; y ello por la ineludible estructura *metafísica* del mundo, de las formaciones apolíneas, que constituyen siempre un horizonte (resultante de la “cristalización” de la voluntad de poder como *enérgeia*) que se impone como verdadera realidad –el Ser (*Grund*) de la metafísica– sobre el trasfondo dionisiaco de la existencia, velando la fuente de su propia posibilidad, Dioniso, que es pura *dúnamis*.

¿A qué nos conduce lo anterior? Si el superhombre hereda el papel del genio en el pensamiento de Nietzsche –convirtiéndose, por tanto, en aquello cuya producción es *meta* de la cultura–, y éste era el hombre capaz de unificar naturaleza y cultura (plasmando dicha unidad en la obra de arte), de percibir esa libre regla de la naturaleza que da el rumbo para una cultura *artística* (esto es: productiva, coherente, “sana”), el superhombre será el hombre capaz de lograr esa unidad en sí mismo, en cuanto *obra de arte viviente* –producto de una *poíesis* de la que a continuación hablaremos⁵⁵⁸–. Como vimos, a causa del carácter inevitablemente metafísico, reactivo, de todo mundo histórico, la *salud* sólo podía ser entendida en términos de “convalecencia” –de mejora dentro de la enfermedad, pero nunca como superación definitiva de ésta–, es decir, como un *contramovimiento* dentro del nihilismo, como «*voluntad de salud*» (MA 4). Ese contramovimiento (aún nihilista) no es otra cosa que el *nihilismo activo*, que constaba de dos momentos: en primer lugar, el reconocimiento del carácter interpretativo –en cuanto horizonte histórico abierto y sostenido por un sistema de valoraciones– del mundo, lo que da lugar a la transvaloración (y consecuentemente a la gran política) como praxis asociada. En segundo lugar, y un paso más allá, está la experiencia de la nada y de la muerte como experiencia de la libertad, de lo dionisiaco (la experiencia de aquello que trasciende toda forma apolínea, toda interpretación). Ahora bien, este segundo momento, que como se recordará, atribuimos en su momento al superhombre, supone ya en realidad la salida del nihilismo, un paso fuera de su lógica⁵⁵⁹. Si el hombre es, constitutivamente, el “animal enfermo”, sólo habría una salida de tal enfermedad –el nihilismo–: *superar al hombre*. «¿Qué es el mono para el hombre? Algo irrisorio o una vergüenza dolorosa. Y justo eso debe ser el hombre para el superhombre: algo irrisorio o una vergüenza dolorosa» (Z, *Vorrede*, 3). Y la experiencia de la nada, al menos en su primera fase, tal y como es ya adelantada por los filósofos dionisiacos (Zaratustra, el profeta del superhombre), revela esa superación como una necesaria *Selbstüberwindung* del hombre por la que éste habrá de reconocer que el tránsito (*Übergang*) al superhombre exige su perecer, su ocaso (*Untergang*). No puede haber creación sin destrucción, como muestra la ontología de la voluntad de poder; no puede haber libertad sin destrucción de las formas históricas previas. De ahí que habláramos del *sentido trágico* de la libertad para Nietzsche: pues ésta debe ejercerse siempre como autosuperación, y nunca como autoconservación (*Selbsterhaltung*), como la metafísica se había esforzado en defender. El superhombre sería el hombre consciente de esto y que *querría* vivir con tal máxima⁵⁶⁰. En torno a

⁵⁵⁸ Una *poíesis* mediante la cual la cultura nihilista ha de ser capaz de mediar a sí misma con la naturaleza. En cierto pasaje del *Zaratustra* dice Nietzsche de los *enfermos*: «¡Que lleguen a ser convalecientes y superadores [*Überwindende*] y que se creen un cuerpo superior!» (Z, “*Von den Hinterweltlern*”).

⁵⁵⁹ Así pues, Nietzsche no tendría el nihilismo como horizonte último de su pensamiento, al modo en que lo interpreta Heidegger –como un horizonte que no podría rebasar de ninguna manera, por no alcanzar a ver el *otro lado*.

⁵⁶⁰ Recordemos las palabras que le dice el diablo a Iván Karamázov, que parecen prefigurar esta imagen del superhombre: «Los seres humanos se unirán para exprimir de la vida cuanto ésta pueda dar, pero sólo para alcanzar la felicidad y la alegría en este mundo. El hombre se encumbrará con un espíritu divino, con un orgullo titánico y aparecerá el hombre-dios. Venciendo a cada hora y ya sin límites a la naturaleza, el

ello gira la posibilidad de un hombre y de una cultura no nihilistas, la posibilidad de romper, tal vez de un modo definitivo, la conexión en principio indisoluble entre *nihilismo e historia*.

Pero entonces, si de lo que se trata es de determinar con más precisión el borroso concepto nietzscheano del superhombre, habría que preguntarse, a raíz de todo lo anterior: el superhombre, ¿es tal vez la *autoconsciencia* de la voluntad de poder? ¿Algo así como el espíritu hegeliano reapropiado de sí? ¿O ese *niño* que es el superhombre tiene que olvidar y ser siempre un nuevo comienzo, sin historia ni memoria, inconsciente de su propia naturaleza? Hay que comprobar, por supuesto, qué tipo de relación guarda el superhombre con la historia (*Historie*). Además, ¿qué tipo de *subjetividad* constituye el superhombre? ¿Puede ser, en sentido fuerte, un *sujeto político*? ¿Y qué tipo de política sería ésa? Queda pendiente resolver estos problemas planteados inicialmente.

Volvemos así al punto de partida que motivó esta reflexión acerca del superhombre: la búsqueda por parte de Nietzsche de una nueva *determinación positiva de la acción* –de una nueva *virtud*– en la modernidad tardía, en la época del nihilismo consumado. Ello nos condujo a una búsqueda de lo *sagrado*, que, como hemos visto, va estrechamente ligado a la posibilidad de establecer una nueva forma de comunidad (en *FW 337* habla del «sentimiento divino» asociado a la idea de una *futura humanidad*). Para que haya virtud *tiene que haber una comunidad que la haga posible*, y eso es precisamente lo que *hoy en día no existe ya*, para Nietzsche, como vimos al hilo del análisis de la cultura en la Sección primera⁵⁶¹. La cuestión que gravita en torno al superhombre es, en efecto, la posibilidad de crear una comunidad no nihilista (esto es: no autodestructiva, no condenada a priori al fracaso por la propia inercia hacia la decadencia de toda civilización). Si en la obra temprana y media Nietzsche piensa que no puede haber una cultura no nihilista, y parece conformarse con que haya *individuos no nihilistas* –el genio de las primeras obras, el *Vogelfrei* de *La gaya ciencia*, el “gran hombre” que aparece en diversos lugares–, en la obra de madurez asistimos a otro tipo

hombre, gracias a su voluntad y a la ciencia, experimentará a cada hora un placer tan excelso que le sustituirá todas las anteriores esperanzas en los placeres celestes. Cada uno sabrá que es mortal en cuerpo y alma, sin resurrección, y aceptará la muerte orgullosa y tranquilamente, como un dios. Comprenderá por orgullo que no tiene por qué murmurar de que la vida sea sólo un instante y amará a su prójimo sin necesidad de recompensa alguna. El amor satisfará sólo el instante de la vida, pero la simple conciencia de su brevedad hará más poderoso su fuego, en tanta medida cuanto anteriormente se dispersa en las esperanzas del amor de ultratumba y sin fin. [...] En este sentido, para él “todo está permitido”. Es más: aunque nunca llegue el período indicado, comoquiera que no existen ni Dios ni la inmortalidad, nada impide al nuevo hombre hacerse hombre-dios, aunque sea él solo en todo el mundo, y ya, desde luego, en su nuevo rango, saltarse con alegre corazón todos los obstáculos morales del anterior hombre esclavo, si es preciso. ¡Para Dios, la ley no existe! ¡Donde esté Dios, el lugar ya es divino! Donde esté yo, aquél será al instante el primer lugar...». Cf. DOSTOIEVSKI, F.; *Los hermanos Karamázov*, págs. 941-942.

⁵⁶¹ Como señala MacIntyre, la existencia de la virtud requiere de una comunidad, de una determinada racionalidad social que la acoja y le dé sentido, instaurando así un *télos* de la vida humana dentro de un marco institucional previo. Las acciones individuales carecen de sentido –de virtud– fuera de ese marco (cf. MACINTYRE, A.; *Tras la virtud*, cap. 13). Pero el nihilismo implica precisamente la disolución de ese marco, la disgregación de la comunidad, la falta de unidad y de elemento vertebrador. De ahí el papel fundamental que jugaba en los primeros escritos de Nietzsche el *genio*, en relación a la comunidad: «La cultura pertenece al espíritu de un pueblo y, aunque creada por el genio, se atribuye a una comunidad (*Gemeinschaft*) en la que se encarna, cobrando sólo entonces verdaderamente vida la actividad creativa del genio. Sin ella, a pesar de no ser la causa del nacimiento del genio, cuyos orígenes son exclusivamente metafísicos, no es posible ni el éxito de su tarea ni la existencia de las condiciones necesarias para su conservación y reproducción» (cf. ESTEBAN ENGUIA, J. E.; *El joven Nietzsche. Política y tragedia*, pág. 130).

de reflexión. ¿Acaso pueden éstos, por sí solos, ser los «hombres redentores» (*UB III 5*)? ¿No es la cultura, y por tanto el nihilismo, un destino común?⁵⁶² ¿Tiene sentido, de tal manera, hablar de individuos no nihilistas en una cultura nihilista? Finalmente resulta que la salvación de los individuos pasa por la del colectivo, y viceversa⁵⁶³. De lo contrario se repetirá la historia de siempre: «La perversión, el perecer de los hombres superiores es precisamente la regla» (*NW, KSA 6*, pág. 433); «Tipos superiores son de sobra alcanzados, pero no se mantienen» (*Nachlass 1887-1889, KSA 13, 14 [133]*, pág. 316). *El anhelo del superhombre es el anhelo de otra comunidad posible*, de una comunidad no nihilista en la que eso no tenga que ocurrir; la nueva *areté* conlleva, así pues, *producir un nuevo tipo de subjetividad*. Frente a la «domesticación» de la cultura –de la civilización, debería decir–, Nietzsche defiende un nuevo tipo humano (“salvaje”, “malo”) que llevará a cabo «su regreso a la naturaleza –y, en cierto sentido–, su reconstrucción [*Wiederherstellung*], su curación de la “cultura”...» (ibíd., pág. 317).

Las consideraciones anteriormente hechas (en 14.1 y 14.2) pretenden sentar la base de lo que sería la comunidad futura proyectada por Nietzsche: la comunidad cuyos miembros serían *todos ellos superhombres*. Más allá –en un sentido temporal, pero también ontológico– de la gran política, del ejercicio histórico del nihilismo activo (la tarea negativa, destructiva), tiene que llegar un período positivo, *ya no nihilista*: la época del renacimiento, del nuevo hombre que ha de ocupar el lugar dejado por el “último hombre”, pero únicamente gracias al “hombre que desea perecer”, al tipo humano que conduce a la humanidad por ese camino de la *Selbstüberwindung* que es el entreperíodo de los “Señores de la tierra”, la época del ejercicio global de la transvaloración. El superhombre, y esto es un primer punto a aclarar, *no coexistiría con el hombre*, siendo su “señor” (al modo de una casta superior de gobernantes); la tarea fundamental que se propone la gran política es, precisamente, la *supresión del hombre*⁵⁶⁴ –o lo que es lo mismo, la *transformación decisiva de su naturaleza*–. Esta nueva época no tiene por qué llegar a verse realizada, por supuesto: se trata de una empresa histórica sumamente difícil de llevar a cabo, por no decir prácticamente imposible; pero, en cuanto *tarea*, Nietzsche considera que no se puede renunciar a ella (*MA, Vorrede, 2*). Al menos, no en la medida en que la humanidad aún merezca algo la pena.

Esa autosupresión del hombre es la forma de *poíesis*, el “gran experimento”, que debe conducir al superhombre, el cual *no podría nacer espontáneamente, si no se han creado antes las condiciones históricas para su aparición*. «¡Tenemos el derecho a experimentar con nosotros mismos! ¡La humanidad tiene el derecho a hacerlo consigo!»

⁵⁶² En los escritos tardíos Nietzsche se reconoce, por ser «hijo de este tiempo», como un «*décadent*»; nadie puede ser ajeno a la dinámica universal. El nihilismo –en cuanto algo histórico, objetivo– ha de experimentarse inicialmente *a través* de uno mismo y comenzar a superarse *en* uno mismo (*WA, Vorwort*). Experimentar la enfermedad *como tal* es necesario para la liberación, la «*grosse Loslösung*», que *sin ella no se habría dado* (*MA, Vorrede, 3*). Pero esa superación, esa *convalecencia*, debe implicar a los demás o queda en algo estéril, meramente “estético”.

⁵⁶³ Como reza el célebre *dictum* orteguiano, «Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo». Cf. ORTEGA Y GASSET, J.; *Meditaciones del Quijote*, pág. 25.

⁵⁶⁴ El pensamiento dionisiaco tiene en su raíz, más allá incluso de la embriaguez, la *violencia* –aunque el sentido de tal “violencia” en el caso de Nietzsche ha de ser adecuadamente matizado–. Antes que divinidad de la vid y el olivo, Dioniso fue dios del «furor homicida»; antes que la embriaguez del vino está la de la sangre, que aquélla sustituye. (Sobre esto, vid. GIRARD, R.; *La violencia y lo sagrado*, págs. 140 ss.) Dioniso es el dios del éxtasis y la fiesta que *anulan el orden y la jerarquía cotidianos*; ahora bien, como Girard muestra, en toda fiesta (cuyo propósito es unir a la comunidad) está presente la dimensión sacrificial. ¿Cuál es la *víctima* del dionisismo nietzscheano? La respuesta es sencilla: *el propio hombre*. El hombre primero sacrificó a Dios y ahora se sacrifica a sí mismo, como forma última del nihilismo. Siendo la víctima propiciatoria él mismo, deja libre un espacio para lo venidero.

(M 501). Lo que Nietzsche esboza con esta teoría, contenida sobre todo en los fragmentos destinados inicialmente a *La voluntad de poder*, es un esquema, un plan de acción, de cara a la superación efectiva del nihilismo. Un atrevido –y esto tal vez sea un tremendo eufemismo– programa político y pedagógico que pretende llevar a la práctica sus reflexiones en torno al nihilismo⁵⁶⁵, en forma de una «doctrina de la salud, la cual se pretende recomendar a las naturalezas más espirituales de la estirpe que está por venir para su *disciplina voluntatis*» (MA II, *Vorrede*, 2). La idea del superhombre se va gestando en el pensamiento de Nietzsche a lo largo de un proceso en el cual pasa por múltiples formas; sólo con la ontología que aparece a partir del *Zarathustra* –aunque ciertos elementos están ya presentes en el cuarto libro de *La gaya ciencia*–, es decir, con la ontología madura de la voluntad de poder y el eterno retorno, la figura del superhombre adquiere su perfil más acabado. Y aun así dicho perfil sigue siendo bastante vago: Nietzsche nunca ofrece una caracterización muy precisa del mismo, y el hecho de que casi toda la información que tenemos al respecto provenga de los fragmentos póstumos o del *Zarathustra* (en las obras posteriores hay poquísimas menciones, lo cual indica que no lo tenía del todo claro) no ayuda demasiado. Puede pensarse, en realidad, que el propio Nietzsche siguió hasta el final elaborando su pensamiento acerca del superhombre, como lo hizo con el del eterno retorno; por ello lo que aquí digamos no deja de ser una hipótesis de lectura acerca de un concepto tan complejo en sí como, al parecer, sencillo y comprensible para la mayoría de los que hablan sobre él.

Si seguimos la tipología humana que precede al superhombre, hallaremos una serie de momentos fundamentales. En el período de *El nacimiento de la tragedia* y las *Intempestivas* nos encontrábamos con esa trinidad formada por el filósofo, el artista y el santo, figuras que comprenden el mundo con una lucidez mayor que el resto de sus congéneres (UB III 5). La excelencia de cada uno de ellos, sin embargo, sólo se extiende a un ámbito –a una de las «disposiciones por las cuales el alma posee la verdad» de las que habla Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*–, a saber: la *theoría* en el caso del filósofo, la *poíesis* en el del artista y la *práxis* en el del santo; fuera de su ámbito respectivo, cada uno de ellos no es superior a cualquier otro ser humano, o incluso son inferiores al resto. Estas figuras, ya lo vimos, tienen como función ontológica *completar* la naturaleza, *redimirla*; cada cual realiza un determinado e imprescindible trabajo de mediación entre la naturaleza y la cultura, que en este período del pensamiento nietzscheano aparecen todavía como algo similar al en-sí y al para-sí del espíritu hegeliano (véase *EH*, *KSA* 6, pág. 310). El *genio*, personaje ambiguo que poco a poco gana terreno a los anteriores, a veces parece ser, de entre ellos, simplemente el artista; pero en otras ocasiones parece ser un “hombre completo” –una especie de hombre renacentista que reunificara en su persona el desgarrado tejido cultural de la tardomodernidad– que auna los rasgos de todos ellos (*GD*, *KSA* 6, pág. 145). En algún texto Nietzsche llegará a identificar al «genio» con un «espíritu suprahumano [*übermenschlicher*]» (M 548).

⁵⁶⁵ Pues lo que hace Nietzsche, ciertamente, es pensar un plan de acción *ante* y *desde* el nihilismo, no quedándose en un plano meramente teórico –como, por ejemplo, Heidegger o Adorno– que habla de una superación del mismo, pero que nunca dice cómo realizarla ni en qué debería consistir. Las propuestas nietzscheanas son en la mayor parte de los casos inasumibles, pero desde luego es fácil equivocarse cuando se abordan cuestiones tan complejas, sin resignarse a una “espera histórica”, a un “dejar estar”. La parte *propositiva* (no sólo descriptiva o crítica) de la filosofía es inexcusable, y es precisamente lo que más se ha echado en falta en la filosofía del siglo XX.

Aunque el genio es una imagen primitiva de lo que será el superhombre, su aparición en la obra de Nietzsche va siendo cada vez menor –en consonancia con la reelaboración de la metafísica del artista en ontología de la voluntad de poder–, si bien nunca desaparecerá del todo. En el período intermedio de su producción Nietzsche desplaza su atención hacia los “espíritus libres” (*Nachlass* 1875-1879, *KSA* 8, 17 [44]). Tales espíritus libres son figuras transgresoras que viven al margen de las creencias y valores establecidos, de forma “inmoral” (*M* 9). No sólo cuestionan de un modo intempestivo todo lo dado, sino que intentan conseguir (con su ejemplo) que todos lo hagan, dando así un primer paso hacia lo que será la *transvaloración* (*Nachlass* 1882-1884, *KSA* 10, 1 [4]). Su perfil recuerda en ocasiones –tal vez por la peculiar forma de escribir de Nietzsche y por el entusiasmo que derrocha en su descripción– al de bardos que cantaran al pueblo las verdades más profundas e incómodas acerca de la existencia; y, en efecto, se trata siempre de figuras errantes, nómadas, sin patria, como lo fue el propio Nietzsche. El *Freigeist* constituye un claro esbozo de la posterior figura de Zaratustra.

Éste aparece como un profeta, el profeta del superhombre, pero en cuanto tal parece reunir, por lo menos en cierta medida, los rasgos del filósofo, del artista (poeta) y del santo⁵⁶⁶, al igual que el genio. Zaratustra, el álgter ego de Nietzsche (aunque en alguna ocasión, como *GM* II 25, se distancie de él), representa al tipo humano que ha comprendido la naturaleza del mundo y, por tanto, el destino del hombre en él. Naturalmente, tal personaje sólo puede aparecer con el pensamiento de madurez, acompañando al descubrimiento del “más profundo de los pensamientos” del autor, la idea del eterno retorno. Zaratustra, personaje de una tremendamente compleja psicología –no en vano Nietzsche lo alimenta de sí mismo, aunque probablemente *no sólo de sí mismo*–, no es, a pesar de su sabiduría (dionisiaca, por supuesto), el personaje destinado a superar al hombre: «¿Quién soy yo? Yo espero a uno más digno; no valgo ni siquiera para quebrarme contra él» (*Z*, “*Die stillste Stunde*”); Zaratustra es aún un hombre, y eso quiere decir que es decadente y enfermo –como el propio Nietzsche reconoce serlo–. Más bien, como ya indicamos, corresponde al “hombre que desea

⁵⁶⁶ No se ha escrito demasiado, curiosamente, acerca del porqué de la elección de la figura del sacerdote iranio Zoroastro-Zaratustra (siglos VII-VI a.C.), por parte de Nietzsche, como profeta del superhombre. El propio Nietzsche no da demasiadas claves al respecto, y es de suponer que el ámbito académico no pretende insistir demasiado en la vinculación del pensamiento nietzscheano con la religión-filosofía oriental. Es casi seguro que la elección del tal figura como profeta de *su* mensaje, aparte de subrayar que no pertenece al mundo occidental –todo él empapado de cristianismo–, y ser una figura anterior a la aparición de la filosofía en occidente –como si quisiera decir que su doctrina consiste en un *redescubrimiento*–, pretenda señalar que tal mensaje aún no está claro, o cuanto menos maduro para su exposición. En cualquier caso, es seguro que Nietzsche vincula a Dioniso y Zaratustra (aunque, curiosamente, en la obra homónima no aparezca mencionado Dioniso), de forma que se podría decir que *Zaratustra es el revelador de Dioniso*, y sólo en esa medida puede ser el profeta o heraldo del superhombre. El Zaratustra histórico, una de las figuras centrales de la religión mazdeísta, no era propiamente un *adorador* del dios (Ahura Mazda), sino que seguía el camino de la *imitatio dei*; su doctrina insiste ante todo en la absoluta libertad del hombre y en la necesidad de elegir entre el bien y el mal como los dos caminos que presenta el dios, y a los que él mismo y sus hijos están sometidos (cf. ELIADE, M.; *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, vol. I, pág. 398). Así, Zaratustra pretende alcanzar la transformación del mundo y de la existencia humana, una renovación total; se opone a las doctrinas, populares en aquella época y lugar, que hablan de una renovación cíclica –¡curioso, tratándose para Nietzsche del profeta del eterno retorno, a no ser que éste no sea renovación cíclica alguna!–. Así pues, los dos términos que caracterizarían el mensaje zoroástrico serían *libertad* y *novedad* (la de la transformación del mundo que está por llegar, y que ofrecerá un nuevo perfil de todas las cosas). Puede que esto arroje alguna luz sobre la elección de Zaratustra –cuyo recuerdo es mantenido en la Grecia helenística, y más tarde en el Renacimiento, como un gran *magus*– como álgter ego de Nietzsche.

perecer”, a la clase, dentro de los “últimos hombres”, consciente de la necesidad de autosuperación de la humanidad en favor del superhombre.

Zaratustra se hace acompañar de una serie de personajes, los “hombres superiores”, precursores del superhombre, cuyo papel también hay que aclarar⁵⁶⁷. Éstos no son ya los “grandes hombres” de los que Nietzsche habla a lo largo de toda su obra, las grandes figuras históricas de la política, la ciencia, el arte, etc., que han hecho mucho por la grandeza del ser humano y de la cultura (la tan heterogénea serie de personajes admirados por Nietzsche, en la que podemos encontrar a Homero, a Julio César, a Goethe, Napoleón, etc.: todos aquellos que han demostrado, en uno u otro ámbito, *hasta dónde* puede llegar el hombre)⁵⁶⁸. Pese a ello, los grandes hombres no dejan de ser hombres, con todas las limitaciones que ello implica: «Busqué grandes hombres, y encontré siempre sólo los *monos* de su ideal» (*GD, KSA* 6, pág. 65). En efecto, no dejan de ser, aunque a lo grande, «representantes [*Aufführer*]» del pueblo (*Z, “Von den Fliegen des Marktes”*). Los “hombres superiores”, en cambio, son los que dan los pasos decisivos hacia el fin del hombre y la completa renovación de la cultura. Ahora bien, no están destinados a ser ellos mismos los superadores del hombre, aunque tal vez lo piensan; tan sólo Zaratustra está allí para ser testigo de su fracaso y seguir buscando al superhombre⁵⁶⁹. Y es que los hombres superiores son aún culpables del mayor “pecado”: la *compasión* por el hombre (*Z, “Der Notschrei”*). No desean, en realidad, destruir al hombre y su mundo, sino modificarlo, reformarlo, sin cambiar por tanto las propias reglas del juego. Sustituyen, una vez más –como lo hace toda visión apolínea

⁵⁶⁷ No vamos a entrar en la enumeración de los diferentes tipos de hombres superiores que aparecen en el *Zaratustra*, desde “*Gespräch mit den Königen*” hasta “*Der Schatten*”; una descripción del sentido de cada uno y de las ideas (y personas) que representan va mucho más allá del propósito de esta breve caracterización. Acerca de esto, vid. DELEUZE, G.; *Nietzsche*, págs. 57-60, y CARRASCO PIRARD, E.; *Para leer* Así habló Zaratustra de F. Nietzsche, págs. 138 ss.

⁵⁶⁸ Veamos qué decía al respecto Burckhardt, de un modo claramente similar al nietzscheano. Burckhardt se hace cargo, y ello como historiador, del concepto de “grandeza”, que considera tan imprescindible para entender la historia como relativo y difícil de precisar, cargado de “misterio”. Al intentar explicarlo aporta una serie de características, tales como: un desarrollo total de las capacidades y una disposición unitaria de éstas, gran facilidad para lo espiritual, poder captar todas las relaciones de un golpe de vista, una voluntad inquebrantable, sentido de la oportunidad histórica, *fortaleza de alma* (capacidad de resistir) y, en ocasiones, *grandeza de alma* (la capacidad de renunciar a lo beneficioso en pos de lo moral). «Hay dos cosas fundamentales que los grandes hombres ven siempre con absoluta claridad; en primer lugar descubren en todo momento la situación real de las cosas y de los posibles recursos de poder, y en segundo lugar no se dejan cegar por las simples apariencias ni aturdir por el estrépito del momento» (cf. BURCKHARDT, J.; *Reflexiones sobre la historia universal*, pág. 291). Asimismo, los grandes hombres están exentos de acatar la ley moral –la “pequeña moral” de los demás, se entiende–; el criterio último para juzgar su acción es el éxito (ibíd., págs. 301-304). En cuanto a su papel histórico esencial, afirma Burckhardt que los grandes hombres «son necesarios en nuestra vida para que el proceso de la historia universal se libere periódicamente, y a saltos, de las formas de vida ya caducas y de las meras charlatanerías» (ibíd., pág. 308).

⁵⁶⁹ Sobre esto tiene Berkowitz una opinión muy particular: «Según mi interpretación, la redención de Zaratustra no solamente es falsa y fraudulenta, sino que al final es experimentada como tal por Zaratustra. [...] Al final, abandona a los hombres superiores sin haberles enseñado a reconsiderar sus ideas de superar o revalorar los motivos de su desprecio por la vida política convencional. Es una medida tanto de su herida como de las graves limitaciones de Zaratustra como maestro el hecho de que deje a los hombres superiores en una condición más degradada que antes de conocerlos. Al mismo tiempo, es un signo del logro de Nietzsche el haber expuesto los fallos pedagógicos de Zaratustra, así como la incoherencia e inviabilidad de su ética de la autodeificación» (cf. BERKOWITZ, P.; *Nietzsche. La ética de un inmoralista*, págs. 318-319). Berkowitz cifra el proyecto de Nietzsche, sobre todo en la obra “principal”, el *Zaratustra*, en que el hombre, a partir del principio de la muerte de Dios, devenga él mismo divinidad. Sólo así su voluntad sería absolutamente libre, al legislar sobre la realidad misma. Ese proyecto se evidencia finalmente como imposible al propio Nietzsche, y ése sería el sentido de la cuarta parte de la obra, así como su mayor valor, y la muestra de la honestidad intelectual de Nietzsche. En nuestra opinión, Berkowitz anda completamente desencaminado.

del mundo—, un horizonte metafísico por otro, se niegan a comprender (¿por pereza? ¿Miedo?) el carácter último de la realidad —resumido en la proposición “Dios ha muerto”— y sus implicaciones prácticas⁵⁷⁰. Al querer salvar al hombre, y con él sus limitaciones, *impiden la llegada del superhombre*. La compasión por el pasado y sus producciones constituye, en la tesis histórica descrita, el “mayor peligro” (FW 271).

Inmediatamente después del *Zaratustra*, en *Más allá del bien y del mal* y las obras siguientes, Nietzsche comienza a hablar con gran insistencia —aunque son ideas que vienen de antes, como ya hemos visto— de la gran política, de los “buenos europeos” y del papel fundamental de los *filósofos* en la pretendida renovación cultural y política. Desde luego, los filósofos a los que ahora se refiere Nietzsche son una trasposición secular de Zaratustra (al que nunca identifica como tal); si el profeta del superhombre es una figura *mítica*, situada en un espacio y un tiempo irreales, irreconocibles, los filósofos que ahora ocupan discretamente su lugar se localizan claramente en un presente en el que deben jugar su papel de figuras *intempestivas*. Los “nuevos filósofos” —precedidos por los artistas, tal vez, pero yendo más allá que ellos— son los que deben dar los primeros pasos hacia lo nuevo, hacia la superación del nihilismo, llevando a cabo la apertura de un nuevo marco de valoración, de una nueva forma de entender el mundo y, consecuentemente, la acción. Son, en este sentido, las figuras más destacadas de entre los “buenos europeos” —expresión que se va haciendo dominante en su vocabulario a partir de esta época, y que a veces alterna con otras como “los hiperbóreos”—, de quienes saldrá el «hombre del futuro» (*Nachlass* 1875-1879, *KSA* 8, 5 [15]). En todo caso, estamos ante un tipo humano claramente consciente del nihilismo y sus consecuencias, y en esa medida, volcado en un futuro diferente al que parece ofrecer el presente⁵⁷¹. No otra cosa es la transvaloración: la posibilidad misma de un *futuro*, la condición de que pueda haber *Geschichte* en la época del nihilismo reactivo.

Sin embargo, estos “nuevos filósofos”, o los “buenos europeos” en general (entre los que se deduce que cabría encontrar diversas figuras de una intelectualidad consciente de las exigencias más apremiantes del presente: ciertos artistas, políticos, etc.), no anuncian todavía al superhombre, como alguien que pudiera llegar de un modo inmediato y solucionar de un plumazo la situación histórica: «El estado de la humanidad es todavía muy temprano, y algunas de las preguntas más importantes para ella aún no han sido planteadas» (*Nachlass* 1880-1883, *KSA* 9, 8 [63]); el superhombre no es tanto *quien debe solucionar* el problema del nihilismo, como *el resultado mismo de su*

⁵⁷⁰ Al final los hombres superiores demuestran no ser tales; no son capaces de soportar su tarea. Ello queda claramente expuesto casi al final de la obra, en “*Die Erweckung*”, donde los vemos llevando a la práctica la *falsa afirmación* (la última forma del nihilismo reactivo), representada por el “I-A” del burro al que adoran en lugar del Dios caído, por más que deba ser un dios al servicio del hombre, un dios que «lleva nuestra carga, tomó una figura de siervo».

⁵⁷¹ ¿Qué características han de tener los “buenos europeos”, los “hijos del futuro”, que preludian una nueva época? Duque nos da una serie de indicaciones: no son 1) ni *conservadores* ni *reaccionarios*; pero tampoco 2) *progresistas* en ningún sentido (ni liberales ni socialistas ni anarquistas); tampoco son 3) *humanistas*. Nietzsche, empero, reconoce en los movimientos democráticos un carácter imparabile y unificador de Europa —aunque por medios que él en principio no comparte—, por lo que serán el caldo de cultivo para la “raza de señores” (cf. DUQUE, F.; *Los buenos europeos. Hacia una filosofía de la Europa contemporánea*, págs. 101-102). Para Duque, Nietzsche realiza «uno de los manifiestos más conmovedores y altivos a favor de la *heterogeneidad* y la *mezcla* cultural y racial, a favor del *condensador* y *transformador* de lo mejor de Europa, del “buen europeo” [...]» (ibíd., pág. 103). Una vez más, lo que no compartimos de esta lectura de Duque es que el sentido de esa democratización de Europa sea propiciar la llegada de los Señores de la tierra, antesala del superhombre —aunque es cierto que ayuda a preparar el terreno—, *para desaparecer con éste*; sino que habría de ser el resultado de este proceso, por lo que se trataría de *otra democracia*.

superación, esto es, su *solución*. Lo que hacen aquéllos, más bien, es invocar –y cabe pensar que acompañar– al último tipo humano que debe llegar antes del superhombre: los llamados “Señores de la tierra”, que son quienes, teniendo en sus manos el poder, deberán preparar su llegada. Éste es el momento, de hecho, de la *gran política*, que sería la gestión consciente de la situación histórica del hombre por parte de estos Señores; momento crítico que, por su propia naturaleza, no puede ser llamado en modo alguno una *superación del nihilismo*, sino su *momento final*, en el que consistiría propiamente el ejercicio *político* del nihilismo activo. Sólo el trabajo realizado en este período permitiría el nacimiento del superhombre, del hombre ya no nihilista. El superhombre no es, por lo tanto –digámoslo una vez más–, el *sujeto* de la gran política, sino su *objeto*, su fruto.

Por lo demás, nos remitimos a lo dicho en el § 13, donde hablamos de la gran política y del ideal de *crianza* asociado a ella. Ya vimos en qué consiste: los Señores de la tierra serían los gestores políticos de las ruinas dejadas por las grandes guerras *materiales* libradas en Europa (las guerras predichas por Nietzsche, inevitables por causas económicas, demográficas, religiosas, etc., y en las que la “pequeña política” se consumiría a sí misma, *educando así al hombre para la libertad*, como dice en *GD*, *KSA* 6, pág. 139), la clase más preparada, entre toda la humanidad, para lo que iba a ocurrir. Son éstos –en cierto modo, los gobernantes-filósofos platónicos– los que *se hacen con el poder* tras el desmoronamiento (para lo cual, evidentemente, tendrían que haber estado bien situados con anterioridad: Nietzsche hace una llamada de advertencia a aquellos que puedan estarlo y que opten por su causa) e instauran un *nuevo principio* de todo⁵⁷². Entonces comenzaría el período de las guerras *espirituales*, no menos terribles que las anteriores⁵⁷³, tal vez, y que pasarían por la crianza del superhombre, que es a la vez autosupresión del ser humano (*Z*, “*Vom Krieg und Kriegsvolke*”). La *Selbstüberwindung* es el proceso por el cual el hombre (que habría llegado ya a ser masivamente “el hombre que desea perecer”, consciente de la imposibilidad de seguir como hasta ese momento) opta por desaparecer y dejar paso al superhombre. «Tomar sobre sí todo lo terrible, cosa a cosa, a modo de ensayo, paso a paso –ésta debe ser la tarea de la cultura» (*Nachlass* 1887-1889, *KSA* 13, 16 [4]). Con la gran política Nietzsche pretende llevar a un nivel *global* lo que en los primeros años quería hacer en una escala reducida, *individual*, dirigiéndose sólo a ciertas élites. En un sentido más –y a la vez menos– ilustrado, en efecto, Nietzsche traza el plan de una *Bildung* (en el sentido más literal de “dar forma”) destinada no sólo a los más excelentes, sino a la humanidad en su conjunto: pasa así de lo ontogenético a lo filogenético; pretende educar a la humanidad para preparar un mundo para el (super)hombre venidero. Es así como la *Bildung* se convierte en la *Züchtung* que ya describimos en el § 13.

Pero insistamos en que este período de la gran política y de la “crianza” no constituye aún superación alguna del nihilismo, sino que *sigue siendo nihilista*, por más que hablemos de nihilismo *activo*. Si volvemos por un momento a las imágenes que ofrece el pasaje “De las tres transformaciones” del *Zarathustra*, nos encontraremos con que estaríamos en la época del león, de la transvaloración –la época en que, al fin, los “nuevos filósofos” pueden influir decisivamente en la política–. Un momento en el que mantener abierta la posibilidad de otro hombre y otra comunidad pasa por una extrema

⁵⁷² “Poder” y “principio”, recordémoslo, ambos sentidos del término griego *arché* que resuenan en el concepto mismo de la *voluntad de poder*.

⁵⁷³ Aunque de una naturaleza completamente diferente a la suya: «und “große Politik” prophezeite ein Zeitalter nie dagewesener ideologischer “Kriege”, in denen nicht mehr um Völker und Staaten, sondern um das Bild des Menschen selbst gekämpft werden würde». Cf. OTTMANN, H.; *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, pág. 243.

jerarquización de la humanidad resultante de las grandes guerras, dividida en los Señores, por un lado, y en la gran masa social, por el otro. «Sólo el gran dolor es el último liberador del espíritu» (*FW, Vorrede*, 3). Una sociedad en la que tiene que realizarse a gran escala el plan de la *moral de señores* (opuesta a la moral de esclavos que terminó conduciendo al nihilismo) que únicamente podría restituir al ser humano, a lo largo de un prolongado y costoso proceso histórico, sus mayores capacidades, sus más altas posibilidades. Una sociedad, por tanto, en la que debe haber aún *amos y esclavos*⁵⁷⁴. Que éste sea el fin que Nietzsche pretende alcanzar, el horizonte histórico que pretende imponer como definitivo –quedándose, así, en el ejercicio *ad infinitum* del nihilismo activo–, es precisamente lo que nuestra hipótesis acerca del superhombre pretende cuestionar.

b) Determinación del concepto de “superhombre”

Si así fuera, cabría pensar que los Señores de la tierra son ya el superhombre, lo cual no es siquiera coherente con lo que Nietzsche anuncia acerca de éste. Lo que hasta ahora hemos descrito es la figura que será sujeto del nihilismo activo; pero cuando Nietzsche habla del superhombre ya está hablando, evidentemente, de otro tipo humano. En cierto modo, un enigma, como lo es el eterno retorno. Habitualmente se presuponen demasiadas cosas acerca de la naturaleza del superhombre; nuestra intención ahora es arrojar algo de luz acerca de los problemas que ésta plantea. De hecho, todo lo dicho en este trabajo (no sólo en esta Sección) debería converger en torno a la figura del superhombre. Hacia él apunta toda la reflexión nietzscheana sobre el destino de la cultura y de la historia, que nos llevó a la temática ontológica, y de ella al sentido de lo político mismo. El concepto del superhombre, probablemente, es –más aún que el eterno retorno– la clave de bóveda que sostiene el edificio del pensamiento nietzscheano.

En realidad, todavía seguimos dando vueltas a los problemas planteados al comienzo del § 14.2. Todo lo que hemos hecho es dar rodeos al asunto; rodeos imprescindibles, eso sí, para abordarlo en condiciones. Nos quedaba pendiente aclarar el carácter de esa nueva “subjetividad” no nihilista del superhombre, así como la referencia de ésta a un marco de *igualdad* entre los hombres que parece compadecerse poco con lo dicho hace un momento acerca de los Señores de la tierra y el ejercicio de la gran política.

El superhombre no puede permanecer en el momento del nihilismo activo. El niño juega y afirma; no es el león, que solamente niega y destruye. Pero, ¿qué significa ir más allá del nihilismo? Una vez más, ¿es posible un hombre no nihilista? Esta

⁵⁷⁴ Según Röttges, Nietzsche está retomando el kantiano primado práctico de la razón cuando, frente a las aporías teóricas ante las que nos sitúa nuestro tiempo, plantea la realización de la autonomía humana como *praxis absoluta*, de la que se sigue una nueva *producción de sentido*. Sólo así el nihilismo podrá ser superado (cf. RÖTTGES, H.; *Nietzsche und die Dialektik der Aufklärung*, pág. 263). Esta *praxis absoluta* se muestra como la única forma de *teodicea* posible, y se identifica con la voluntad de poder, la fuerza configuradora histórica que crea e impone instituciones a la cultura. Sin embargo, semejante *teodicea* no deja de tener un carácter *inhumano*, que el momento reflexivo hace tambalear (ibíd., pág. 265). De ahí la contradicción entre poder y razón, de la que el propio Nietzsche se daría cuenta, pero no sabría salir. La propuesta nietzscheana consiste en solucionar el problema del nihilismo mediante la simple segregación de la humanidad en una clase de conocedores-dominantes y otra de ignorantes-dominados, esto es, en un espíritu *para-sí* y otro *en-sí*, pero de forma completamente antidialéctica, sin mediar (ibíd., pág. 267). Ni esta solución “idealista” al problema del nihilismo –dice Röttges–, consistente en la autoafirmación unilateral del sentido, ni la alternativa “ontológica” de Heidegger, que pretende volver al sentido originario, a la experiencia del ser, son viables.

pregunta nos conduce al *discurso práctico* nietzscheano; pero ello supone ir más allá de esa *moral de crisis*, de *guerra*, que sería la “moral de señores” enfrentada a la “moral de esclavos” –enfrentamiento que recorre toda la historia (M 20)–, para llegar a lo que podríamos llamar la *moral positiva*, afirmativa, nietzscheana⁵⁷⁵: una moral que surgiera, precisamente, de la superación definitiva de esa oposición entre señores y esclavos. De ahí que hayamos señalado anteriormente la dirección “democrática” del pensamiento nietzscheano, aunque el filósofo alemán se oponga frontalmente al *democratismo* contemporáneo en cuanto señal de la decadencia y del cansancio de occidente (Z, “*Von den Taranteln*”). A lo que se opone, en realidad, es a la equiparación de desiguales y, más aún, a la imposición de la mediocridad como modelo⁵⁷⁶. Por eso, para que llegue el superhombre –que, desde luego, no va a nacer por sí mismo, espontáneamente–, *hay que crear antes la igualdad entre los seres humanos*. La “crianza”, la superación del hombre habido, consiste en la creación de hombres iguales, pero a un nivel superior, para que pueda haber una nueva moral y una nueva política. Es la *nivelación por arriba*, y no por abajo, del tipo humano. En esto radica lo esencial de ese ejercicio del nihilismo activo –que debe constituir el final de la historia habida, para dejar paso a lo nuevo, a un *nuevo comienzo de la historia*–, y su diferencia con la anterior *Bildung* que emprendía, precisamente, la estrategia contraria: la creación de la excelencia individual, la diferenciación de un tipo humano superior al resto, que se salvara a sí mismo de la decadencia social. Nietzsche se da cuenta de la inviabilidad de este plan, al comprender al fin el nihilismo (y su superación) como un *destino común*. La autosuperación del hombre debe ser entendida, así pues, como *la eliminación de las diferencias entre los hombres*. No las diferencias mentales, culturales, etc., por supuesto, sino las diferencias que hallamos en la jerarquía de la fuerza⁵⁷⁷.

Todo ello implica, no obstante, un período de *crueledad* del hombre consigo mismo, la crueldad necesaria para la superación de sus debilidades y el establecimiento de la nueva virtud. Esa crueldad es a la que hacen referencia las “guerras espirituales” de las que habla Nietzsche; el penoso y largo proceso de *convalecencia* –políticamente dirigida– que debe llevar a la salud⁵⁷⁸. Ya vimos (cf. § 11) que el sentido primordial de

⁵⁷⁵ Como acertadamente señala G. Portales, la gran política debería dejar paso a una “política de la virtud” –en el sentido renacentista de la *virtù*–, y la obra tardía de Nietzsche constituye en relación a ello un auténtico *Tractatus theologico-politicus* (cf. PORTALES, G.; *Filosofía y catástrofe. Nietzsche y la devastación política*, pág. 180). Como ya hiciera Spinoza (cf. *Ética*, IV, Def. VIII, donde se identifican *virtus* y *potentia*), Nietzsche identifica la virtud y el poder, insistentemente separados en el pensamiento moral occidental –platónico y cristiano–. Nuestras propias virtudes actuales estarían viciadas por toda esa tradición. Por ello, «Contrariamente, pues, a lo que una conclusión apresurada sobre el significado del antidemocratismo y del anti-igualitarismo constitutivos del pensamiento político nietzscheano pudiese arrojar, su contra-ideal no está representado por el esplendor del individuo, ni siquiera por aquel del *gran individuo* del Renacimiento, sino que la posibilidad de abandonar un *estado actual de cosas* determinado por la mediocridad (*Mittelmässigkeit*) y el tedio (*Langeweile*) –rostros visibles del nihilismo– pasa por un modo de superación de sí que compete al *Mensch* en relación a su destino (*Schicksal*) propio, es decir, se trata en ella más bien de abandonar al hombre y su condición» (cf. PORTALES, G.; op. cit., pág. 184).

⁵⁷⁶ Como señala Blake en uno de sus Caprichos memorables: «Una sola ley para el león y para el buey es la opresión». Cf. BLAKE, W.; *El matrimonio del cielo y el infierno*, pág. 137.

⁵⁷⁷ Ya desarrollamos suficientemente el sentido de los conceptos nietzscheanos de “fuerte” y “débil” en la Sección segunda, esp. § 7. En los últimos póstumos, por otro lado, encontramos una consideración fuertemente *estética* del asunto: vid. *Nachlass 1887-1889, KSA 13*, 16 [40].

⁵⁷⁸ Las *virtudes* que deben guiar siempre, a modo de máximas de toda acción posible, ese proceso de perfeccionamiento, son para Nietzsche los considerados históricamente “grandes males”: voluptuosidad (*Wollust*), afán de dominio (*Herrschaft*), y egoísmo (*Selbstsucht*) (Z, “*Von den drei Bösen*”, 2). ¿Son éstas las virtudes del superhombre o las que conducen a él? Parece más probable esto último. Los que sean considerados “cruces” o “malvados” por ese ejercicio serán recordados algún día como los favorecedores de la humanidad, como los que hicieron posible el cambio, «porque todo lo bueno ha sido

lo político en Nietzsche no es articular un “material humano” preexistente, sino más bien producir al hombre mismo, esto es, *constituir la propia subjetividad*, que es algo «sintético» (JGB 19); el ser humano no sería únicamente un producto histórico, sino el resultado de unas *relaciones de poder* concretas. Por eso la genealogía es el verdadero análisis político. Tanto el supuesto *factum* de la animalidad (la naturaleza en el sentido del *bíos*) como la lingüisticidad del hombre –«La actividad espiritual de milenios subyace en el lenguaje» (Nachlass 1869-1874, KSA 7, 19 [117])– no serían sino los canales que emplea el poder para su ejercicio. No hay “hombre” fuera de esas relaciones concretas; de ahí que dijéramos que la antropología, para Nietzsche, se basa en la política, y nunca a la inversa. Esto es así, al menos, en un respecto *empírico*. Porque, cuando nos situamos en el plano ontológico, estamos ya a la altura de una reflexión *metapolítica*, desde la que se busca el sentido mismo de lo político y la posibilidad de refundarlo sobre otra base. En este momento ya estaríamos invirtiendo la relación entre política y antropología; pero es que esta “antropología” ya no significa lo mismo que antes. El nivel del análisis empírico de lo que el hombre *es* se desfonda en el del análisis ontológico de lo que el hombre *podría ser*. Éste es el nivel del *Selbst*, de la estructura ontológica del hombre; una naturaleza que ya no es el *bíos* (la supuesta “sustancia” humana verdadera que espera tras los múltiples depósitos culturales dejados sobre ella por la historia), sino la apertura ontológica del ser humano a la pura posibilidad oculta tras el signo de Dioniso, en cuanto fuente de lo histórico y de la libertad que aparece negada al hombre en el marco del ejercicio convencional de la política.

Al hablar de lo dionisiaco (§ 14.1) vimos que constituye el espacio de lo *sagrado* que Nietzsche –que se autodenomina «discípulo del filósofo Dioniso» (EH, KSA 6, pág. 258)– pretende recuperar *en cuanto tal* para el mundo contemporáneo: el marco en cuyo interior cobra sentido plantear una nueva comunidad y, con ella, una nueva forma de virtud, una determinación positiva del pensamiento y de la acción. La sabiduría dionisiaca (§ 14.2) es una suerte de “memoria mítica” que nos retrotrae a esa dimensión, pero no como un pasado ideal perdido ya por el hombre; sino como algo *constitutivamente perdido*, ajeno al tiempo cronológico, y que, sin embargo, no puede dejar de ser un referente fundamental de su existencia (la memoria, «más vieja que la conciencia», «no tiene nada que ver con los nervios ni con el cerebro. Es una propiedad originaria [*Ureigenschaft*]. Porque el hombre lleva consigo la memoria de todas las generaciones anteriores», dice en Nachlass 1869-1874, KSA 7, 19 [161-162]). El *múthos* se revelaba así como el *lógos* que *construye* –y no simplemente *recupera*– un “pasado” que es en realidad indicación para el pensamiento y la acción que anticipan el futuro (con lo cual volvemos al “horizonte” de lo ahistórico, del que hablaba Nietzsche en la segunda *Intempestiva*, y al “instante” analizado al hilo del problema del eterno retorno). Ese “pasado” ucrónico no es más que un modo de revelar lo dionisiaco a través de un lenguaje apolíneo, esto es, comprensible –y sobre todo *tolerable*– en términos culturales⁵⁷⁹. Ya examinamos el papel de Dioniso como “fundamento” de una nueva comunidad: en la experiencia dionisiaca el hombre pierde su individualidad y se funde con la naturaleza y con los demás seres humanos; se trata por tanto de una experiencia

alguna vez nuevo, y consiguientemente inusual, contra las costumbres, *immoral*) (VM 90). Estas virtudes se oponen a los *grandes peligros del hombre*, que conducen a la *nada*: los «instintos de compasión, de abnegación, de autosacrificio» (GM, Vorrede, 5). Los anteriores “grandes males” pueden contrastarse, aunque sólo sea como simple curiosidad, con el tratamiento que hace Kant en “De la inclinación a poder tener influencia en general sobre los demás hombres”, donde habla del afán de *honor*, de *dominación* y de *poseer*. Cf. KANT, I.; *Antropología en sentido pragmático*, págs. 211-215.

⁵⁷⁹ Dioniso sólo puede expresarse a través de lo apolíneo. El lenguaje mismo sería uno de sus modos de expresión: «El simbolismo del lenguaje [es] el residuo de la objetivación apolínea de lo dionisiaco» (Nachlass 1869-1874, KSA 7, 9 [13]).

de la *unidad de la humanidad* frente a toda aparente diferencia –Dioniso es el principio opuesto, en efecto, a Apolo, el protector del Estado, dios de la identidad y, por tanto, de las diferencias–⁵⁸⁰.

Ahora bien, hay un giro decisivo en la ontología nietzscheana, entre *El nacimiento de la tragedia* y el *Zarathustra*, que explica las complicaciones añadidas que envuelven el discurso en torno al superhombre. Pues la “alianza” que supone Dioniso en el período de juventud (el *Ur-Eine* del que habla por entonces) deja paso a una elaboración del concepto de voluntad de poder que, como hemos visto, defiende la existencia de múltiples e irreductibles centros de poder que tratan de dominarse mutuamente⁵⁸¹. Vimos, incluso, que el concepto de “mundo” podía entenderse como el *entramado de las diferentes relaciones de poder establecidas*; el *sentido* mismo resulta de ellas, y con ellas cambia –razón por la cual Nietzsche puede hablar del mundo en términos de “ilusión” y “engaño”–. El horizonte del dominio recíproco no sería por tanto superable en el marco del pensamiento nietzscheano... ¿O sí? Tal vez con esto estemos llevando al límite nuestra interpretación del discurso nietzscheano⁵⁸², pero podría pensarse que la transformación de la naturaleza humana que ha de llevar a cabo la gran política –todavía nihilista, todavía sujeta a lo anterior– tuviera como fin primordial acabar con esta situación: la aparición del superhombre, del hombre no nihilista, tendría como condición de posibilidad la transformación del *sentido mismo de lo político* (a través, eso sí, de un enorme *esfuerzo político* final). La gran política –el ejercicio mismo de la *Selbstüberwindung* del hombre– podría entenderse entonces como el inmenso trabajo conducente a la *autosupresión de lo político* (al menos en los términos expuestos hasta ahora). Lo dionisiaco que este trabajo histórico debe liberar es, efectivamente, una experiencia tanto de la *libertad* como de la *igualdad*.

⁵⁸⁰ Esto en el plano político, comunitario, del que ahora nos estamos ocupando, en el cual lo dionisiaco supone la suspensión del *principio de individuación*; en el plano ontológico veíamos que el principal “efecto” de Dioniso era la suspensión del *principio de causalidad*, lo cual conducía a la experiencia pura de la *libertad* a través del pensamiento del eterno retorno.

⁵⁸¹ En breve esquema: el Nietzsche de *GT* habla de una “voluntad”, “lo uno originario” (*das Ur-Eine*), que se desdoblaría en lo dionisiaco (deseo, embriaguez) y lo apolíneo (medida, redención); en el Nietzsche posterior, Dioniso y Apolo son dos caras de *lo igual* (*das Gleiche*), pero a la vez son *diferentes*: lo dionisiaco pasa a tener abiertamente el carácter de la liberación y la redención –que antes parecían más propios de Apolo–, y lo apolíneo parece acaparar los rasgos de la voluntad de poder –rasgos que antes parecían más dionisiacos–: los *Macht-quanta*, las *Herrschaftsgebilde*, etc., son nociones claramente apolíneas. Pero, en ambos casos, *Dioniso es lo fundamental* –pues en realidad es el *Ur-Eine* y es *das Gleiche*–; Apolo es una forma (una *máscara*) de Dioniso, del ser. Nietzsche apunta sutilmente, incluso, que *ambos* son modos de *embriaguez* (*GD*, *KSA* 6, pág. 117).

⁵⁸² Para acercarlo, no sin cierta ironía, a sus orígenes schopenhauarianos. Schopenhauer, como es sabido, sostiene que el ámbito ético –en el caso de Nietzsche habría que acentuar la dimensión política, en la que Schopenhauer prefiere no entrar–, al que abre paso su metafísica (y en última instancia su estética, como también en el caso de Nietzsche), consiste en procurar la *autocancelación de la Voluntad*, un intento por dejar de desear y, por tanto, de sufrir. En Nietzsche se podría encontrar también cierto intento de superar el horizonte incondicional del dominio mutuo de los diferentes *Macht-quanta*. Como señala Quesada, Dioniso supone la destrucción –que produce a la vez alegría y temor– de lo individual, el regreso a la unidad primordial (cf. QUESADA, J.; *Un pensamiento intempestivo. Ontología, estética y política en F. Nietzsche*, págs. 127 ss.). La tensión entre Apolo y Dioniso es lo trágico, que se resuelve en la inagotable serie de figuras y transfiguraciones que produce Apolo para hacer soportable la existencia. Pero en ello, dice Quesada, se revela –muy schopenhauarianamente– una cierta teleología, una finalidad de la naturaleza (ibíd., pág. 128), que conduce a la redención del sacrilegio en que consiste el origen del sufrimiento, del mal: la individuación (ibíd., pág. 132). Nietzsche podría apuntar (y no sólo en la obra temprana, sino también en la madura, con la doctrina del retorno y del superhombre) en una dirección parecida a la de Schopenhauer, en efecto, pero no con el propósito de alcanzar *ataraxia* alguna, sino la *libertad*, y ello como realización histórica de la humanidad.

De hecho, como ya vimos (§ 8), la voluntad de poder no tiene por qué suponer solamente el dominio; constituye también un potencial emancipador, liberador, si bien ésta es una libertad *trágica*. Es decir, aspira siempre a la superación de horizontes dados en pos de formas más elevadas, de nuevas posibilidades, pero teniendo siempre que destruir lo dado inicialmente. La voluntad de poder es pura *dúnamis* y, por tanto, en cuanto *activa*, es expresión del fondo dionisiaco del mundo; sólo la voluntad *reactiva*, anquilosada en formas apolíneas, pretende retener la potencia, asegurarla como *entelécheia*. Una clave para entender la experiencia trágica de la libertad sería, precisamente, la imposibilidad de retener ciertas figuras del mundo (por “plácidas”, “bellas”, “seguras”, etc.), ya que de hacerlo éstas se volverían reactivas y llevarían a la negación de la libertad –que se revela como continuo ejercicio de creación–; Nietzsche liga la «*Welt-Überwindung*» al carácter de la *probidad*, la virtud de los espíritus libres (JGB 227). El superhombre sería, así pues, el que participa consciente y voluntariamente del *juego del mundo*, que es un juego de construcción y destrucción, de continua experimentación –y por tanto interpretación– con nuevas posibilidades; un juego, en suma, de *autoconstrucción estética* del hombre (lo cual sólo es posible una vez liberada la estructura ontológica del hombre, el *Selbst*), que es pura incertidumbre, azar –y sólo por ello, para Nietzsche, *libertad*.

Así pues, podríamos suponer que el sentido esencial del superhombre es la creación de una comunidad en la que sea posible la libertad así entendida, lo cual tiene como condición de posibilidad, precisamente, la creación previa de la igualdad: una comunidad de iguales, *capaces de vivir de esa forma*. Tal igualdad se anuncia en lo dionisiaco –lo *sagrado*, el fundamento de esa nueva comunidad– como constitutiva de la *naturaleza humana* (en el sentido ontológico del término); pero al no tratarse, evidentemente, de un *factum* empírico, esa igualdad debe ser *producida* a través del largo y doloroso período de “crianza” que supone la gran política, el período de autosuperación del hombre y de preparación para el superhombre. Con el superhombre desaparece, pues ya no tendría sentido alguno, la partición social de “señores” y “esclavos”; los propios “Señores de la tierra” deberían desaparecer en el proceso de creación del superhombre. En cuanto hombres, no dejan de ser «sólo un camino, un contratiempo, un puente, una gran promesa...» (GM II 16). Mientras tanto, y al contrario que el león, que es una figura dominante, el niño ya no necesita dominar. El niño *juega...* y lo hace, necesariamente, *con otros*. La comunidad que Nietzsche aspira a ver realizada es una comunidad de señores, de *pares*, en la que domine la idea de la *philia*. No es que no pueda haber enfrentamientos –y, de hecho, Nietzsche considera esto inevitable; el *agón*, el conflicto, es imprescindible para el desarrollo de la vida y de la sociedad, como supieron los griegos (CV 5, “*Homer’s Wettkampf*”, KSA 1, págs. 788-789)–, pero éstos serían ya entre iguales, y estarían sujetos a una “moral superior”. La idea fundamental, en cualquier caso, es que con la llegada del superhombre ya no habría *masa*, sólo *hombres*⁵⁸³.

⁵⁸³ Utilizamos aquí deliberadamente una terminología orteguiana, aunque Nietzsche, que habla más a menudo de “rebaño”, en los primeros escritos también se refería frecuentemente a la “masa”. Ortega nos da una muy nietzscheana caracterización del “hombre” y de la “masa”: «En rigor, la masa puede definirse, como hecho psicológico, sin necesidad de esperar a que aparezcan los individuos en aglomeración. Delante de una sola persona debemos saber si es masa o no. Masa es todo aquel que no se valora a sí mismo –en bien o en mal– por razones especiales, sino que se siente “como todo el mundo”, y, sin embargo, no se angustia, se siente a sabor al sentirse idéntico a los demás. [...] el hombre selecto no es el petulante que se cree superior a los demás, sino el que se exige más que los demás, aunque no logre cumplir en su persona esas exigencias superiores. [...] La división de la sociedad en masas y minorías excelentes no es, por tanto, una división en clases sociales, sino en clases de hombres». Cf. ORTEGA Y GASSET, J.; *La rebelión de las masas*, pág. 46.

Esto no implica, como vimos en su momento (§ 11), que Nietzsche defienda el individualismo político ni que se ampare en una filosofía de la subjetividad; la genealogía muestra que el sujeto no es más que una construcción, un dispositivo cultural (epistemológico, pero sobre todo moral) cuyo fin es asegurar el dominio del individuo mediante la *incorporación* de las relaciones de poder establecidas –al modo en que luego Freud hablará del “superyó”–. El “sujeto”, como dijimos, no es otra cosa que el *hombre sujeto*, controlado. Algo constituido políticamente, *nunca constituyente*. Por eso la reconstrucción de lo político que Nietzsche pretende llevar a cabo, fundamentada en la experiencia dionisiaca, pasa por desubjetivizar al hombre, falsamente individualizado por mecanismos moral-metafísicos. Si bien es cierto que Nietzsche defiende un individualismo fuerte –muy bien resumido en las tres “virtudes cardinales” anteriormente señaladas–, hay que precisar lo siguiente: tal individualismo es aceptable, incluso necesario, por lo que toca a los “espíritus libres”, que han de protegerse a sí mismos de la decadencia de la sociedad; pero tras la refundación de la comunidad que llevaría a cabo la gran política, tal individualismo no sería ya ni necesario ni deseable. Esto es lo que anticipa el propio Zaratustra. El profeta del superhombre, que ha permanecido durante años aislado del mundo –«Cuando Zaratustra tenía treinta años, abandonó su patria y el lago de su patria y marchó a la montaña. Allí disfrutó de su espíritu y de su soledad y durante diez años no se cansó de ellos» (Z, *Vorrede*, 1)–, decide un buen día volver a la sociedad “por amor al hombre”, para comunicar su mensaje. Nada tiene que ver con el anciano al que encuentra primero en su descenso al valle: el *espíritu cansado* que huye del mundo, que renuncia a él; un “alma bella”, como diría Hegel, que ama tanto al hombre, según dice, que no puede soportar su imperfección, por lo que se entrega a Dios (ibíd., 2). Zaratustra rechaza a ese santo que no es más que un ermitaño, un misántropo⁵⁸⁴. La soledad de la que ha disfrutado Zaratustra no ha consistido en un rechazo del hombre, sino en *una preparación para volver a él*, para madurar su mensaje, ya que «Zaratustra quiere de nuevo ser un hombre» (ibíd., 1). Y, aunque su mensaje inicialmente fracase, por no estar el hombre aún preparado para él, y tenga que volver de nuevo a la montaña, éste no será sino otro período de maduración para un nuevo regreso al hombre –que tampoco será el definitivo–, deber ineludible del profeta que, como el sol, al que se dirige al comienzo de la obra, debe *untergehen* (esto es: descender, ponerse, *perecer*). El egoísmo, la subjetividad que se retiene a sí misma en cuanto tal, se compadece poco con la *voluntad de ocaso* que pretende dejar paso a algo mayor: «Yo amo a aquel que trabaja e inventa para construir la casa al superhombre, y que prepara para él la tierra, el animal y la planta: porque así quiere él su ocaso. Yo amo a aquel que ama su virtud: pues la virtud es voluntad de ocaso y una flecha del anhelo» (ibíd., 4). La muerte del hombre ha de significar la *muerte de la subjetividad* habida.

El superhombre no sería, por tanto, ningún “sujeto”, en el sentido fuerte del término. Nietzsche realiza una completa deconstrucción de esta estructura, una de las principales de la metafísica, y ello en su doble vertiente: como estructura *gnoseológica* que reduce la realidad a mera representación lógica –el *obiectum*–, esquematizándola

⁵⁸⁴ Recordemos –a propósito de la relación entre lo sublime kantiano y la experiencia dionisiaca, y ello a su vez en relación a la cuestión de la *comunidad*– un pasaje en el que Kant dice que «la *separación de toda sociedad* es considerada como algo sublime cuando descansa sobre ideas que miran más allá, por encima de todo interés sensible. Bastarse a sí mismo y, por lo tanto, no necesitar sociedad, sin ser, sin embargo, insociable, es decir, no huirla, es algo que se acerca a lo sublime como toda victoria sobre las necesidades» (cf. KANT, I.; *Crítica del juicio*, “Nota general a la exposición de los juicios estéticos reflexionantes”, pág. 223). Este texto puede ayudar, de modo prospectivo, a comprender algo mejor el sentido de la figura de Zaratustra y, en general, del fuerte “individualismo” nietzscheano. Kant contrapone lo anterior (como Nietzsche) a la *misantrópia*, que considera «despreciable».

(“momificándola”) para su uso instrumental⁵⁸⁵; y como estructura *moral* –la “conciencia”–, que no sería más que la interiorización de las relaciones de poder establecidas en un determinado marco político. La subjetividad se ve así disuelta por la experiencia dionisiaca, en la cual, más allá del *principium individuationis* y del *rationis*, se ha realizado la experiencia plena de la igualdad y la libertad. La «*Selbstlosigkeit*» conduce a la «*Ur-menschheit*» (*Nachlass* 1880-1882, *KSA* 9, 12 [34]). Y, sin embargo, esto no es lo que Nietzsche llama “budismo”, es decir, la renuncia a ejercer la voluntad. Lo que el filósofo busca es, precisamente, *individuos únicos*, aunque no ya “sujetos” en el sentido tradicional del término –“particulares” que son, todos ellos, *reproducciones* de un modelo universal–. Lo cierto es que este individuo del que habla Nietzsche es harto ambiguo, pues no deja de reivindicarlo en el plano práctico a la vez que hace un gran esfuerzo por mostrar su falta de consistencia ontológica. Pero, como en el discurso práctico kantiano, Nietzsche comienza por desmontar la “apariencia trascendental” del sujeto para despejar de obstáculos teóricos la comprensión del sujeto práctico (*GM, Vorrede*, 1). El propósito de Nietzsche no es otro que crear tales *sujetos prácticos*, agentes de una moral superior. Al eliminar todos los elementos metafísicos de la autocomprensión del hombre (proyecciones del poder que, de hecho, configura a los individuos, y ello como expresiones de una voluntad de poder *reactiva*), pretende liberar la estructura ontológica del ser humano, el *Selbst*.

Ahora bien, el *Selbst* no es “nada”, no es una determinación unívoca de lo que sea el hombre. Nietzsche busca individuos que sean *potencias*, pura voluntad (y capacidad) de superarse siempre a sí mismos, de traspasar los límites establecidos y mostrar así mayores posibilidades del hombre. El superhombre, en rigor, no se alcanza nunca a sí mismo, *no se reconoce en nada, salvo en sus iguales*; es el tipo humano que no soporta ninguna determinación sobre sí. El hombre era sometimiento, un producto de las causas que lo producían, mientras que el superhombre es libertad: se da a sí mismo su propia ley, no la obtiene del poder coercitivo de otros⁵⁸⁶; aunque tampoco de su puro “instinto”, por supuesto. «De lo que yo advierto: [...] no confundir el *libertinage*, el principio del “*laissez aller*” con la *voluntad de poder* (es su principio *contrapuesto*)» (*Nachlass* 1887-1889, *KSA* 13, 15 [67]). Se da la ley a sí mismo *en cuanto no es más que expresión de Dioniso*, de la voluntad de poder activa, afirmativa, y tiene consciencia de serlo. *No hay otra “mismidad” que esa*. En ello consiste lo *sagrado* que el superhombre respeta en sí mismo, y que es el motivo de su obrar.

⁵⁸⁵ Lo cual, para Heidegger, es el sentido último del discurso nietzscheano acerca del superhombre, que permanecería inadvertidamente preso del nihilismo, del “olvido del ser”, en favor del *dominio del ente*. A ello responde Valadier que «no se comprende el juicio de Heidegger, según el cual el nietzscheísmo agrava la muerte de Dios y acentúa el olvido del ser». «Esta regulación [la que la voluntad de poder introduce en la naturaleza y en el conocimiento] no significa necesariamente una voluntad de dominio enfermiza. Tal falso dominio, en el que el narcisismo del débil adquiere las dimensiones del universo, es tan constantemente denunciado por el mismo Nietzsche, que uno se sorprende de ver que se acusa a su propia *teoría* de la enfermedad contra la que se elaboró... [...] La voluntad de poder auténticamente afirmada no es la que olvida la realidad, encerrándose en un universo a la medida del hombre, sino la que bendice el sol superabundante de la realidad que el hombre no es. Si a la luz de esta superabundancia es llevada efectivamente a organizar el universo de forma humana, no es con la pretensión de hacer de este mundo una imagen del hombre, sino para posibilitar la afirmación de lo que es el sentido de la tierra y que de ninguna forma puede medirse por el patrón de la utilidad». Cf. VALADIER, P.; *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, págs. 473-474.

⁵⁸⁶ Así interpreta Nietzsche el “respeto a la ley” de Kant, el «gran chino» (en el sentido de “lacayo”, “débil”) de Königsberg (*JGB* 210). No sería, en el fondo, más que llamar libertad a la *obediencia*, a la vida menguante que busca los medios de su conservación (*AC* 11). Ya hemos visto en numerosas ocasiones cómo Nietzsche pervierte la doctrina kantiana –como también la de Spinoza, y la de algún otro autor–, con la que tiene más afinidades de las que reconoce. Sobre la relación entre las “éticas” kantiana y nietzscheana, vid. REBOUL, O.; *Nietzsche, crítico de Kant*, cap. II.

Va tomando así forma, por fin, la figura histórica que ha de encarnar el concepto de “naturaleza humana” –el cual desbordaba toda determinación, unificaba a los seres humanos y saltaba por encima de la individualidad– que vimos en 14.2. De modo similar a como Kant hablaba de *animalidad, humanidad y personalidad*⁵⁸⁷, Nietzsche habla ahora del *animal, el hombre y el superhombre* (Z, *Vorrede*, 4). Se trata de seres distintos, pero, en cierto modo, también de “estratos” que se pueden encontrar dentro del ser humano en general y, cómo no, del propio superhombre, que aún conserva en sí su animalidad y su humanidad. No obstante, la “determinación” fundamental de este último (la que guía su autoconstrucción, precisamente, como liberación de toda determinación dada) sería la “personalidad”, que debe ser desprendida de la red constitutivamente reactiva habida hasta ahora en torno al hombre. Una personalidad que ya no es reproducción del orden dado –en lo que consiste, al entender de Nietzsche, el *deber* al que se pliega la *personalitas moralis* kantiana, el «gran dragón» llamado «“Tú-debes”» (Z, “*Von den drei Verwandlungen*”)–, sino creación de sí misma *a través de la creación de un nuevo mundo*; sólo mediante este ejercicio experimental (posibilitado por el nihilismo activo, por la crueldad hacia sí mismo del hombre que desea perecer) de creación continua puede llegar a haber libertad. Frente a la concepción metafísica del sujeto como *ser*, la personalidad –como lo es la *personalitas moralis* kantiana, lo reconozca Nietzsche o no– es puro *hacer*. Nietzsche nos pone así ante una concepción de la “persona” que recupera la etimología del término (*prósopon*, “máscara”, como ya vimos), pero ahora en un sentido positivo. Se trata de una máscara que no tiene a nadie detrás: pues son las acciones las que generan al actor, y no al revés, en el drama del mundo. Una exterioridad, por tanto, que *genera su propia interioridad*, su propia *coherencia*; el estilo al fin liberado, el «*gran estilo*», que se muestra como la más clara expresión de la voluntad de poder (GD, KSA 6, pág. 119).

Ahora bien, esas acciones que han de constituir al superhombre, ¿a qué conducen? ¿Cuál ha de ser su fin, si es que han de tener alguno? Toda cosa obtiene su virtud, su *excelencia*, del cumplimiento de su fin. ¿Cuál es el del superhombre, de este ser que no “es” nada? ¿En qué consiste por tanto su virtud? ¿A qué aspira? Tal vez a la *felicidad*. Así lo señala Vattimo, al retratar a un superhombre que pretendería liberarse de las cadenas de la metafísica y del constreñimiento que ésta produce con su concepción del tiempo, que impide la felicidad humana al atar al hombre a un pasado sobre el que no puede ejercer su libertad. Sólo el eterno retorno, la experiencia ontológica realizada por el superhombre, permitiría superar ese “espíritu de venganza” en el que la metafísica habría mantenido sumido al hombre⁵⁸⁸.

Sin embargo, a la hora de caracterizar al superhombre no parece ser el criterio fundamental este de la búsqueda de la felicidad; en todo caso, habría que discutir el concepto mismo de “felicidad” que le correspondería. Nietzsche nunca habla de la felicidad como meta del trabajo histórico de transvaloración; más bien habla de “grandeza”, ligada siempre, por lo demás, a la *soledad*⁵⁸⁹. No parece ser el destino del león, desde luego, alcanzar la felicidad: *el anhelo de felicidad empequeñece, debilita* (Z, “*Von der verkleinernden Tugend*”, 2). Pero, ¿qué hay del niño? ¿No le está reservada la

⁵⁸⁷ Cf. KANT, I.; *La religión dentro de los límites de la mera razón*, pág. 43, donde habla de tres «elementos de la determinación del hombre: 1) La disposición para la *animalidad* del hombre como ser *viviente*. 2) La disposición para la *humanidad* del mismo como ser *viviente* y a la vez *racional*. 3) La disposición para su *personalidad* como ser *racional* y a la vez *susceptible de que algo le sea imputado*».

⁵⁸⁸ Cf. VATTIMO, G.; *El sujeto y la máscara*, Tercera parte, IV, donde plantea el problema del retorno en términos fuertemente dialécticos, poniéndolo en relación a Hegel y a la reapropiación de sí del espíritu, a la superación de la *autoescisión* del hombre.

⁵⁸⁹ Compartiendo así con Goethe la idea de que «la felicidad es cosa de plebeyos».

dicha del que juega y olvida? Esta imagen corresponde a la del *animal* de la segunda *Intempestiva*, y aunque parece que eso que su propia condición (el nihilismo) le niega al hombre sería aquello que la superación de ésta debería permitirle recuperar (la felicidad), todo esto se aleja mucho del propósito de Nietzsche. Ya hemos señalado que la superación del nihilismo no puede nunca significar el regreso a un supuesto estado pre-nihilista –un retorno a la animalidad como recuperación de lo perdido originariamente–; esta idea tiene un marcado aire dialéctico⁵⁹⁰, además, en cuanto superación de la “alienación” en la que habría consistido la propia historia de la humanidad⁵⁹¹. El niño es, en efecto, el hombre que *juega*, que experimenta con toda clase de valoraciones morales y formas políticas –consciente de su carácter interpretativo y provisional–, que siempre *comienza de nuevo*; pero, insistamos en ello, *ha de ser consciente de ello*. De lo contrario, tampoco tendría sentido nada de lo dicho acerca de la experiencia del eterno retorno (que caracteriza al superhombre) en la Sección anterior.

A la hora de desarrollar la idea nietzscheana del superhombre nos encontramos dos referentes que nos pueden ayudar a arrojar algo de luz sobre semejante figura: el *spoudaïos* griego y Cristo. Ninguno de los dos es el superhombre, por supuesto, pero éste recibe claramente elementos de ambos. Tomemos en primer lugar al *spoudaïos*. Ya hemos hablado de la memoria mítica, poética, que permite a Nietzsche construir el concepto de naturaleza humana (lo “prehistórico” del hombre) sobre el que se sostendrá la comunidad; naturaleza que no es en absoluto inmediatez biológica, sino el constructo ucrónico que permitirá representar en términos culturales la apertura ontológica del hombre. Pues bien, esa memoria mítica nos trae como referente fundamental al *spoudaïos*, el “hombre bueno”, el “virtuoso”⁵⁹², cuya imagen, por sus innegables resonancias heroicas, parece tener Nietzsche presente cuando habla del superhombre. La ética aristotélica –muy certeramente, Aubenque afirma que se trata de un discurso ante todo antropológico⁵⁹³– ya partía como *factum* de la ausencia de un Bien absoluto (aquel sobre el que se fundaba la pretendida “ciencia del bien” platónica) y de la consiguiente imposibilidad de hallar un criterio práctico válido para toda circunstancia. Esto, en un mundo que pasa a estar caracterizado por la contingencia⁵⁹⁴, lleva a Aristóteles a señalar

⁵⁹⁰ Como observa Lebrun, Nietzsche no apunta a una posible des-alienación del hombre, al modo del joven Hegel o de Feuerbach; el reconocimiento de la muerte de Dios y del carácter abismal del mundo no implica necesariamente una desalienación. «*Loin d'être un thème nietzschéen, la "réappropriation" est plutôt un "idéal" faussement irréligieux, un dérivé du christianisme*» (cf. LEBRUN, G.; *L'envers de la dialectique. Hegel à la lumière de Nietzsche*, pág. 179). Nietzsche no pretende elaborar un discurso antropológico como el de los hegelianos de izquierdas, simple inversión de una teología que sigue inspirando la búsqueda de un *bei sich*, un *zu Hause* del hombre (ibíd., pág. 180). El *absoluto perdido* no puede ser sustituido, y Dioniso es todo menos eso: es el atisbo de lo terrible. En efecto, «nosotros no encontramos de nuevo ningún Dios, ni en la historia, ni en la naturaleza, ni tras la naturaleza» (AC 47).

⁵⁹¹ El propio Vattimo rectificó este extremo en obras posteriores. Así, p. ej., en la “Advertencia a la segunda edición” de la obra recién citada, o en *Más allá del sujeto*, pág. 28.

⁵⁹² Así, por ejemplo, vid. ARISTÓTELES; *Ética Nicomáquea*, I, 1099 a; III, 1113 a; X, 1176 a.

⁵⁹³ Cf. AUBENQUE, P.; *La prudencia en Aristóteles*, pág. 123.

⁵⁹⁴ Efectivamente, la moral judeocristiana, que parte de una visión absoluta de la realidad, es una moral de preceptos y prohibiciones, una moral construida sobre un modelo “jurídico”. El *pecado* consiste en violar el mandato de Dios, en *desobedecer*. La moral griega carece de religión organizada y, con ella, de mandamientos y prohibiciones terminantes. La *húbris* no consiste en violar un mandamiento, sino en rebasar los límites de lo humano, en querer ser como los dioses; la *areté* consiste, en su aspecto formal, en un “saber estar”, en ser modelo digno para la acción de los demás. De ahí que una ética como la aristotélica apele a la deliberación y a la *phrónesis* (que remite en última instancia a un cierto modelo “señorial”), mientras que la de un Kant –perteneciente a dicho mundo judeocristiano, por más que su pensamiento práctico pretenda alejarse de toda determinación *teológica*– apele a una *ley* moral que se aplica mediante un *juicio* moral; en ello, en su forma, es completamente cristiana: es una moral en la que

al prudente, “al que obra bien”, al *phrónimos*, como encarnación misma de ese criterio, de la norma necesaria para vivir bien. «En este punto Aristóteles parece volver, más allá del intelectualismo de Sócrates y de Platón, al ideal arcaico del héroe, que se impone menos por su saber que por sus éxitos o, simplemente, su “celo”. No es casual que en Aristóteles el personaje que sirve de criterio sea a menudo designado bajo el nombre de *spoudaíos*. El término evoca de entrada la idea de diligencia, de ardor en el combate, y después la de actividad seria: el *spoudaíos* es el hombre que inspira confianza por sus trabajos, aquel al lado del cual se respira seguridad, aquel al que se puede tomar en serio»⁵⁹⁵. El *valor* de semejante hombre, añade Aubenque, «no viene medido por ningún Valor trascendente, sino que es él mismo la medida del valor»⁵⁹⁶; «aquello que en todo momento permite distinguir la verdad y la apariencia es, pues, la decisión del *spoudaíos*, cuya voluntad es menos iluminada (pues ¿qué podría iluminarla?) que iluminadora»⁵⁹⁷. Así pues, a la hora de caracterizar a este “hombre noble”, «hay que distinguir entre el hombre valeroso y el hombre de mala calidad (*phaûlos*), entre el hombre conseguido y el hombre inferior, entre el hombre servil y el hombre libre»; «Aristóteles no se refiere sólo a la superioridad de una clase, sino a la del gran hombre que “cual un dios entre los mortales”, no puede estar sometido al orden común»⁵⁹⁸.

El superhombre, como el *spoudaíos*, sería el hombre-criterio, la encarnación práctica y espontánea de los valores elevados que antes sólo el filósofo era capaz de entrever a través de las tinieblas del nihilismo, y ello en un plano más bien teórico, como algo que “debería cumplirse”, pero que no le estaba dado a él mismo realizar. Pero cuando Nietzsche muestra al superhombre como *medida*, no pretende tampoco defender un relativismo al modo de Protágoras; ya hablamos de ello en el § 7, y la aparente contradicción entre lo dicho allí y lo ahora expuesto se resuelve muy fácilmente: el criterio, la medida, decíamos, era el dado por la *phúsis*, por la tierra («permanecedme fieles a la tierra», dice en Z, “*Von der schenkenden Tugend*”, 3), y conducía siempre al desarrollo de toda potencia, al acrecentamiento del poder, a la liberación de las fuerzas. En qué consista esto, *en cada caso*, lo indica el superhombre con su pensamiento y su acción; él, que es la *autoconsciencia de la voluntad de poder*⁵⁹⁹. En ello consiste, en última instancia, la sabiduría dionisiaca: en corresponder a la *justicia* del mundo (cf. § 8).

el sujeto ético está *ante la ley*, mientras que según el modelo griego dicho sujeto está *ante otros sujetos*. En este aspecto, Nietzsche es, desde luego, mucho más griego: describe el mundo dejado por la *muerte de Dios*, un mundo en el que ya no hay absoluto alguno, sino únicamente interpretaciones, y en el que el hombre, radicalmente solo, está condenado a tomar y asumir sus propias decisiones sobre la base de su *contingencia*.

⁵⁹⁵ Cf. AUBENQUE, P.; op. cit., pág. 56.

⁵⁹⁶ Ídem.

⁵⁹⁷ *Ibid.*, págs. 57-58.

⁵⁹⁸ *Ibid.*, págs. 58 y 58-59 n. A la hora de describir al *spoudaíos* aristotélico con mayor precisión, Aubenque se encuentra con el mismo problema que nosotros al intentar precisar la figura del superhombre nietzscheano. Pese a los textos que presenta, el caso es que se trata de un concepto escurridizo, con fuertes resonancias de una (ya en su época) arcaizante “ética de la nobleza”, que Aristóteles habría tratado de suavizar un tanto, “intelectualizando” —en una última y no pequeña concesión a su maestro— al identificarlo con el *phrónimos*. Sobre esto, vid. págs. 62-63.

⁵⁹⁹ No en el sentido, por supuesto, de que la voluntad de poder sea una “sustancia” capaz de tomar conciencia de sí misma; esto suena demasiado a una suerte de *espíritu* hegeliano reapropiándose de sí en la figura del superhombre. Más bien hay que entenderlo en el sentido de que, siendo el mundo entero voluntad de poder —y por tanto el hombre también—, el superhombre, al fin, se reconoce a sí mismo como tal y *vive y muere* en consecuencia. Por otro lado, ya vimos que el *genio* (concepto matriz de lo que luego será el superhombre) era la *expresión de la naturaleza* a través del hombre. Pues bien, en cierto momento Nietzsche afirma que hay *un tipo* de genialidad que se manifiesta como *justicia*, que «quiere dar lo suyo a todo, sea animado o inanimado, real o imaginario» (MA 636).

Como acabamos de decir, la indicación de la tierra –en otras palabras, de una voluntad de poder activa– es siempre el acrecentamiento del poder, la liberación de las fuerzas de todo aquello que las obstaculice, y ello aunque tal liberación suponga un conflicto entre ellas, dado que en el mundo descrito en términos de voluntad de poder no hay (¡pese a Heidegger!) armonía preestablecida posible que asegure dominio incondicionado ni orden alguno a largo plazo; así pues, todo conflicto sólo puede resolverse de un modo inmanente y provisional. El superhombre no es ni juez ni intérprete privilegiado de ese conflicto ontológico constituyente: únicamente es, como vimos en su momento, el hombre que acepta *y desea* vivir en la medida en que pueda expresar él mismo fuerzas afirmativas, creadoras, y asimismo perecer (una vez más, *untergehen*, que también es “ponerse”, como el sol) cuando ya no sea así, dejando paso a otros en vez de retener la potencia, de aferrarse a formaciones de poder reactivas de las que él mismo formaría parte. «Todavía suena extraña la doctrina: “¡muere a tiempo!”», dice Zaratustra, quien habla de la «muerte que trae la perfección [vollbringenden Tod]» (Z, “Vom freien Tode”); en todo ello resuenan ecos de Anaximandro.

Más que la felicidad, como veníamos diciendo, podría decirse que la aspiración de toda actividad del superhombre es la *belleza*. Cuando Nietzsche habla de “felicidad” lo hace siempre en unos términos trágicos que están bastante alejados de la concepción clásica del término. Así, por ejemplo, al comienzo de *El Anticristo*, verdadera “crítica de la razón práctica” nietzscheana, dice: «Más allá del norte, del hielo, de la muerte – nuestra vida, nuestra felicidad... Nosotros hemos descubierto la felicidad, nosotros conocemos el camino, hemos encontrado la salida de milenios enteros de laberinto. [...] Estábamos sedientos de rayo y de acciones, permanecíamos lo más lejos posible de la felicidad de los débiles, de la “resignación”... A nuestro alrededor había una tempestad; la naturaleza que nosotros somos se eclipsaba –*porque no teníamos ningún camino*. Fórmula de nuestra felicidad: un sí, un no, una línea recta, una *meta*...» (AC 1). Semejante felicidad –que se atribuye a “nosotros”, esto es, a los que han visto más allá de las barreras de la metafísica y de la moral tradicionales– no consiste en ningún estado más o menos permanente (sea éste de placidez, consecución de ciertas metas, ausencia de dolor, etc.); no es algo que se pueda alcanzar y en lo cual uno se pueda demorar. Antes bien, es un momento sumamente precario, algo que debe alcanzarse de continuo si se quiere disfrutar. En realidad Nietzsche no rompe la conexión clásica entre felicidad y virtud, sino que reformula la primera en la medida en que reformula la segunda: «¿Qué es bueno? –Todo lo que eleva el sentimiento de poder, la voluntad de poder, el poder mismo en el hombre. ¿Qué es malo? –Todo lo que procede de la debilidad. ¿Qué es la felicidad? –El sentimiento de que el poder *crece*, de que una resistencia es superada. *No* la satisfacción, sino más poder; *no* la paz por encima de todo, sino la guerra; *no* la virtud, sino la capacidad [Tüchtigkeit] (virtud al estilo del Renacimiento, *virtù*, virtud libre de moralina)» (AC 2). Lo que Nietzsche describe es un estado de *insatisfacción permanente* en el que lo importante es *vencer resistencias*, ejerciendo la propia potencia, incrementando la propia posibilidad; la *virtud* se identifica con lo que permita tal incremento, mientras que la debilidad significa mantenerse en el mismo estado o decrecer en potencia –lo que, al fin y al cabo, significa lo mismo para la ontología de la voluntad de poder–. La única forma de hallar la felicidad, frente a los consuelos metafísicos (consistentes en prolongar estados de placidez, en aferrarse a tranquilizadoras formaciones reactivas de la voluntad de poder), es la continua *Selbstüberwindung*⁶⁰⁰.

⁶⁰⁰ Veamos un par de ejemplos de la rigurosísima concepción nietzscheana de la “felicidad”, que va mucho más allá de cualquier estoicismo: «Espíritu es la vida que se saja a sí misma en vivo; con el propio

“Virtuosa”, en este sentido, es para Nietzsche por lo tanto la acción *bella* –las grandes gestas y palabras, al estilo homérico–, que debería caracterizar la vida del superhombre: aquella acción que expresa posibilidades superiores del ser humano, aquella acción digna de convertirse en *modelo* a imitar. Una recuperación, así pues, del ideal griego de la *kalokagathía*, la perfección humana, la síntesis de bondad y belleza; pero sin un marco sociocultural previo que le dé sentido. ¿Cómo definirla, entonces? “Bella”, si seguimos la formulación “exotérica” del eterno retorno, sería toda acción que uno mismo repetiría infinitas veces, aquella acción cuyas consecuencias se está dispuesto a asumir hasta el final; aquella acción que caracteriza una vida tal que uno querría volverla a vivir, tal cual, cuantas veces fuera necesario. Por otro lado, si queremos atenernos a la formulación “esotérica” del retorno –lo cual sería más adecuado–, habría que precisar lo siguiente: de un modo similar a Kant, que hablaba de una relación a priori (necesaria) entre virtud y felicidad⁶⁰¹, que a su vez remite a otra relación a priori (la cual aclara el sentido de la virtud, que no es otra cosa que la concordancia con la propia naturaleza racional), esta vez entre libertad y ley moral, y cuya *forma* sería el imperativo categórico⁶⁰²; del mismo modo, en el caso de Nietzsche ese “imperativo categórico”, que se daría bajo la forma del *eterno retorno*, sería el modo en que se enlazan a priori virtud y belleza *como modo específico de darse la libertad* –esto es, como *acrecentamiento de sí misma por su propia acción*⁶⁰³–. La búsqueda de esa *belleza* de la acción (a la que se supedita, o con la que se identifica, la “felicidad” en el sentido antes expuesto) estaría, así pues, en la máxima del superhombre. Ésta sería la forma en que se ha de ejercer la voluntad –reconocida ya como voluntad de poder, no como una voluntad individual– de un modo activo, no reactivo; muy kantianamente, por paradójico que parezca, se trata de la idea de un *deber* que se vincula con la felicidad sin que ésta sea la causa de su determinación. La voluntad ha de tener, en efecto, una *autonomía* total; sólo que en el caso de Kant –según Nietzsche– la supuesta obediencia a sí mismo que ejercería aquel que sigue la ley moral no sería sino obediencia a *los otros* a través de una supuesta ley objetiva⁶⁰⁴ (*JGB* 188). La idea de Nietzsche, así pues,

tormento aumenta el propio saber –¿sabíais ya esto? Y la felicidad del espíritu es ésta: ser ungido y con lágrimas consagrado como animal de sacrificio –¿sabíais ya esto?» (Z, “*Von den berühmten Weisen*”). «“Oh Zaratustra”, dijeron [sus animales], “¿acaso buscas tu felicidad?” –“¿Qué importa la felicidad!”, respondió él, “hace mucho tiempo que no aspiro a la felicidad; yo aspiro a mi obra”. –“Oh Zaratustra”, replicaron los animales, “dices eso como quien está sobrado del bien. ¿Es que no yaces en un lago de felicidad azul como el cielo?” –“Pícaros”, respondió Zaratustra y sonrió, “¿qué bien habéis elegido la imagen! Pero sabéis también que mi felicidad es pesada, y no como un fluido manantial: me oprime y no quiere despegarse de mí, y se parece a pez [*Peche*, que también es “desdicha”, “desgracia”] derretida» (Z, “*Das Honig-Opfer*”). Esta concepción es *inhumana*, ciertamente. De ahí que Nietzsche diga: «El hombre es el *no-animal* y el *super-animal*; el hombre superior es el no-hombre [*Unmensch*] y el superhombre [*Übermensch*]: una cosa va con la otra. Con cada crecimiento del hombre en grandeza y altura crece él también en lo profundo y terrible» (*Nachlass* 1885-1887, *KSA* 12, 9 [154]).

⁶⁰¹ Cf. KANT, I.; *Crítica de la razón práctica*, I, II, II.

⁶⁰² *Ibid.*, I, I, I, § 7.

⁶⁰³ Ya vimos (§ 8) que la belleza es para Nietzsche un signo del aumento de fuerzas, del incremento de la posibilidad; de ahí que el *arte* sea la expresión fundamental de la voluntad de poder.

⁶⁰⁴ «Nosotros somos, en verdad, miembros legisladores de un reino de la moralidad, posible por la libertad, propuesto por la razón práctica a nuestro respeto, pero, sin embargo, somos al mismo tiempo súbditos y no el jefe del mismo, y el desconocimiento de nuestra posición inferior, como criaturas, y la rebelión de la presunción contra la autoridad de la ley santa, es ya un abandono de la misma, según el espíritu, aun cuando estuviese cumplida la letra» (cf. KANT, I.; *Crítica de la razón práctica*, I, I, III). Como dijimos en el § 11, Nietzsche considera que el sujeto –en este caso, el sujeto práctico kantiano, que considera su voluntad autónoma– no es más que un constructo resultante de las relaciones de poder establecidas, que se limita a reproducir un orden ético-político en cuya constitución no ha intervenido (que, de hecho, es genéticamente anterior a él) y que siempre le trasciende.

sería corregir a Kant donde éste fracasa, para conseguir que al obedecer el principio práctico uno *se siga a sí mismo*, no a una instancia extrínseca; que se sea *legislador* (“valorador”). El superhombre, en efecto, ha de darse a sí mismo su propia ley. Representa la absoluta autonomía de la voluntad⁶⁰⁵. Y, sin embargo, no lo hace en tanto que “individuo”, es decir, no se trata de una ley sostenida por la *subjetividad*; sino que las valoraciones que la sustentan se apoyan en la *objetividad* superior del ser, de la tierra. Es decir, que el superhombre se obedece a sí mismo en la medida en que *expresa su propia naturaleza* (cf. § 14.2), en que es *fiel a la tierra* (*Z, Vorrede*, 3), esto es, en cuanto voluntad de poder.

Volviendo una vez más a lo que podríamos llamar la “fuente griega” de la idea del superhombre, y en relación a la nueva figura de la virtud buscada por Nietzsche –al nuevo *éthos* que ha de caracterizarlo–, nos encontramos así pues con el sentido originario de la *areté*, un sentido pre-moral del término, al que, en realidad, Nietzsche pretendía en cierta medida *regresar*⁶⁰⁶. La *areté* en la época homérica (donde situábamos al *spoudaíos*) consistía ante todo en un “saber hacer” –como la *Tüchtigkeit* a la que hacía referencia Nietzsche, similar a la *virtù* renacentista–, en la “eficacia” de un individuo para algo. Ya con Sócrates aparece la idea de una “*areté anthrópine*”, una “excelencia del hombre” o “para la vida”, a secas, cuyo cultivo debería ser el propósito de la *paideía*, de cara a la *reconstrucción* ético-política de la *pólis*⁶⁰⁷; esa *areté* recuerda de algún modo el antiguo (ya en la época de Sócrates) sentido de la *dikaiosúne*, de la *justicia*, entendida como el “camino” o “senda”, el modo de guiarse en la vida, pero sin matiz moral, sino como lo que distingue a la persona “noble” de la “vulgar”⁶⁰⁸. Incluso en la época socrática –y ello trasluce en numerosos pasajes de Platón– esa *dikaiosúne* conserva aún un matiz homérico, elevado, ligado a un “saber estar” ante numerosas circunstancias –que Platón, eso sí, asocia al conocimiento, al *theoréin*–. Esa justicia (la *dikaiosúne*, diferente de la *diké*, la justicia divina) llega a ser, y lo seguirá siendo para

⁶⁰⁵ «Nietzsche insiste en entender la libertad como obediencia a la ley que se da a sí misma. Interpreta la libertad, al menos en el punto culminante de sus reflexiones, como la forma más global de creación, es decir, crear el mundo en el que uno vive dominando las formas de necesidad más elevadas e intransigentes, el tiempo y la eternidad. La forma habitual de libertad –obediencia a la ley que se da a sí misma– que enlaza la legislación de la necesidad de Nietzsche con la autonomía kantiana y con la libertad política del contrato social no desdibuja una diferencia básica: desde el punto de vista de la descripción nietzscheana de la libertad, tanto la autonomía kantiana como la libertad política del contrato social parecen formas de esclavitud, ya que ambas dejan al yo a merced de fuerzas que ni ha creado ni ha dominado». Cf. BERKOWITZ, P.; *Nietzsche. La ética de un inmoralista*, pág. 322.

⁶⁰⁶ Aunque habiendo perdido ya la base histórica que le daría sentido, como dijimos. Por este lado aborda el problema MacIntyre en el cap. 9 (“¿Nietzsche o Aristóteles?”) de su célebre *Tras la virtud*. Para MacIntyre, Nietzsche es una de las dos alternativas sólidas a la hora de analizar la situación moral de nuestra cultura, al hacer explícito que «la moral se ha convertido en *algo disponible en general* de una manera completamente nueva» (cf. MACINTYRE, A.; *Tras la virtud*, pág. 143). De todas formas, MacIntyre considera que hay otra alternativa a la Ilustración, mejor encaminada, que es Aristóteles. Aunque Nietzsche parte de una tesis que considera acertada –que todo intento de fundamentar la moral en términos estrictamente racionales fracasa siempre–, las consecuencias que extrae de ello son erróneas. El aristotelismo ofrece, por el contrario, soluciones más potentes a los mismos dilemas, y para MacIntyre sólo de él puede provenir una respuesta: «o bien continuamos a través de las aspiraciones y colapso de las diversas versiones del proyecto ilustrado hasta recalar en el diagnóstico de Nietzsche y la problemática de Nietzsche, o bien mantenemos que el proyecto ilustrado no sólo era erróneo, sino que ante todo nunca debería haber sido acometido. No hay una tercera alternativa» (ibíd., pág. 152). La posición de Aristóteles, para MacIntyre, sería más convincente, al apelar a una teleología que, a su vez, se sostiene sobre la comunidad previa y fundante de la virtud, a través de una forma común de ver el mundo. En el caso de Nietzsche, como venimos viendo, esa comunidad estaría *por crear*. Sólo entonces el superhombre podría tener sentido, y nunca en un mundo *dado de antemano*.

⁶⁰⁷ Cf. GUTHRIE, W. K. C.; *Los filósofos griegos*, pág. 16.

⁶⁰⁸ Ibíd., pág. 13.

Nietzsche, la virtud propia del hombre *en cuanto hombre*, que sólo se alcanza a través de una rigurosísima disciplina, y de la cual el superhombre sería el máximo exponente. Lo que Nietzsche pretende, así pues, es realizar de una vez por todas lo que ninguna moral, a su entender, ha logrado: producir *un ser humano íntegro*, reunificar ese hombre que ha sido –sobre todo en la modernidad, con la culminación del nihilismo– fragmentado, dispersado, como la propia cultura, y que actualmente no es más que un “bárbaro”. Así pues, producir esa figura unificada del *artista*, el *filósofo* y el *santo* (a la cual el producto histórico más próximo habría sido el hombre renacentista) de la que hablaba en las *Intempestivas*, reconciliando así los ámbitos de la *poiesis*, la *theoría* y la *práxis*, respectivamente.

Este sentido originario de la virtud, sobre todo por lo que toca a la “santidad” (entendida como el carácter *afirmativo* de una voluntad que se autodetermina), nos permite pasar del *spoudaios* al siguiente “modelo” del superhombre: lo que podríamos llamar la “fuente cristiana”, por paradójico que esto pueda sonar⁶⁰⁹. Si hay una figura histórica que encarna tal *santidad*, y ello a ojos del propio Nietzsche, es Cristo. Al igual que pretendía retirar de lo sagrado todos los elementos teológicos que lo habían encubierto, y que impedían hacer la experiencia de aquello que sostiene y unifica la comunidad humana (Dioniso), proyectándolo hacia lo trascendente (Dios), que no sería más que otra figura apolínea, ahora Nietzsche pretende retirar todo depósito teológico, trascendente, de la figura humana de Cristo y de la praxis que éste representó (AC 33). A Nietzsche, en efecto, siempre le fascinó la figura de Cristo, y hacia el final de su producción intenta realizar una cierta rehabilitación de la misma, una reconstrucción *no histórica, sino moral*, práctica, de Cristo, de semejante *tipo humano* (AC 29). Una reconstrucción que, evidentemente, queda muy lejos de la que hace el protestantismo⁶¹⁰, al que considera una forma totalmente reaccionaria de cristianismo –el cual ya es, en sí, una clara desfiguración del mensaje de Cristo–. La supuesta “depuración teológica” que el protestantismo habría realizado partiendo de los evangelios no es en realidad, para Nietzsche, más que otra vuelta de tuerca de la impostura teológica –el «ideal ascético» (GM III 25)– que se ha aferrado desde el comienzo a la moral, a la praxis cristiana. El filósofo se refiere a menudo a los sacerdotes y teólogos como las “arañas” que tejen sus redes en los rincones y atrapan y envenenan al pueblo con su mensaje (Z, “*Von den Taranteln*”).

Lo fascinante del cristianismo originario, tal y como Nietzsche lo entiende, es que se trata de una *práctica* sin un dios trascendente, para la cual *Dios ya ha muerto*⁶¹¹. Una “religión” en la que lo adorado es, en realidad, el propio *hombre*. Cristo es el

⁶⁰⁹ Aunque a estas alturas ya no debería parecerlo en absoluto; algún testimonio hemos dado en este sentido. Puede rastrearse en Nietzsche, en efecto, la huella de un *cristianismo originario*, que nunca habría abandonado del todo *en cuanto motivo impulsor*; de ahí su búsqueda de lo sagrado más allá de toda teología, posibilitada, precisamente, por la constatación de la *muerte de Dios*.

⁶¹⁰ Ya vimos en su momento la crítica de Nietzsche a Lutero; no hace falta que la repitamos aquí.

⁶¹¹ La experiencia que ya intentó transmitir Jean Paul: «En esto bajó sobre el altar, desde lo alto, una excelsa y noble figura, sumida en un dolor inextinguible, y todos los muertos gritaron: “¡Cristo!, ¿no hay un Dios?”. Él contestó: “No hay ninguno”. La sombra de cada difunto tembló por entero, y no sólo en su pecho; una tras otra quedaron aplastadas por ese fuerte temblor. Cristo prosiguió: “He atravesado los mundos, subido hasta los soles y volado con las galaxias a través de los yermos del cielo; pero no hay ningún Dios. He bajado hasta donde el ser proyecta sus sombras, me he asomado al abismo y gritado: ‘¿Dónde estás, Padre?’ Pero no he oído más que la eterna tormenta que nadie gobierna, mientras el centelleante arco iris de los seres, sin que sol alguno lo creara, se alzaba sobre el abismo y goteaba. Y cuando alcé la mirada hacia el inmenso mundo, buscando el *ojo* divino, el mundo me miró fijamente, vacía *órbita* sin fondo; y la eternidad era el caos y lo roía y se rumiaba a sí misma”». Cf. JEAN PAUL; *Alba del nihilismo*, pág. 51.

hombre-dios mortal, imagen de lo que todo dios debería ser –y a lo que todo hombre debería aspirar: «él negó todo abismo entre Dios y el hombre, *vivió* esa unidad de Dios como hombre como *su* “buena nueva”... ¡Y *no* como privilegio!» (AC 41). Dios está, en efecto, dentro del hombre, en cada uno de ellos; es un *estado del alma*. Ésta sería la idea fundamental que predica Cristo. La salvación no es algo trascendente, sino que se debe alcanzar en vida: es la *reconciliación* del hombre con su alma, de su exterior con su interior, lo cual recuerda la *embriaguez* con que Nietzsche describe la experiencia dionisiaca: «con la palabra “hijo” se expresa el *ingreso* en el sentimiento de transfiguración global de todas las cosas (la bienaventuranza); con la palabra “padre”, *ese sentimiento mismo*, el sentimiento de eternidad, de perfección. [...] El “reino de Dios” no es algo que se aguarde; no tiene un ayer ni un pasado mañana, no llega dentro de “mil años” –es una experiencia en un corazón; está en todas partes, no está en ninguna...» (AC 34). O, dicho en palabras de la Escritura: «No viene el reino de Dios ostensiblemente, ni cabría decir: helo aquí o allí; porque el reino de Dios está dentro de vosotros» (Lc 17, 20-21). La imagen que Nietzsche elabora del superhombre, al igual que tiene mucho del “hombre noble” griego, tiene mucho también de la figura de Cristo, que Nietzsche aborda de un modo más o menos sistemático en *El Anticristo*, su última gran obra⁶¹². Cabría decir que el superhombre sería un hombre que guiara su vida como Cristo: es decir, no como el seguidor de un credo, sino como practicante libre y sincero de las palabras y acciones de un hombre-dios. Como en el caso del *spoudaiós*, la norma de acción no proviene de una supuesta objetividad trascendente –la idea del Bien, o la voluntad divina–, sino del hombre mismo, que escucha en sí la voz de lo sagrado *que él mismo es*, en cuanto atiende a su propia naturaleza; lo sagrado es el fundamento de la comunidad *venida*, aquello que *religa* a los hombres con la naturaleza y entre sí.

En este sentido, no es de extrañar que Zarathustra sea presentado como el *profeta* del superhombre que está por llegar⁶¹³, y que Nietzsche se refiera a menudo a *Así habló Zarathustra* como su “evangelio”, como un “quinto evangelio”. Ciertamente, las referencias a los evangelios en el *Zarathustra*, directas o indirectas, son copiosas⁶¹⁴; y en muchas ocasiones lo que Nietzsche hace es citarlos *en contra del cristianismo*, es decir, enfrentando las palabras atribuidas a Cristo con la lógica de la religión pretendidamente sostenida sobre ellas⁶¹⁵. Nietzsche intenta distinguir la “auténtica psicología” del *tipo Cristo* de lo dicho por Pablo, el «sacerdote» (AC 42), que lo habría reconducido todo al discurso decadente del judaísmo, la religión de la negación de la vida. En el sentido de su “historia efectual” –por emplear la expresión de Gadamer–, el cristianismo no sería

⁶¹² La que habría de ser, por lo demás, primera parte de *La voluntad de poder*, y que terminó siendo lo único redactado por Nietzsche de la misma. Sobre esto ya hicimos un largo apunte en la nota 442.

⁶¹³ Zarathustra sería «la voz del que clama en el desierto», a la espera de uno «que viene en pos de mí, a quien no soy digno de desatar la correa de la sandalia» (Jn 1, 23-27), como Juan el Bautista.

⁶¹⁴ Nunca se elogiará suficientemente la inmensa tarea de localización y cotejo de las referencias bíblicas del *Zarathustra* que hace A. Sánchez Pascual en su edición en castellano.

⁶¹⁵ De ahí el título de *El Anticristo*, nombre que mienta el “negativo” de la imagen de Cristo defendida por el cristianismo, y que Nietzsche identifica con la figura de Dioniso (*GT, Versuch einer Selbstkritik*, 5). Como es sabido, Nietzsche terminará, en sus últimos momentos de “cordura”, atribuyéndose a sí mismo semejantes nombres –el Anticristo y Dioniso–, e incluso firmando así numerosas cartas. «La gran figura opuesta a Jesús era, para él, Dionisos. Casi todas las expresiones de Nietzsche son contra Jesús, por Dionisos. La muerte de Jesús en la cruz expresa, a su juicio, la declinación de la vida, y constituye una acusación contra ella; pero Dionisos, aun destrozado, significa para él la vida que asciende y se renueva sin cesar, con una alegría trágica. Pero al mantener una sorpresa ambigüedad, Nietzsche ha podido, aunque raramente, adoptar por un instante la actitud de Jesús, y hasta en los apuntes tomados durante su locura, tan llenos de sentido, firmó no sólo con el nombre de Dionisos, sino también “el Crucificado”» (cf. JASPERS, K.; *Nietzsche y el cristianismo*, pág. 84). Habría que precisar a esto, tan sólo, que Nietzsche no se opone a Cristo, sino *al Cristo de los cristianos*.

más que el modo en que la lógica nihilista del judaísmo habría prolongado su existencia transformando el mensaje de Cristo (a saber, la *práctica* del amor que busca la serenidad) en la *creencia* en un más allá redentor, en la religión de la caridad, de la compasión. Y así, se habría terminado convirtiendo en el «*disangelio*» (AC 39), en el culto mórbido a la cruz y en la paralizadora *espera* del advenimiento de Cristo, que ya resucitó una vez (1 Cor 15, 14), dogma que justificaría retrospectivamente la propia praxis de éste. Con ello el cristianismo se muestra, para Nietzsche, claramente inferior al budismo⁶¹⁶.

Pero Cristo no predicaba esto; lo que Cristo *encarnó* es un nuevo modo de vivir y sentir, una forma de alcanzar la libertad y la superioridad espiritual. De hecho, afirma que el suyo es un su mensaje de *guerra*, no de paz (Lc 12, 49-51), lo cual recuerda inmediatamente a la “guerra espiritual” de la que habla Nietzsche, así como a todos los paulatinos cambios en el modo de pensar –los «mayores acontecimientos», que «no son nuestras horas más ruidosas, sino las más silenciosas» (Z, “*Von grossen Ereignissen*”)– que han de precederla, antes incluso de la llegada de la gran política. Esa guerra es necesaria para eliminar las *cadena*s (Mt 23, 4) que han sido puestas por la religión y la moral sobre el hombre, la pesada *carga* (Lc 11, 46) de la que Cristo viene a liberar al hombre. Igualmente, Zarathustra habla de eliminar las cargas que pesan sobre el hombre –en varios pasajes le vemos, precisamente, desprendiéndose del *lastre* que suponen diferentes figuras humanas, todas ellas formas nihilistas: el payaso, el enano, los propios hombres superiores...–, de aligerar la existencia, de modo que el hombre pueda *bailar, saltar*. El objetivo de todo ello es el *renacer* del espíritu (Jn 3, 3 ss.), lo cual exige *negarse a sí mismo* (Mt 16, 24); esto nos lleva a la *Selbstüberwindung*, puesto que habrá nihilismo mientras haya seres humanos como los habidos hasta ahora. Cristo pretendería superar el principio de toda voluntad reactiva, la *Selbsterhaltung* de las formas de vida pequeñas, encogidas en sí mismas. Sin embargo, ni Cristo es “el hombre que desea perecer” ni su crucifixión tuvo nada que ver con tal *autosuperación*, sino que se trató de un hecho contingente –además de *prematureo* (Z, “*Vom freien Tode*”) ⁶¹⁷– que nada tuvo que ver con su mensaje, y en el que *nada hay que adorar*, pero que a posteriori fue convertido por Pablo en el centro de toda *su* doctrina. Para Nietzsche no tiene sentido el sacrificio de *uno* para purificar a la humanidad: la *víctima propiciatoria* debe ser ésta misma, si es que se ha de producir una renovación real.

Cristo, en efecto –y no con su muerte–, viene a *hacer nuevas* todas las cosas, a dar al hombre la oportunidad de un *nuevo comienzo*, a anunciar la llegada del «tiempo propicio», del «día de la salud» (2 Cor 5, 17; 6, 2). En este sentido, el hombre volvería a nacer, volvería a ser como un *niño* (Mt 18, 3), que es el único que tiene garantizada la entrada en el “reino de Dios”. Éste consistiría, más allá de fantasías trascendentes, en la *superación del resentimiento* y de la forma de ver el mundo –la metafísica, podríamos decir– resultante de él (AC 40). Lo que persigue la praxis de Cristo es alcanzar la pureza, el renacimiento como persona. La negación del *yo* conduce en última instancia al propio individuo, a su liberación. Se ha emancipado, a través de un duro camino –de acción, no de *mortificación*–, de las cargas nihilistas de la cultura: ha alcanzado la

⁶¹⁶ Nietzsche tiene, en efecto, una opinión del budismo muy superior a la del judaísmo y del cristianismo, aunque lo considere también moralmente decadente –si bien mucho más refinado que ellos– y, desde el punto de vista ontológico, nihilista, por sostener la negación de la voluntad como principio básico. Aun así, el budismo «es cien veces más realista que el cristianismo, [...] el concepto “Dios” está ya eliminado, para cuando él llega. El budismo es la única religión auténticamente *positivista* que nos muestra la historia, [...] está, dicho en mi lenguaje, *más allá* del bien y del mal» (AC 20).

⁶¹⁷ Cristo es el único personaje histórico mencionado explícitamente en el *Zarathustra*. En ese momento Nietzsche aún parece algo reacio a su figura –a la que sin embargo le hace un cierto reconocimiento–, que le interesa decididamente más en *El Anticristo*.

pureza (como *Selbst*). En ello consiste el “reino de Dios”, la liberación, el *devenir dios*; no sería otra cosa que la expresión simbólica de la experiencia del *mediodía*, de la eternidad⁶¹⁸. Mediante esa experiencia se alcanza una sensación de “redención”, una *serenidad* («*Heiterkeit*») propia de espíritus superiores.

La clave de esa superación del resentimiento, del *renacimiento* a través de la negación del yo, es el *perdón*, que nada tiene que ver con la *compasión*. El perdón del que habla Cristo, y que es el corazón de su mensaje, no es especialmente relevante en lo que concierne al *otro*, al perdonado, sino que lo es ante todo *para uno mismo, para el que perdona*. Eso trata de hacer ver Cristo a sus discípulos, que no dejan de entenderlo como algo instrumental, para alcanzar un fin –la inmortalidad–, cuando esa práctica sería el fin mismo, la liberación de la culpa y del pecado (del resentimiento, en suma), en cuanto *afectos* negativos (AC 33). No entienden que la virtud consiste en la superación de la *compasión* –hacia los demás y hacia *uno mismo*– (EH, KSA 6, pág. 270). Sólo así podrá comenzar la libertad. El servicio a los otros es un servicio a sí mismo, y viceversa. Y, sin embargo, la lógica sacerdotal de la que habla Nietzsche convierte algo que se debe hacer por sí mismo en algo que se debe hacer a cambio de una recompensa; en suma, por temor a Dios. Así pues, la buscada santidad, la pureza de la voluntad, se hunde por completo en un discurso no “moral”, sino “teológico”; se pierde toda autonomía de la voluntad en favor de una sanción trascendente de nuestros actos, y el carácter moral de los mismos se diluye en la *esperanza* o el *miedo*. Esto es lo que ya habían criticado los verdaderos predecesores, en este sentido, de Nietzsche: Spinoza en su *Ética* y Kant en la *Crítica de la razón práctica* y en *La religión dentro de los límites de la razón*.

No en vano, Cristo se hace llamar el “hijo del hombre”. Es el hombre-dios (y ello por haber comprendido hasta sus últimas consecuencias la naturaleza humana y por querer vivir conforme a ella, liberándola de las imposturas de la moral y la religión tradicionales) que *llega a serlo* –el único dios *devenido*– a través de su propia acción. En esa medida, no es el “Salvador”, sino que encarna un posible *tipo* humano: «El concepto “hijo del hombre” no es una persona concreta, perteneciente a la historia, algo singular, irreplicable, sino una realización [*Thatsächlichkeit*] “eterna”, un símbolo psicológico liberado del concepto de tiempo. Lo mismo ocurre, y en el sentido más elevado, con el *Dios* de ese típico simbolismo, el del “reino de Dios”, del “reino de los cielos”, de la “progenie divina”. Nada es menos cristiano que las *crudezas eclesiásticas* de un Dios como *persona*» (AC 34). Nietzsche se hace eco de ese carácter de “hijo”, de “niño” (tan frecuentemente empleado por Cristo), que ha de tener el *nuevo hombre*, el hombre que *renace*, que vuelve a empezar, de forma inocente, más allá de la dinámica cultural del nihilismo⁶¹⁹.

⁶¹⁸ Ciertamente hay una profunda proximidad entre Cristo y Dioniso. Dioniso, el “nacido dos veces” (cf. ELIADE, M.; *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, pág. 453), es un dios extranjero –su culto procede de oriente–, no olímpico, y es tal vez por ello el único dios nacido de una mortal. Al haber sido despedazado y comido, y después haber resucitado, guarda (como Cristo) el Misterio de la comunión. Reproduce en sí mismo los ciclos de vida y muerte de la naturaleza; en cuanto divinidad del renacimiento, se le atribuye una capacidad de *divinizar*, de *entusiasmar* al hombre (el *éntheos*). Dios de las *epifanías*, aparece y desaparece misteriosamente. «Sus manifestaciones y desapariciones inesperadas reflejan de algún modo la aparición y el ocultamiento de la vida, es decir, la alternancia de la vida y de la muerte y, en resumidas cuentas, su unidad. Pero no se trata de una observación “objetiva” de este fenómeno cósmico, cuya trivialidad no podía suscitar ninguna idea religiosa ni dar origen a ningún mito. Mediante sus epifanías y sus ocultamientos, Dioniso revela el misterio y también la sacralidad de la conjugación de la vida y la muerte» (ibid., págs. 456-457).

⁶¹⁹ Lo dicho en este párrafo y en los inmediatamente anteriores conecta directamente con la temática del *eterno retorno* vista en el § 9. Nos remitimos a éste para una correcta comprensión de estas páginas.

Así debe ser el superhombre –los superhombres, los *niños* con los que volvería a comenzar la historia, una *nueva historia*–. Nietzsche, decíamos al comienzo de este trabajo, buscaba desde su juventud un renacimiento de la cultura, que consideraba agotada, enferma, a causa de lo que con un lenguaje posterior llamará nihilismo. Ahora esa cultura, la producción (*poiesis*) misma del hombre que es la *paideía*, puede al fin reconocerse como *paidía* (el juego, la libre invención de formas)⁶²⁰. «El hombre sólo es hombre cuando juega, dice Schiller: el mundo de los dioses olímpicos y el helenismo son representantes» (*Nachlass* 1869-1874, *KSA* 7, 3 [49]). Sólo así, al entender de Nietzsche, puede superarse el nihilismo al que ha pertenecido el hombre desde sus orígenes. El propio Nietzsche, rememorando el célebre discurso de Kant acerca de la autoculpable “minoría de edad”, describe ahora la *mayoría de edad del hombre*, en cuanto especie, como *infancia recuperada*⁶²¹.

§ 15. Apéndice a la Sección tercera: El superhombre, la política y la naturaleza

Con las páginas anteriores concluyen los puntos esenciales que esta investigación pretendía abordar; sin embargo, algunos aspectos importantes del pensamiento de Nietzsche (de eso que hemos llamado su “ontología de la historia”) permanecen aún en la oscuridad, y, como creemos que pueden afectar a la comprensión de la temática tratada, nos aventuramos a seguir todavía un poco más. Desgraciadamente, más allá de donde hemos llegado Nietzsche no deja ya nada ni medianamente claro; por ello tendremos que proseguir guiándonos por indicios. Si ya dijimos más de una vez en el § 14 que lo allí dicho tenía mucho de hipótesis, lo que viene a continuación es de un contenido *altamente especulativo*, donde frecuentemente tendremos que ir más allá de la letra de Nietzsche –aunque intentando siempre respetar su espíritu–, precisamente para encontrarle un sentido adecuado. De ahí la forma de “apéndice” de estas consideraciones finales.

El problema de fondo es, cómo no, la posibilidad de refundar una comunidad sobre el superhombre. La crítica nietzscheana de la metafísica y de la política habidas posee un carácter *extramoral*, lo que, como hemos visto, supone ir más allá de toda pretensión utilitaria y de dominio; y ésta es la verdad que el *Übermensch* (el hombre que va más allá de sí mismo, que pretende superarse, trascenderse) debe asumir como propia. El carácter “inmoral” que Nietzsche atribuye al superhombre y a los caminos que llevan a él debe entenderse así: como la necesidad de superación del hombre habido, aquel que *no puede cambiar nada*, que no puede *producir lo nuevo*, por estar atado a lo dado, a lo cotidiano, a una forma de valoración que recorta sus horizontes de pensamiento y acción. Por ello, «Todo lo suprahumano le parece al hombre enfermedad

⁶²⁰ «La cultura no comienza como juego ni se origina del juego, sino que es, más bien, juego. El fundamento antitético y agonal de la cultura se nos ofrece ya en el juego, que es más viejo que toda cultura» (cf. HUIZINGA, J.; *Homo ludens*, pág. 101). Habiendo sido siempre así, de acuerdo con el historiador holandés, lo definitorio del superhombre sería vivir conforme al *carácter explícito de juego* de toda forma social, cultural y política; es decir, *no olvidar nunca* que se trata de juegos.

⁶²¹ A propósito de Schiller, recordemos un pasaje donde afirma que el hombre no puede conformarse con el estado de ciega necesidad en que lo sume su naturaleza física, sino que tiene que superarlo mediante la belleza y la moralidad. «El hombre recupera así, artificialmente, su infancia en su mayoría de edad; da forma en el mundo de las ideas a un estado natural que no le viene dado por ninguna experiencia, sino que le viene impuesto necesariamente por su determinación racional; le otorga a ese estado ideal una finalidad que no tenía el auténtico estado natural, y se da a sí mismo un derecho de elección del que entonces no era capaz. Actúa como si comenzara desde el principio [...]». Cf. SCHILLER, F.; *Cartas sobre la educación estética del hombre*, pág. 123.

y locura» (*Nachlass* 1882-1884, *KSA* 10, 4 [171]). Como dice Bataille, Nietzsche aspira al grado máximo de libertad y autonomía, que sólo rompiendo con toda *entidad moral* puede lograrse. De ahí que su doctrina sea «el más violento de los disolventes»⁶²². El “mal” que defiende Nietzsche es todo lo contrario de una *coerción*: es la condición misma de la libertad, dice Bataille, al constituir la ruptura con los tabúes que lastran al hombre, a través de la consideración de la vida como juego: «Sólo un “juego” tiene la virtud de explorar hasta muy adentro lo posible, no prejuzgando los resultados, concediendo al *porvenir* tan sólo, a su libre cumplimiento, el poder que se atribuye habitualmente al prejuicio, que no es sino una forma del *pasado*»⁶²³. De ahí la intempestividad de su pensamiento, su enfrentamiento con lo dado en cuanto estructura ontológica que tiende a autoperpetuarse negando todas las posibilidades de cambio, y así, su propio carácter histórico –y *trágico*–: el reconocimiento de que, igual que ha llegado a ser, *tiene que dejar de ser*. En cambio, los «hijos del futuro», los «*Heimatlosen*», «no “conservamos” nada, no queremos tampoco volver a ningún pasado» (*FW* 377).

Por esta razón la *libertad* significará siempre para Nietzsche “el mal” (visto así desde el punto de vista de lo establecido), porque siempre consistirá en oponerse a la moral instituida, dominante⁶²⁴; la “moral de señores” ha de tener los rasgos “peligrosos” con que Nietzsche la describe porque es una “moral de guerra”, una moral “negativa”, que cobra su sentido siempre en un espacio de *valores invertidos* que hay que combatir. Toda moral, en efecto, al sostenerse sobre una noción del ser como estructura eterna e invariable, santifica el presente dado, y es, así, un obstáculo para el futuro, *la negación de lo posible*. De ahí que Nietzsche busque una moral “más allá del bien y del mal” con su ética (*éthos*) del superhombre. Una ética que no consiste en asegurar un presente dado, sino en arriesgarlo en pos de más altas posibilidades. «Una moral es válida en la medida en que nos propone ponernos en juego. Si no, no es más que una regla de interés, al que falta el elemento de exaltación (el vértigo de la cumbre, que la indigencia bautiza con un nombre servil, *imperativo*)»⁶²⁵. Lo que en cualquier caso está claro es que la “maldad” nietzscheana, la violencia de su palabra y su pensamiento –su ideal, que llega a parecer «*inhumano*» (*FW* 382)–, no se compadece con las lecturas que de ella se han hecho en términos de subjetividad hipertrofiada y de legitimación del imperialismo burgués o del fascismo⁶²⁶; hay que desvincular tajantemente toda lectura

⁶²² Cf. BATAILLE, G.; *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, pág. 16.

⁶²³ *Ibid.*, pág. 18.

⁶²⁴ Savater se opone a la imagen histórica del Nietzsche antihumanista que desvirtuó la Ilustración; para él «Nietzsche fue el más eficaz cumplidor del proyecto humanista de la Ilustración, al que purificó de sus asideros teológicos y cuyos vértigos de emancipada *posibilidad* reveló con sinigual osadía. *Sólo a partir de Nietzsche y gracias a Nietzsche cabe hoy pensar el humanismo radical de nuestro tiempo, cuyos enemigos naturales son la ñoñería edificante y la bestialidad criminógena*» (cf. SAVATER, F.; “Nietzsche”, en *Historia de la ética*, vol. 2, pág. 583). La inflexión que introduce Nietzsche en la historia de la fundamentación moral –aunque tendría antecesores como Spinoza– consistiría ante todo en cambiar la valoración del “egoísmo”; el egoísmo (la *afirmación de sí*), que sería lo que la moral cristiana negaba, de tal forma que el sujeto ético habría sido siempre, precisamente, «lo que desea allí donde ya no estoy yo» (*ibid.*, pág. 585). Rechazar el egoísmo como fundamento moral no es otra cosa, dice Savater, que apelar a cimientos religiosos. Pero en realidad siempre se sirve al egoísmo *ajeno*, al de quienes han impuesto su interés como norma de estabilidad social. Como agudamente observa Portales, «su concepto político no sólo lo lleva a no *desear* la igualdad, sino también a no *creer* posible la realización fáctica de la misma y a desconfiar por lo tanto de los *verdaderos* motivos que mueven a aquellos que la predicán». Cf. PORTALES, G.; *Filosofía y catástrofe. Nietzsche y la devastación política*, pág. 166.

⁶²⁵ Cf. BATAILLE, G.; *op. cit.*, pág. 56.

⁶²⁶ Sea como sea, no es éste el lugar para esbozar, ni tan siquiera, una crítica de la propuesta política nietzscheana. Este trabajo pretende ofrecer un *análisis* y, hasta cierto punto –con el fin de hacer más comprensibles ciertas teorías–, una *reconstrucción* de la filosofía de Nietzsche. Ciertos elementos de

de la voluntad de poder y del superhombre de burdas asociaciones con el *Lebensraum* que defendía el pangermanismo –algo a lo que, por cierto, Nietzsche siempre se opuso de forma explícita–.

Ahora bien, dado este carácter *destructivo* que habrá de tener el propio superhombre, ¿podría entonces haber un *mundo de superhombres*? ¿Tendría sentido hablar de una política del superhombre? ¿No constituiría semejante *pars construens* (la ya descrita reconstrucción estética de la cultura) una contradicción con lo anterior? Estas páginas finales pretenden esbozar una respuesta a esta pregunta, que el propio Nietzsche dejó incontestada, y así, en cierto modo, cerrar el círculo en que ha consistido la investigación. Porque hay que unificar, en la medida de lo posible, la consideración ontológica y la política del superhombre.

Volvamos a plantear la pregunta: si el superhombre es voluntad de poder autoconsciente, si encarna y desea la *Selbstüberwindung*, si rechaza todo lo duradero y se opone a todo lo establecido, ¿qué política sería entonces posible para él? Pero lo cierto es que no rechaza todo lo establecido; no es la suya una ciega “negación indeterminada”, como diría Hegel. Esto está ya pensado, en gran medida, desde un horizonte *nihilista* al que el propio superhombre se opondría. El pensamiento nietzscheano constituye una nueva concepción del hombre, y con él, de la historia y de la política⁶²⁷. Por ello hay que reevaluar ciertos elementos problemáticos. Hagamos una pequeña recapitulación.

Vimos que cada época, cada mundo histórico, constituye una nueva posición del *fundamento*, una sustitución del *theós* sobre el que se sustenta la consideración metafísica del mundo, tenga aquél la forma que tenga; las distintas formas apolíneas *se dan*, y el pensamiento metafísico les corresponde. Frente a esto, tras Apolo –dios de la figura y la causalidad–, opera el otro principio ontológico, Dioniso –el dios de lo informe, indeterminado–, el cual, en su eterno combate con Apolo, el «combate entre verdad y belleza» en el que «se desvela la naturaleza» (*DW* 2, *KSA* 1, pág. 562), le obliga a destruir todas sus formaciones y crear otras. Cada mundo vigente en una época es, en realidad, el resultado del *juego* de ambos. La muerte de Dios (que trae consigo el nihilismo activo), la gran proposición del pensamiento nietzscheano, significaba poder *reconocer* esto, y con ello poder pensar al fin adecuadamente –no como simple negación– la *nada*, el abismo de lo dionisiaco tras todas las posiciones históricas de un

crítica, desde un punto de vista puramente teórico, han sido esbozados aquí y allá, sobre todo por lo que toca a su relación con otros autores; pero dejamos por ahora de lado cualquier valoración *moral* de su obra, o incluso acerca de la viabilidad de sus planteamientos.

⁶²⁷ El tema general de su pensamiento político, según Warren, sería *la organización del poder humano*, lo que implica reflexionar acerca de la constitución de la *subjetividad* humana y de las *prácticas* históricas (cf. WARREN, M.; *Nietzsche and Political Thought*, pág. 207). Nietzsche, sin embargo, proporcionaría mejores observaciones críticas que propuestas para la política de su tiempo, y ello por aplicar categorías erróneas a lo político y por ignorar o dejar en segundo plano fenómenos como el mercado y la burocracia. Por eso se mantiene políticamente en la indeterminación (ibíd., pág. 209). Cometería, de esta forma, dos errores clásicos: primero, aplicar la analogía del *alma* a la sociedad, como Platón o Hobbes; segundo, reducir –por su desconocimiento real de los problemas– cuestiones políticas a términos metafísicos o fisiológicos (ibíd., págs. 209-210), con lo que acabaría cayendo en profundas contradicciones consigo mismo. En este sentido, dice Villacañas que el gran error de Nietzsche estaría en aunar tres elementos ya clásicos, pero nunca antes unidos como lo hace él: una ontología de la vida belicista, un acertado análisis de la sociedad de masas y sus consecuencias, y una teoría aristocrático-militarista del gobierno (cf. VILLACAÑAS, J. L.; *Historia de la filosofía contemporánea*, pág. 87). Por ese camino la teoría política de Nietzsche avanzaría (aunque mejor habría que decir: *retrocede*) hacia la *pólis* griega y hacia Maquiavelo como lugares en los que encontrar el auténtico *tópos* de lo político: el regreso a una naturaleza moralmente neutra que se desentiende de las consecuencias de sus actos.

primer principio en torno a las cuales se dibuja un mundo. El superhombre es el hombre que corresponde a Dioniso, el hombre capaz de vivir en la proximidad de esa nada y guiar su vida a partir de esa proximidad. Ahora bien, esto no significa en modo alguno *poder sustraerse al juego del mundo*; se puede experimentar la nada, se puede atender a su indicación liberadora, pero no es un horizonte de vida. Toda acción concreta se ha de volver hacia un mundo apolíneo. Dioniso introduce en él la libertad, pero no puede erigir un mundo por sí mismo.

En relación a ese aspecto positivo del nihilismo que es permitir al fin hacer la experiencia de la *nada*, del abismo de lo dionisiaco tras todas las ficciones apolíneas, la disociación que llegaba a producirse en el ámbito cultural entre forma y contenido, entre exterior e interior, nos permitía hacer una reflexión decisiva acerca de la esencia de la cultura. La “salud” de ésta consiste en su unidad, en la existencia de un carácter orgánico al que Nietzsche denomina *estilo*. El estilo, como vimos, más allá de ser un concepto meramente estético, mienta la relación estructural que una cultura mantiene con la *vida*, con la *naturaleza*, con el *ser* –diferentes nombres de Dioniso, que se da en lo apolíneo como historia, como el acontecer de *lo nuevo* y de la *libertad*, los cuales se manifiestan como inagotable *productividad* cultural–. La naturaleza, en su acontecer histórico (ya dedicamos numerosas páginas a aclarar la aparente circularidad entre la naturaleza y la historia en Nietzsche, así como a distinguir la naturaleza como *phúsis* de la naturaleza como *bíos*), no es otra cosa que una forma de darse la cultura, *una forma de producir contenidos*, forma unitaria y armónica que es “artística” (*künstlerich*); la desconexión de naturaleza y cultura es, precisamente, la disolución de forma y contenidos, de la que resulta una cultura solamente “artificial” (*künstlich*)⁶²⁸. El estilo, en el pensamiento temprano de Nietzsche, la llamada época de la “metafísica del artista”, lo procuraba para la cultura el *genio* –el hombre que recibe la indicación de la naturaleza, el hombre de la «praxis correcta» (BA II, KSA 1, pág. 673)–; posteriormente lo hará el superhombre. Y no en el más limitado sentido de la mera producción (*poiesis*) artística que caracterizaba los primeros tanteos de Nietzsche –lo que creyó en un principio encontrar en Wagner y su idea de un “arte total”–, sino como modo de vida (*éthos*) que, evidentemente, ha de tener una determinada articulación ético-política (*prâxis*)⁶²⁹. En relación a la reconstrucción “estética” de lo político, vimos que Nietzsche busca determinaciones positivas de la acción en la recuperación de lo *sagrado*, pero entendido más allá de un horizonte teológico, metafísico, apolíneo⁶³⁰. Lo

⁶²⁸ Cosa que en realidad es toda cultura, ya que sus contenidos (religión, arte, costumbres, formas jurídicas, etc.) son siempre *convenciones* humanas. Lo que difiere es el *carácter* de éstas.

⁶²⁹ «Nuestro interés se centra en demostrar que la propia existencia, para ser tal, necesita de una identidad entre lo que el hombre realmente *es* y lo que hace; lo que podemos identificar como estética existencial. Las reflexiones sobre el *ethos*, así como sobre su proyección en el mundo, nos han aportado sobrada luz como para poder considerar la estética fundamento de un nuevo sistema de eticidad, cimentado a su vez en el concepto riguroso de *ethos*». Cf. LUCAS, J. de; *La voluntad prohibida. La estética como fundamentación de la eticidad*, pág. 275.

⁶³⁰ Por ello no podemos compartir la descripción de Villacañas, cuando –al modo de Habermas– afirma que Nietzsche no responde a la necesidad de hallar una orientación histórica en la época de la sociedad de masas desde un planteamiento político, teológico o ético, como antes de él habían hecho el humanismo, el racionalismo o la Ilustración, sino que lo hace desde un planteamiento puramente “estético”. El gobernante nietzscheano crearía según esto valores desde un marco de legitimación puramente autorreferencial, en lo cual radica el retorno de Nietzsche a lo griego y, a la vez, el gran riesgo de su pensamiento: «Había que imitar a los griegos en la posibilidad de decir “Nosotros los veraces”, los que definimos voluntariamente lo que es la verdad. De esta forma, el héroe político de Nietzsche asume los rasgos del voluntarismo teológico moderno, tanto como las líneas conductoras del demiurgo artístico. Él busca la omnipotencia del viejo Dios, pero mediante la creación artística del que se somete al devenir. Su pensamiento, así, es una mezcla de estética y de teología política» (cf. VILLACAÑAS, J. L.; *Historia de*

sagrado, que no es otra cosa que lo dionisiaco, se manifiesta en la experiencia de lo *sublime*, que habría de ser el elemento unificador de la nueva comunidad. En efecto, se trataría de una sociedad cuyo aglutinante no es la idea de lo bello, de la armonía y el orden –ideales tan metafísicos–, sino la de lo sublime, de lo inconmensurable –de acuerdo con el ideal trágico nietzscheano–. Una experiencia de lo ilimitado asociada, a un tiempo, al éxtasis y al dolor.

Al ser voluntad de poder autoconsciente, caracterizábamos al superhombre como el que reconoce la auténtica realidad del *juego* del mundo y la necesidad de su *justicia*. Esto no es un rasgo exclusivo de él: en términos históricos, decíamos que éste es el paso que corresponde al nihilismo activo –el del león, el “nuevo filósofo”, que lleva a cabo la transvaloración–, que es precisamente lo que debe abrir paso al superhombre. Frente al todavía nihilista “hombre que desea perecer”, que es un destructor, el superhombre, el niño, ya no nihilista, sería puramente creador. Aquél sería un final, éste un comienzo; el *comienzo histórico* de lo que en realidad el hombre *siempre fue*: «El hombre es, en medio de la naturaleza, siempre el niño en sí» (MA 124). El superhombre, más allá del señalado reconocimiento, que no deja de ser teórico, es el hombre que quiere participar activamente en el juego del mundo y, acatando su ley inexorable, *dejar paso*. El *Leitmotiv* del superhombre es *acrecentar la posibilidad*, no retenerla en determinadas configuraciones, aferrándose a ellas⁶³¹. En ese sentido de no aspirar a la permanencia, a la autopropagación –que pasa por el aseguramiento incondicionado de sus condiciones de vida–, Nietzsche se posiciona como pensador completamente *antimoderno* y antiburgués⁶³². Señala el sentido de una libertad absoluta que sólo puede ser entendida trágicamente, como ejercicio conducente a la propia autodestrucción, lo cual enlaza con el sentimiento de lo sublime (que aúna el éxtasis y lo terrible). En lugar de la felicidad como finalidad de la acción, Nietzsche apuesta por su carácter *estético*⁶³³, que en última instancia remite a la *justicia* –en el sentido ontológico en que venimos entendiéndola–, como condición de posibilidad de la libertad misma, como la libertad que se aniquila a sí misma en favor de configuraciones más elevadas.

Así pues, el propio superhombre no puede, ciertamente, sustraerse al juego del mundo, un mundo apolíneo dentro del cual tiene que hallar criterios de acción. Éstos deberán ser *estéticos*, no morales; unos criterios que buscan el acrecentamiento, no el mantenimiento de las fuerzas; que llevan a querer perecer siempre por mor de la potencia superior. A las formaciones de poder (político-históricas) que representen tal acrecentamiento el superhombre no se opone; se opone únicamente al criterio nihilista,

la *filosofía contemporánea*, pág. 86). Ya hemos explicado suficientemente el sentido de lo “estético” en Nietzsche.

⁶³¹ Como hacen el *dominio incondicionado* o la *compasión*; en el fondo, dos caras de la misma moneda: una voluntad reactiva que se resiste a todo cambio.

⁶³² Después de Nietzsche, los que mejor han sabido ver y analizar la servidumbre de la razón ante el principio de autoconservación, como definitiva del mundo capitalista, han sido desde luego Horkheimer y Adorno (cf. HORKHEIMER, M.; “Razón y autoconservación”, en *Teoría tradicional y teoría crítica*). De tal servidumbre es de lo que, en el fondo, y paradójicamente, acusaba Heidegger a Nietzsche.

⁶³³ En el sentido ontológico en que hay que entender lo “estético”, claro. Hay que hacer en este punto, además, una precisión: puede parecer que en ocasiones contraponemos *belleza* y *sublimidad*, mientras que a veces las aproximamos o incluso identificamos. Pero es que para Nietzsche, en realidad, este clásico par de conceptos estéticos no se oponen –¡entonces todo arte, en cuanto es expresión de la voluntad de poder, sería imposible!–, salvo cuando la belleza se torna una forma puramente apolínea, tranquilizadora. En cambio, cuando es expresión de lo dionisiaco en lo apolíneo, se convierte en la *indicación* buscada. Ya vimos que también Apolo es, en el fondo, una forma (máscara) de la *embriaguez*; lo bello resulta ser, por tanto, una *modulación de lo sublime*. Cuando –por ejemplo, en el párrafo anterior– hablamos de la *belleza de la acción*, en realidad, estamos haciendo referencia a su relación con lo *sublime*: «El gran estilo surge cuando lo bello se alza con la victoria sobre lo terrible» (WS 96).

puramente apolíneo, de la *Selbsterhaltung* de las formas históricas. Ya dijimos en su momento (§ 14.3.b) que el propósito de la gran política era la autosuperación del hombre y, con ella, llevar a cabo una *autosupresión de lo político* en sus formas habidas hasta el momento. Esto quería decir: superar el marco de lo meramente *antropológico* – dependiente siempre de lo político– para liberar la estructura *ontológica* del hombre, en la que radica la única base posible de la libertad y la igualdad reales. O lo que es lo mismo, anular el carácter de lo político como simple *producción de subjetividad* que reproduce un orden determinado, para permitir al fin mostrarse una *naturaleza humana* que desde siempre habrían velado la moral y la metafísica occidentales⁶³⁴. La voluntad de poder que el hombre es debe dejar de ser reactiva, de estar encadenada, para pasar a ser activa, libre. Así pues, la *crianza* del superhombre –con la que se quiere superar el nihilismo– intenta eliminar el carácter de constructo “artificial” del hombre para liberar su potencia ontológica e intentar convertirla en una forma estable (y “artística”) de vivir y organizar una comunidad. Una idea que ya estaba *in nuce* en textos tempranos, como *Nachlass* 1875-1879, *KSA* 8, 3 [75].

El fin de la (nueva) política no sería, por lo tanto, la felicidad, ni el orden, ni la seguridad, etc., sino *restablecer la naturaleza*, crear un hombre que viviera en consonancia con la *phúsis* –insistamos aquí una vez más en diferenciar ésta del mero *bíos*, de la pura vida instintiva a la cual Nietzsche, evidentemente, no pretende reducir la vida humana–. Ahora bien, y volviendo a nuestra pregunta conductora, ¿significa ese restablecimiento de la naturaleza, esa supresión de lo político (entendido en el sentido “metafísico”), una disolución definitiva de las formaciones políticas habidas, de lo que, ambiguamente, Nietzsche llama “Estados”? Recordemos que Nietzsche entiende por Estado las relaciones de poder establecidas en un lugar y momento determinados (una cierta configuración espacio-temporal de la voluntad de poder), sostenidas por unas instituciones (religión, moral, derecho) que instauran la jerarquía que produce los sujetos empíricos (que a su vez reproducen el orden que los genera). El Estado sería un mal necesario para sostener la productividad cultural, el *diferencial de fuerzas* en que consiste la voluntad de poder, y en cuyo aniquilamiento habría consistido precisamente el *nihilismo reactivo*. Pues bien, ésta es precisamente la situación alcanzada: el Estado ya no es capaz de realizar su función, y hasta se convierte en un obstáculo para ella, paralizándolo toda productividad cultural (*MA* 234). ¿Cabría entonces hablar de la posibilidad de que hubiera Estados tras la llegada del superhombre? Podría parecer que de todo lo dicho se desprende que Nietzsche opta por una supresión de los mismos, por ser ya innecesarios⁶³⁵; la nueva política –la nueva forma de organización de las comunidades de superhombres– depararía una suerte de *sociedad natural*, si se permite la paradoja, en la que los individuos se agruparían de un modo totalmente libre, al margen de toda jerarquía sobre ellos. El superhombre parece ser, ciertamente, una especie de lobo solitario, de individuo inasimilable por cualquier marco político. «Allí donde el Estado termina, ahí solamente comienza el hombre que no es superfluo: ahí comienza la canción del necesario, la melodía única e insustituible. Allí donde el Estado *termina*, ¡miradme, hermanos míos! ¿No veis el arco iris y los puentes del superhombre?» (*Z*, “*Von neuen Götzen*”). El Estado, así pues, se vería totalmente desechado. Ya no sería ni siquiera un mal necesario.

⁶³⁴ Las cuales habrían hecho pasar siempre por “naturaleza” distintas *construcciones políticas*, produciendo diferentes tipos de hombre en función de los juegos de poder y de las necesidades reinantes.

⁶³⁵ Así opina, por ejemplo, Montecinos: «En definitiva, aunque no lo refiere explícitamente, a semejanza de Marx, Nietzsche es de la idea de que, en la medida que el hombre vaya madurando políticamente, cuestión que él ve sólo a través del proceso de la Gran Política, el Estado cada vez se hará más innecesario». Cf. MONTECINOS, H.; *Nietzsche, un siglo después. Filosofía y política para un nuevo milenio*, págs. 99-100.

Sin embargo, Nietzsche defendía el papel del Estado –si bien no del moderno Estado-nación, evidentemente– durante el entreperíodo de la gran política, como la imprescindible forma de organización del poder y de establecimiento del programa de crianza que conduciría finalmente al superhombre; sólo la existencia de semejante poder organizado podría impulsar la sociedad en la dirección buscada, esto es, hacia la creación de las condiciones históricas de la fundación de una nueva comunidad y una nueva política⁶³⁶. Así pues, la solución de Nietzsche al nihilismo reactivo, la gran política, el ejercicio a escala política de la transvaloración, no parece en absoluto ser compatible con la respuesta anterior. Por un lado, ninguna praxis individual podría jamás lograr tal resultado; de ahí que el filósofo deba dejar paso al político, o por lo menos aliarse con él para intentar guiarle. Por otro, ninguna lectura fuertemente individualista del superhombre tiene mucho que ver con la que hemos visto es la naturaleza del hombre que la gran política debe liberar de sus ataduras. Pues no se trata de *subjetividad* alguna, en el sentido moderno (ni gnoseológico, ni moral, ni político); se trata, por el contrario, del fondo dionisiaco de la existencia humana –más allá del principio de individuación y del de razón–, de lo sagrado que ha de ser “fundamento” de una nueva comunidad, pues revela la copertenencia del hombre y la naturaleza, y por tanto, del hombre y el resto de los hombres.

Si bien el modelo de la gran política, a grandes rasgos, es platónico, su *construcción* podría decirse que es spinozista: busca el modo adecuado de componer las distintas fuerzas (los diferentes *Macht-quantas*, aunque teniendo en cuenta que cada individuo ya es a su vez resultado de una multiplicidad de ellos) que integran la comunidad, de modo que la potencia del conjunto sea lo mayor posible, a la vez que la potencia individual (la *libertad*) quede lo menos mermada que se pueda en relación a aquella –en *Nachlass* 1887-1889, *KSA* 13, 11 [140] explica Nietzsche que en esto, precisamente, consiste el «*aristocratismo*»–; y ello en un espacio de inmanencia (“horizonte”) que adquiere consistencia a partir de su equilibrio interno (“estilo”), de su carácter orgánico⁶³⁷. Ahora bien, lo que Nietzsche no está dispuesto a aceptar –guiándose por su imagen ideal de la *pólis* griega– es la idea del contrato social, como lo plantea, por ejemplo, Rousseau⁶³⁸. Para el pensador alemán no hay tal pacto constituyente entre las partes (*GM* II 17), como si éstas fueran algo anterior –en sentido

⁶³⁶ «Sin erigirse en un nuevo dios, el Estado debería conservar el valor y el poder de *la política* para eliminar los obstáculos que impiden la promoción de la sociedad mediante el desarrollo de una cultura cada vez más elevada. Contra la solución que proponen los socialistas, no tiene sentido, para Nietzsche, que el Estado se convierta en un valor en sí mismo. El valor es la sociedad potenciada por una cultura superior, y en orden a esta meta el Estado debería ser el máximo instrumento que hiciera posible las condiciones necesarias a ese objetivo. La apuesta sería, pues, a favor de un reforzamiento incesante de la esfera política y pública capaz de contrarrestar eficazmente los intereses privados que una y otra vez tienden a monopolizar el poder y ponerlo a su servicio». Cf. SÁNCHEZ MECA, D.; *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*, pág. 184.

⁶³⁷ «[...] el derecho del Estado o supremas potestades no es sino el mismo derecho natural, en cuanto que viene determinado por el poder, no de cada uno, sino de la multitud que se comporta como guiada por una sola mente. Es decir, que, lo mismo que cada individuo en el estado natural, también el cuerpo y el alma de todo el Estado posee tanto derecho como tiene poder. Y por lo mismo, cada ciudadano o súbdito posee tanto menos derecho, cuanto la propia sociedad es más poderosa que él. En consecuencia, cada ciudadano ni hace ni tiene nada por derecho, fuera de aquello que puede defender en virtud de un decreto común de la sociedad». Cf. SPINOZA, B.; *Tratado político*, III, § 2.

⁶³⁸ «“Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y quede tan libre como antes”. Tal es el problema fundamental al que da solución el contrato social. Las cláusulas de este contrato están tan determinadas por la naturaleza del acto que la menor modificación las volverá vanas y de efecto nulo». Cf. ROUSSEAU, J.-J.; *Del contrato social*, pág. 38.

cronológico o genético— a la propia comunidad; más bien han sido producidas por ésta. La comunidad es un *compositum* —no un *aggregatum*— cuyo criterio de legitimidad (sometido al concepto ontológico de *justicia*), en última instancia, no es ni la libertad individual ni la voluntad de la mayoría; pero tampoco es el orden por el orden, la mera paz y seguridad que pretende mantener a toda costa cierto estado de cosas —como en el caso de Hobbes, aunque Nietzsche le concede a éste (*GM* II 11) que sólo la violencia instaure derecho—: dicho criterio de legitimidad responde sólo a la prueba de toque del incremento del poder y de la posibilidad, que, en la medida en que caracteriza «el fenómeno de la vida» en general, vale asimismo «para la sociedad, el Estado, las costumbres, la autoridad» (*Nachlass* 1887-1889, *KSA* 13, 14 [81]). La *dignidad* de la vida humana radica propiamente, como ya decía Nietzsche en *El Estado griego*, «allí donde el individuo va plenamente más allá de sí mismo y ya no debe producir y trabajar más al servicio de su supervivencia individual» (*CV* 3, *KSA* 1, pág. 766). La gran política parece seguir medios que recuerdan, irónicamente —pero no más irónicamente que la insoslayable referencia a Platón—, a los del socialismo, es decir, una movilización a gran escala del poder colectivo que desata unas fuerzas que, como Nietzsche ya sostenía en escritos tempranos, deben ser utilizadas y hasta *potenciadas* (*MA* 446), pero corrigiendo su orientación decadente y misarquista. La diferencia con el socialismo estribaría en que, como hemos visto, la creación de *igualdad* que se pretende, y que en ambos casos (algunas diferencias son más teóricas que reales, ateniéndonos a lo que el socialismo ha sido históricamente) pasa por la supresión total de la libertad durante un período preparatorio —precisamente *para que pueda haber igualdad*—, no consiste en una nivelación por abajo del tipo humano, sino por arriba, de lo cual se encarga la *Züchtung*⁶³⁹; para ello, por supuesto, tiene que haber un “arriba” que sirva de referencia, por lo cual es vital mantener durante todo el proceso el “*páthos* de la distancia”⁶⁴⁰.

¿Es el Estado una escalera de la que la humanidad debe desprenderse una vez alcanzada la altura deseada, esto es, el superhombre? En *UB* III 4 ya decía Nietzsche que el Estado no es en absoluto «la más alta meta de la humanidad». ¿Debe ahora, por

⁶³⁹ El problema de las atribuciones políticas que se hacen a Nietzsche no ha venido tanto de autores fascistas como de socialistas, entre los que destacaría Lukács (cf. § 8). En torno a la interpretación de éste en términos de lucha de clases, que sitúa a Nietzsche como consumidor intelectual del capitalismo, dice Portales que «se puede obviar al mismo tiempo la aplicación de los criterios interpretativos de la dialéctica sistemática, mostrando de qué modo la no opción por uno de los extremos de la *Widerspruch* no conduce fatalmente hacia la ratificación de su contrario. De acuerdo al contenido recientemente expuesto [la teoría de Lukács], esto quiere decir: el innegable *antisocialismo* nietzscheano no tiene, empero, nunca el sentido positivo de un *pro-capitalismo*» (cf. PORTALES, G.; *Filosofía y catástrofe. Nietzsche y la devastación política*, págs. 48-49). Pero entonces, ¿desde dónde critica Nietzsche el socialismo? Lo cierto es que no leyó a ninguno de los autores principales, sino sólo a secundarios ya muy criticados en su tiempo por el propio socialismo, como Dühring, y por ello Nietzsche «reconoce como discurso característico del socialismo organizado una cierta *prédica igualitarista*, compuesta de una turbia mixtura entre la *esperanza redentora* de la *summa felicitas* propia de la escatología del cristianismo, la nostalgia rousseauiana por la *natural comunidad del origen* y su posible prolongación *civil* en la *félicité publique*, el *altruismo* positivista en tanto alternativa práctica a la moral del *egoismus* y el *hedonic calculus* que sirve de sustento a la *general happiness* del principio utilitarista» (ibíd., pág. 51). El socialismo sería para Nietzsche, así pues, la última forma de cristianismo. Hallaría en él las trazas de un neo-eudaimonismo, de una *Glücksphilosophie*, como dice Ottmann; según Portales, el socialista sería para Nietzsche un eudaimonista, el defensor por excelencia de la idea del progreso, y por tanto, aquel a quien Nietzsche toma en sentido pleno como el “último hombre” (ibíd., pág. 52 n).

⁶⁴⁰ En los escritos tempranos y medios Nietzsche criticaba al socialismo, ante todo, por ser una nueva forma de «despotismo» que lleva a cabo la «aniquilación del individuo» (*MA* 473), anulándolo mediante la primacía absoluta del *trabajo*, que lo reduce a mero engranaje; el individuo sería visto por el socialismo como el «peligro de los peligros» que hay que contrarrestar a toda costa (*M* 173). En la época madura las críticas de Nietzsche se dirigirán no tanto a lo anterior como al *modo* en que el socialismo *produce* al individuo, por ser, en suma, una mera «moral de rebaño» (*JGB* 202).

tanto, ser abolido para dejar paso a una comunidad en la que la libertad y la justicia no necesiten de organización política alguna? Si así fuera, el programa de crianza del superhombre tendría que estar diseñado de forma que su progresiva producción fuera una misma cosa con el paulatino desmantelamiento de las estructuras políticas que lo hicieran posible; de lo contrario se podría recaer en la situación de partida. Pero incluso después de la gran política, esto no está nada claro, si bien nos estamos moviendo en el terreno de la especulación. El superhombre es un hombre ontológicamente liberado, no es el producto de una determinada política –la gran política habría sido el ejercicio mismo de desmontaje de las formas habidas de política–, sino una “instancia natural”. Y sin embargo, ¿debe ello entenderse en el sentido, sostenido por diversos autores, de un anarquismo particularista o de un liberalismo absoluto? ¿Pretende Nietzsche hallar la libertad a través de la disolución de la sociedad, o del triunfo de la que sería su ideología encubierta? En un fragmento temprano afirmaba que «El fin del Estado no debe ser el Estado, sino siempre el individuo» (*Nachlass* 1875-1879, *KSA* 8, 17 [17]). Pero en el texto de *UB* III que acabábamos de citar, en el que Nietzsche criticaba el papel del Estado, afirma a renglón seguido –en un tono no menos crítico– que «Vivimos el período de los átomos, del caos atomístico». El filósofo alemán siempre se movió en esta aparente antinomia entre lo individual y lo colectivo. Lo cierto es que cuando se puede interpretar a un autor desde dos ideologías completamente contrapuestas, como ocurre con Nietzsche, todo puede ser, y la ambigüedad no se le puede atribuir más que a él mismo. Ahora bien, esto también puede levantar la sospecha de que ninguna de esas lecturas va bien encaminada.

Debemos por ello problematizar todavía algo más la cuestión de la desaparición de los Estados y del modo en que viviría el superhombre. Puesto que si ha de vivir en una comunidad, ésta habrá de tener algún tipo de organización política, evidentemente. Dicho de otra forma, la voluntad de poder requiere una *configuración empírica*; su liberación no puede entenderse de un modo abstracto, como si no ocurriera *en el mundo*. Nietzsche no concibe la anarquía, la ausencia de *arché*, de poder, de jerarquía⁶⁴¹; así que ésta debe reaparecer de algún modo en la política del superhombre. En la reflexión hecha hasta ahora hemos visto que el Estado tenía, básicamente, dos funciones: en primer lugar, garantizar la adecuada distribución de fuerzas que permite que el proceso social funcione (*CV* 3, *KSA* 1, pág. 769). En esto consiste la *Zivilization*: en cubrir la esfera material de la *necesidad* y todo lo que tiene que ver con ella, incluido el proporcionar a la sociedad la instrucción imprescindible para que el sistema se pueda *reproducir* –lo cual, dicho sea de paso, es su máxima aspiración–. Pero dentro de este espacio de la necesidad, en segundo lugar, el Estado debe abrir el de la *Kultur*, que es el de la libertad. En la *Kultur*, que es la esfera de la productividad, de *lo nuevo*, radica lo genuinamente “vivo” de una sociedad, su “espíritu”. El Estado ha de ser, para Nietzsche, la articulación de ambos ámbitos. En la medida en que lo sea será válido (es decir, *útil*); de lo contrario deberá desaparecer. Y es porque el Estado moderno no es ya

⁶⁴¹ «Nietzsche no preconiza por ello el sometimiento del hombre al anárquico juego de pulsiones. Por el contrario, es precisamente dicha anarquía la que debe ser combatida como síntoma inequívoco de la decadencia y, con ella, la concepción dual del hombre como animal dotado de razón. A diferencia del hombre decadente, del hombre privado de una regulación de conjunto y de un orden arquitectónico, que se ve obligado a recurrir a la razón y a la conciencia para no perecer, la reflexión nietzscheana propone, como símbolo de buena *salud*, la imagen del hombre *sintético*, aquel que es capaz de articular y de dotar de sentido a la multiplicidad que lo constituye, poniéndola al servicio de su propia vida como *obra de arte*». Cf. MINGOT, M. J.; “Herencia y destino: La muerte de Dios como encrucijada”, en *Política, historia y verdad en la obra de F. Nietzsche*, pág. 188.

capaz de conjugar la civilización y la cultura –en lo cual consistía la “barbarie”– por lo que Nietzsche cree que debe ser finalmente destruido.

La *Kultur*, símbolo de la *posibilidad* del hombre (y no sólo símbolo, sino la esfera misma de la producción de tal posibilidad: pues sólo ella abre y sostiene el espacio de lo dionisiaco dentro del de la necesidad apolínea), es lo que a toda costa debe ser preservado. «De lo que yo advierto: [...] no confundir con la cultura los *disgregadores medios* de la civilización, *que necesariamente impulsan a la decadence*» (*Nachlass* 1887-1889, KSA 13, 15 [67]). Pero, ¿cabe pensar en una *Kultur* ajena a formación política alguna, esto es, que pueda subsistir con independencia de la *Zivilization*? Evidentemente no; esta última no puede ser obviada en modo alguno⁶⁴². Sólo una vez cubiertas las necesidades puede emerger algo tan complejo como la *Kultur*. O, dicho en términos ontológicos, tiene que haber un mundo apolíneo que albergue el acontecer de lo dionisiaco y sus expresiones, el acontecer de lo que está más allá de toda necesidad. Lo dionisiaco no sostiene un mundo por sí mismo, no puede crear configuraciones estables. Apolo es la *forma*, mientras que Dioniso es la *fuerza* que la anima. La vida consiste en la unión de ambos. Dioniso, de hecho, es el *darse* mismo de las diferentes formas históricas: *la forma sin fuerza no es más que ruina, muerte; pero no hay fuerza sin forma*. Y este juego (el juego de necesidad y libertad) es el que se reproduce en el espacio sociopolítico como mutua correspondencia de ambos principios. Así pues, sea cual sea la forma de organización política que haya, el hecho es que alguna tiene que haber. El superhombre no es un ermitaño, un ser asocial, que vive al margen del mundo⁶⁴³. El propio Zaratustra, su heraldo, que hace de la soledad su gran virtud, vuelve finalmente al hombre por *amor* a él. Tiene que haber una sociedad, y consecuentemente una forma de organizar el poder. Lo que tiene que cambiar es el fundamento de esa sociedad, aquello que la sostiene.

Dicho fundamento no puede ser otro que la *libertad*, un acto de libertad que no puede ir precedido de ningún otro tipo de consideración (raza, lengua, tradición, etc.)⁶⁴⁴; esa comunidad no tendría sentido alguno a no ser que el superhombre *quisiera* formar parte de ella. La voluntad de poder activa, liberada, debe desear formar parte de configuraciones concretas, esto es, implicarse en el mundo. Al contrario que las teorías políticas clásicas que suponen que el hombre necesita por naturaleza *ser gobernado*, Nietzsche afirma que lo que está en su naturaleza –en cuanto voluntad de poder– es desear el poder, *querer gobernar*. Así pues, si la política es jerarquía, diferencia de

⁶⁴² Sólo así se explica lo dicho en el párrafo anterior. Aunque en las *Intempestivas* Nietzsche planteaba la cultura como una potencia antagónica del Estado, lo cierto es que, como hemos visto, no puede existir fuera de éste. *La cultura es un producto, el más elevado, de la civilización*, al margen de la cual no puede ser siquiera pensada.

⁶⁴³ Decía Aristóteles que «es evidente que [...] el hombre es por naturaleza un animal social, y que el insocial por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre. Como aquel a quien Homero vitupera: *sin tribu, sin ley, sin hogar* [*Iliada*, IX 63], porque el que es tal por naturaleza es también amante de la guerra, como una pieza aislada en el juego de damas» (cf. ARISTÓTELES; *Política*, I, 1253 a). El superhombre, pese a ser “superior al hombre”, y seguramente también “amante de la guerra”, no deja de ser también, necesariamente, un animal social (político).

⁶⁴⁴ Lo que nos lleva, por un momento, de vuelta al tema del “internacionalismo” nietzscheano. La democracia ciertamente nivela al ser humano, pero así, al menos, crea las *condiciones* para el cambio (*WS* 275). Nietzsche defiende, en efecto, el «proceso de asemejamiento de los europeos» que es propiciado por el «movimiento *democrático* de Europa», y que conduce a un «tipo de hombre esencialmente supranacional y nómada» (*JGB* 242). Ortega y Nietzsche, como en tantas ocasiones, coinciden en el análisis, pero proponen algo diferente: si bien Nietzsche compartiría que «toda estructura dada de la vida continental tiene que ser trascendida» (cf. ORTEGA Y GASSET, J.; *La rebelión de las masas*, pág. 17), no aspira, desde luego, a la creación de un “megaestado” europeo; para él la *consolidación* de una conciencia cultural europea –que siempre defendió– pasa más bien por la disolución de los actuales Estados, lo que implica el resurgimiento de la *Kultur* de entre las ruinas de la *Zivilization*.

poder, y el superhombre no puede aceptar en principio ningún poder sobre sí, ¿qué forma de asociación y de gobierno debería establecerse? En modelos políticos clásicos el gobierno ha sido representado como la mente del todo social, como la parte que piensa y decide, y el pueblo como el cuerpo, la parte que trabaja y ejecuta sus órdenes; esto respondía a cierta jerarquía natural, a cierta diferencia entre los tipos humanos, que los habilitaba para desempeñar labores distintas en función del predominio natural de una parte u otra, mente o cuerpo⁶⁴⁵. El superhombre, por el contrario, si ha de ser un individuo libre, que se *autolegisla*, tendrá que ser tal que su mente y su cuerpo estén al mismo nivel; las distintas disposiciones naturales en él deben converger, anulando el sentido de la división social anterior –que se reproduce en cada individuo– al integrar los diferentes aspectos. Ése es el trabajo esencial que la *Züchtung* debía realizar: transformar la mente y el cuerpo del hombre para dejarlo en la situación histórica que posibilitaría este nuevo comienzo de las propias relaciones humanas. «Quien ha llegado a saber acerca de los viejos orígenes, mira, ése acabará por buscar las fuentes del futuro y nuevos orígenes. Oh, hermanos míos, en poco tiempo surgirán *nuevos pueblos* y nuevas fuentes se precipitarán susurrantes en nuevas profundidades» (Z, “*Von alten und neuen Tafeln*”, 25). La cuestión sería, como ya anticipábamos –en una propuesta sólo aparentemente descartada–, crear un estado de *derecho natural* que, eso sí, sería *posterior a la política habida*, no hipotéticamente anterior. En contra tanto de Platón, que entendía que una jerarquía “natural” (pre-política) debía servir de criterio de organización del Estado, como de Hobbes, que pensaba que éste era un mero constructo político, algo totalmente “artificial”, Nietzsche lo concibe como la *tarea de producción histórica de una nueva naturaleza* que posibilite lo anterior⁶⁴⁶.

Se puede pensar que esa comunidad que Nietzsche anticipa, en la que la libertad fuera el fundamento mismo de su formación, fuera una en la que, consecuentemente con su pensamiento (es decir, con su ontología), *Zivilization* y *Kultur* fueran coextensivas. Esa naturaleza que habría que *producir* sería tal que la necesidad y la libertad, lo material y lo espiritual, estuvieran equilibrados. Ese fuerte contrapeso recíproco sería lo que impediría que la sociedad proyectada recayera en las formas de la política pasada. Habría que establecer una *formación* que preparara a cada individuo para desempeñar múltiples funciones, para ser un *hombre íntegro*, completo, lo cual sería fundamental para que la comunidad fuera tal, y no un simple agregado. De ahí el papel de la cultura, que debe ser «temperatura y atmósfera [*Stimmung*] de muchas fuerzas originalmente hostiles, las cuales ahora hacen sonar una melodía» (*Nachlass* 1869-1874, *KSA* 7, 29 [205]). Es de suponer que el modelo político propugnado por Nietzsche querría atajar a toda costa la especialización que conduce a la actual barbarie⁶⁴⁷. Aunque al final Nietzsche terminó reconociendo que esa especialización es imprescindible para que se alcance la excelencia, la perfección en cada campo, y que ello justifica –o exige– la

⁶⁴⁵ «En efecto, el que es capaz de prever con la mente es un jefe por naturaleza y un señor natural, y el que puede con su cuerpo realizar estas cosas es súbdito y esclavo por naturaleza; por eso al señor y al esclavo interesa lo mismo». Cf. ARISTÓTELES; *Política*, I, 1252 a.

⁶⁴⁶ Que nada tiene que ver con un supuesto “estado natural” inicial, idílico, que sería en realidad «terrible», pues «el hombre es un depredador». De ahí que Nietzsche diga que «nuestra civilización es un inaudito *triunfo* sobre esa naturaleza de depredador» (*Nachlass* 1885-1887, *KSA* 12, 9 [125]), lo cual se entiende solamente si entendemos la “naturaleza” en ese sentido.

⁶⁴⁷ Esto, sin embargo, supondría establecer voluntariamente serias limitaciones en el grado de desarrollo técnico e intelectual que se puede alcanzar (el cual requiere una gran especialización), y por tanto en la complejidad social misma. Si bien ello parece armonizar con el hipotético diseño político en el que Nietzsche estaría pensando –que enseguida abordaremos–, podría contradecirse con la esperanza de superación de la *necesidad material* de la que hemos hablado, y que cifrábamos en el desarrollo técnico de la especie; y, en todo caso, se contradiría con el desarrollo de la *cultura* que tan importante es para Nietzsche, y que corre parejo, en gran medida, a los avances materiales.

división social de “señores” y “esclavos”, esto no tendría ya sentido referido al superhombre, que debe constituir una comunidad de *iguales* sostenida sobre la *amistad*, la *philia* (Z, “*Von der Nächstenliebe*”).

Sin embargo, aunque invirtamos el orden de la libertad y la necesidad a la hora de determinar el sentido y la finalidad de tal comunidad, esto no elimina el problema de la existencia de la necesidad, que no dejaría de afectar a la comunidad de los superhombres. En la medida en que las necesidades tienen que ser continuamente cubiertas, ¿no recaeríamos de nuevo en una división social? Tal vez Nietzsche tiene en cuenta, como en el modelo socialista con el que antes hemos tendido puentes, un grado de desarrollo técnico futuro gracias al cual la tierra pueda cubrir todas las necesidades del hombre (algo así se insinúa en *WS* 189). Hay que tener en cuenta que la gran política es un período que se prolongaría muchísimo en el tiempo, permitiendo mientras tanto que se llevara a cabo tal desarrollo, tal vez necesario, de hecho, para la propia transformación del cuerpo y el alma humanos –en lo que consistiría la *húbris* a la que ya nos referimos⁶⁴⁸–, pues el hombre, hasta ahora, sólo ha sido «algo informe, un material, la piedra deforme que el escultor requiere» (*EH*, *KSA* 1, pág. 348). Pero, en cualquier caso, y en la medida en que haya que desempeñar necesariamente ciertas funciones y trabajos, ¿se sometería un superhombre a ellos? En principio parece que sólo en la medida en que todos lo hicieran por igual. Lo que caracteriza al superhombre ante todo es la *capacidad* –en un sentido tanto técnico, de medios, como intelectual, a la hora de ponerse fines–, con lo que no es muy plausible que en esa sociedad futura unos tuvieran que someterse al servicio de otros. Esos *hombres completos*, contrarios al especialista, deben ser válidos para todo. La oposición misma entre el intelectual y el técnico, o simplemente obrero, no tendría ya mucho sentido. Y, siendo esto así, ¿qué formas de gobierno y organización podría haber? Preguntas como ésta no dejan de salirnos al paso. ¿Cargos rotativos, hasta en las funciones más básicas? ¿Una toma en común de todas las decisiones? ¿Una especie de democracia asamblearia? Hay que recordar que el poder debe estar organizado de tal modo que cada uno pueda *querer* desempeñar cada función; el superhombre no podría aceptar más voluntad que la propia, en la medida en que dice “sí” a la vida y ha de poder *querer morir con el mundo* que ha contribuido a crear, satisfecho de la grandeza mostrada (*Nachlass* 1884-1885, *KSA* 11, 25 [226]). De todos modos, en lo tocante a semejantes preguntas sí que nos perdemos en la más absoluta especulación.

Sea como sea, el tipo de Estado, y por tanto la flexibilidad social, que permitiría ese equilibrio entre *Kultur* y *Zivilization* no es, por supuesto, el moderno Estado-nación, un monstruo en el cual llevar a cabo lo anterior es totalmente imposible. Serían necesarias para el superhombre nuevas estructuras políticas, nuevas configuraciones de poder. Configuraciones irrealizables, desde luego, en una sociedad masificada; ésta tendría que reducir sus dimensiones drásticamente, muy por debajo de los actuales

⁶⁴⁸ Con lo que se supera claramente el carácter *hermenéutico* de esa “impiedad”, en el que tanto insiste Vattimo. Más allá de la resignación de una “ontología débil”, se trata de *producir transformaciones reales, materiales*. Mucho más en la línea de Nietzsche se mueven Hardt y Negri: «Aquellos que están en contra, al escapar de las limitaciones locales y particulares de su condición humana, deben procurar continuamente construirse un nuevo cuerpo y una nueva vida. Éste es un tránsito necesariamente violento y bárbaro pero, como dice Walter Benjamin, es una barbarie positiva. [...] Las mutaciones corporales de hoy constituyen un *éxodo antropológico* y representan un elemento extraordinariamente importante, pero aún completamente ambiguo, de la configuración del republicanismo “contra” la civilización imperial. [...] las nuevas formas de la fuerza laboral tienen a su cargo la tarea de producir nuevamente al ser humano (o, en realidad, al ser posthumano)». Cf. HARDT, M., y NEGRI, A.; *Imperio*, págs. 237-239.

Estados –que constituyen, además, un factor homogeneizador a corregir–⁶⁴⁹. Quizá el nuevo sentido de la “democracia” que se adivina en esa comunidad de iguales consista, paradójicamente, en la supresión del *dêmos*; o, dicho de otra forma, sería una *aristocracia* de la que, sin embargo, *todos* formarían parte. La nivelación al alza del tipo humano de la que resultaría una nueva humanidad: «Mil metas hubo hasta ahora, porque hubo mil pueblos. Sólo la atadura de los mil cuellos falta aún, falta la meta *única*. Todavía no tiene la humanidad ninguna meta. Pero dime, hermano mío: si a la humanidad le falta aún la meta, ¿no falta entonces también –aún ella misma? (Z, “*Von tausend und einem Ziele*”). Mientras, desde un punto de vista estructural, Nietzsche seguramente pensara en la *pólis* griega (o incluso en la ciudad-estado de la Italia renacentista, al modo en que la describe Burckhardt en *La cultura del Renacimiento en Italia*⁶⁵⁰) como modelo: una comunidad autónoma y autárquica, suficientemente pequeña, donde todos los ciudadanos participen en la vida pública (aunque, naturalmente, hay que tener en cuenta que el fundamento de su autarquía no podría ser ya la esclavitud, pues, ¿quiénes serían esos esclavos?). En M 453 ya adelantaba la idea de «fundar pequeños Estados experimentales»; cabría pensar en el superhombre, tal vez, como un *oikistés*, un fundador de comunidades. Puede ser, incluso, que Nietzsche pensara en esos nuevos Estados como *obras de arte*, obras de un arte *total*, que sólo como realización política tendría sentido. Sólo así, en efecto, podría crearse un espacio político-histórico en consonancia con una «visión *trágica* del mundo», espacio en el que se equilibraran Apolo y Dioniso (*Nachlass* 1869-1874, *KSA* 7, 5 [110])⁶⁵¹.

Ahora bien, sin perjuicio de la necesidad de la existencia de la comunidad, el superhombre sigue siendo un solitario, un nómada –razón de más para pensar en lo

⁶⁴⁹ Cabe pensar que el larguísimo proceso de selección y crianza del superhombre produzca una sensible reducción de la población –con medidas de control de la natalidad, etc.–, hasta devolverla a unas dimensiones propias para el establecimiento de un nuevo juego político. Las guerras que conducirían a ese proceso también habrían contribuido, desde luego.

⁶⁵⁰ En esta obra, cuya primera edición es de 1860, y que tanto ha marcado la visión posterior del Renacimiento –y la visión de Nietzsche en particular–, Burckhardt presenta, fiel a su estilo, una consideración épica de la historia, un historicismo *estético* en el que lo fundamental es el efecto a conseguir sobre el lector. La historia ha de ser, dice el historiador suizo, una fuerza plástica, una *poesía* transformadora del espectador. Encontramos en la primera parte de la obra (“El Estado como obra de arte”) este pasaje: «Resulta indiscutible que la constante situación de peligro hizo que en estos príncipes se desarrollara una habilidad personal fuera de lo común; pues sólo un virtuoso podía desenvolverse con éxito a través de existencia tan artificiosa, y cada uno de ellos debía justificarse, probando con los hechos que merecía su cargo de privilegiado. [...] Los príncipes italianos, al contrario que sus nórdicos contemporáneos, no se veían obligados a frecuentar la compañía de la nobleza, esa casta que se consideraba a sí misma única digna de mención y de cuya arrogancia se contagiaba el monarca; aquí el príncipe debía y podía conocer y usar los servicios de cada uno sin atender a su origen, y aunque también aquí era el nacimiento el que decidía a quién había que incluir entre los aristócratas, las relaciones sociales se basaban en los méritos personales y no en las meras consideraciones de clase». Cf. BURCKHARDT, J.; *La cultura del Renacimiento en Italia*, págs. 79-80.

⁶⁵¹ No se debe olvidar, a propósito de esto, que la consideración del superhombre es indesligable del eterno retorno; de hecho, la mutua relación existente entre ellos corresponde a la relación existente en el pensamiento de Nietzsche entre política y ontología, respectivamente. Lo que en la experiencia del eterno retorno ocurre en cada momento, en cada *instante* –la experiencia de la apertura del hombre a la temporalidad originaria, a la posibilidad pura, que se da como *libertad*–, tiene que ser llevado a la práctica colectiva, a través de la toma de conciencia de esa apertura de la posibilidad pura, como *acontecimiento histórico-político*. Ya vimos que la historia habida concluiría con la gran política, y a partir de ahí el superhombre comenzaría una *nueva historia*, que sería *realización política de la experiencia dionisiaca*. «La doctrina del retorno es el *punto de inflexión de la historia*», afirma Nietzsche (*Nachlass* 1882-1884, *KSA* 10, 16 [49]). Estaríamos entonces, y seguidamente retomaremos este hilo, ante la *posthistoria* y el *posthombre*, el hombre que refunda su relación con la historia más allá de toda comprensión habida de la misma.

difícil que sería que aceptara servir a otros—. Ello está ligado, por supuesto, a la *negatividad* que lo caracteriza. Puede que el superhombre tenga que *vivir* en una comunidad, pero no tiene por qué *pertenecer* siempre a la misma. Los diversos Estados podrían ser comunidades flexibles, de población altamente móvil, por las que viajaran los superhombres, apátridas por naturaleza. *Póleis* en las que el continuo movimiento de la población supusiera una continua transformación. Ello estaría acorde con la naturaleza de “obras de arte” de esas comunidades: construcciones efímeras que reflejarían el carácter ontológico del mundo⁶⁵², concebidas para florecer, dar los más altos frutos, y llegado el momento, perecer, o simplemente disolverse: «La humanidad debe vivir en *ciclos*, *única* forma de duración. No una cultura lo más dilatada posible, sino lo más corta y elevada» (*Nachlass* 1882-1884, *KSA* 10, 2 [5]).

Se puede encontrar en el último año de la producción de Nietzsche (las obras y fragmentos de 1888-1889) una profunda reflexión acerca de la libertad, la belleza y la muerte. El pensamiento trágico que surgió en *El nacimiento de la tragedia* y alcanzó su máxima expresión en el *Zaratustra*⁶⁵³ ha sido destilado hasta sus últimas consecuencias. Poco antes del colapso final, en los *Ditirambos de Dioniso* —su penúltima obra concluida—, el pensador pone ante los focos la figura de Dioniso y todo lo que la rodea como no lo ha hecho anteriormente. Los *Ditirambos*, que aúnan los temas de la belleza, la muerte y la libertad, nos dan una indicación muy gráfica acerca de cómo podría ser la concepción de la vida y de la acción del superhombre, del hombre que vive bajo el signo de Dioniso. Este breve poemario es, desde luego, una pieza fundamental para entender el pensamiento tardío de Nietzsche, y aún no ha sido suficientemente analizado⁶⁵⁴; no pretendemos hacerlo ahora, pero sí ofrecer algún apunte. Tres de los ditirambos (“¡Sólo loco! ¡Sólo poeta!”, “Entre hijas del desierto” y “Lamento de Ariadna”) están ya en el *Zaratustra*, aunque con algunas modificaciones, sobre todo en los finales. Hay motivos para pensar que las piezas que componen los *Ditirambos* describen las visiones que tiene Zaratustra durante su enfermedad en *Z*, “*Der Genesende*”. En ellas se le revelan ciertas verdades al profeta del eterno retorno, aunque éste está todavía preso de una comprensión de las mismas desde el horizonte del nihilismo activo; pero indican también algo que él podría ya atisbar: cómo habrá de ser el superhombre.

Por citar sólo algunos pasajes, podríamos detenernos en “Última voluntad”, que, por su brevedad, transcribimos entero: «Morir así, / como una vez lo vi morir, / al amigo

⁶⁵² «El cuerpo político, igual que el cuerpo del hombre, comienza a morir desde su nacimiento y lleva en sí mismo las causas de su destrucción. Pero tanto uno como otro pueden tener una constitución más o menos robusta y apta para conservarlo más o menos tiempo. La constitución del hombre es obra de la naturaleza, la del Estado es obra del arte» (cf. ROUSSEAU, J.-J.; *Del contrato social*, pág. 114). Una idea similar se encuentra en Nietzsche: «Todas las grandes cosas perecen por sí mismas, a través de un acto de autoabolição [*Selbstaufhebung*]: así lo quiere la ley de la vida, la ley de la *necesaria* “autosuperación” [*Selbstüberwindung*] en la esencia de la vida» (*GM* III 27).

⁶⁵³ De hecho, señala Valadier, la experiencia del retorno en el *Zaratustra* no es otra cosa que la presencia de Dioniso en esa obra, en la que no se menciona su nombre en ningún momento. Una experiencia *religiosa* de la eternidad en cada instante (y no fuera del tiempo), que implica la afirmación de la vida, del sí creador. Cf. VALADIER, P.; *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, págs. 544 ss.

⁶⁵⁴ El ditirambo está en el origen del drama griego, y por tanto de la propia tragedia. En él Nietzsche encuentra la más profunda experiencia del ser que realizaron los griegos. Como decía en la época de *El nacimiento de la tragedia*, «En el ditirambo dionisiaco el hombre es exaltado hasta la intensificación máxima de todas sus capacidades simbólicas; algo nunca antes experimentado aspira a la exteriorización, la aniquilación del velo de Maya, el ser uno [*das Einssein*] como genio de la especie, más aún, de la naturaleza. Ahora la esencia de la naturaleza debe exponerse simbólicamente; un nuevo mundo de símbolos es necesario» (*GT* 2, *KSA* 1, pág. 33).

que relámpagos y miradas / arrojó divino en mi oscura juventud. / Atrevido y profundo, / un bailarín en la batalla, // el más sereno entre los luchadores, / el más grave entre los vencedores, / sosteniendo [*stehend*] un destino sobre su destino, / duro, meditabundo, reflexivo: // estremeciéndose *porque* vencía, / exultante porque vencía *muriendo*: // ordenando mientras moría / –y ordenaba que se *destruyera*... // Morir así, / como una vez lo vi morir: / venciendo, *destruyendo*...». Con independencia de que aquí Nietzsche rememore a alguna persona real (así parece por su comienzo) en la que, en cierto modo, encontró un modelo, parece clara la referencia al superhombre; al hombre cuya victoria consiste, precisamente, en la muerte, una muerte serena. Un luchador (la guerra representa *la propia vida*) “atrevido y profundo”, “un bailarín”, al que no le importa morir destruyendo para que se pueda volver a crear. Una muerte *libre*, escogida (“sosteniendo un destino sobre su destino”), una *bella* muerte.

En “La señal de fuego” nos encontramos con la ya conocida imagen del mar –lo ilimitado, inconmensurable–, asociada a lo dionisiaco. «Aquí, donde entre mares creció la isla», comienza el poema. Esa isla, donde está Zaratustra solo, es el espacio abierto por él, un espacio en lo apolíneo (¿un Estado, tal vez?) donde espera la llegada del superhombre. «Aquí enciende bajo un negro cielo / Zaratustra sus elevados fuegos, / una señal de fuego para navegantes sin rumbo, / un signo de interrogación para aquellos que tienen la respuesta...». Es el lugar desde el que comenzar la reconstrucción del mundo, para la cual necesita compañeros. Pero, previamente, ha debido alejarse del mundo, para poderlos encontrar: «¿Por qué huyó Zaratustra de animales y hombres? / ¿Por qué escapó él súbitamente de toda tierra firme?» Zaratustra llama a un hombre que aún no existe, que está todavía por venir; que tendrá que surgir de las ruinas del mundo actual: «¡Navegantes sin rumbo! ¡Ruinas de viejas estrellas! / ¡Vosotros, mares del futuro! ¡Cielos inexplorados! / Hacia todo solitario lanzo ahora el sedal: / ¡dad respuesta a la impaciencia de la llama, / coged para mí, el pescador sobre altas montañas, / mi séptima *última* soledad!»

En “El sol se pone” hallamos elementos que conectan más directamente aún con la visión dionisiaca del mundo. «¡Día de mi vida!, / el sol se pone. / Ya está la tersa / pleamar dorada». El “día de la vida” es el ciclo solar⁶⁵⁵ que se describe a lo largo de todo el *Zaratustra* –más de un día, años en realidad, pero el significado alegórico es claro, y tiene que ver con los estados de ánimo de Zaratustra y con la doctrina que en cada momento sostiene–, de la mañana a la noche, pasando por el mediodía, para volver a empezar a la mañana siguiente (*Z*, “*Das Zeichen*”). Pero en este momento “el sol se pone”; ya sabemos qué significa esto: es el momento del ocaso, de la muerte, del inevitable cumplimiento del ciclo. El sol se pone tras el mar, que baña en su luz. El mar es Dioniso, sereno, aguardando; el sol es, naturalmente, lo apolíneo, hundiéndose tras el mar tras haber girado durante un “gran día”; enfrentados durante ese intervalo, Apolo y Dioniso se reencuentran durante la noche, en la muerte, para volver a empezar su juego al día siguiente. «A mi alrededor sólo olas y juego», dice más abajo. Ésta es la imagen sublime del destino que aguarda a todo lo existente, al hombre mismo. El superhombre vive conforme a la serenidad que en ese juego adivina ya Zaratustra, la comprensión de esa “séptima soledad” antes mencionada como la *necesidad de la muerte*: «¡Serenidad áurea, ven! / ¡Tú, de la muerte / el más secreto y dulce paladeo! / –¿Corrí demasiado aprisa mi camino? / Sólo ahora que el pie se ha cansado, / me llega tu mirada, / me llega tu *felicidad*».

⁶⁵⁵ «Hay, en primer término, otro detalle notable, el plazo fijado, e imperativamente: entre el sol naciente y el sol poniente. Un solo día: el tiempo de lo efímero, como se decía en la Grecia arcaica; la temporalidad condensada, apretada, que elige Dioniso para sus epifanías de vid y de vino al crepúsculo». Cf. DETIENNE, M.; *Dioniso a cielo abierto*, pág. 101.

Para terminar, en “Gloria y eternidad” se muestra claramente la ley de la necesidad, la justicia que rige el juego del mundo. «¡Supremo astro del ser! / ¡Tabla de eternas obras de arte [*Bildwerke*]! / ¿Vienes tú a mí? / Lo que nadie ha contemplado, / tu muda belleza, / ¿cómo? ¿Es que no huye de mis miradas? // [...] // ¡Blasón de la necesidad! / ¡Tabla de eternas obras de arte! / –Tú ya sabes esto: / lo que todos odian, / lo que sólo *yo* amo, / ¡que eres *eterna*! / ¡que eres *necesaria*! / Mi amor se inflama / eternamente sólo ante la necesidad. // [...] / eterno Sí del ser, / eternamente soy yo tu Sí: / ¡porque te amo, oh eternidad!»). Con este verso final, que retoma el *motto* de Z, “*Die sieben Siegel*” –donde también, presumiblemente, y como cierre a la tercera parte del *Zaratustra*, que en principio iba a ser el final de la obra, Nietzsche nos desvela la visión que el profeta ha tenido durante su delirio–, se nos muestra la actitud vital del superhombre ante la experiencia del ser, de lo eterno que toma infinitas formas, que *retorna eternamente* bajo siempre diferentes *Bildwerke* apolíneas. Cada una de éstas constituirá un espacio de libertad que finalmente habrá de sucumbir para que se puedan crear otras. Y el supremo acto de libertad consiste en querer perecer libremente con ellas, por amor a la “muda belleza” de la necesidad⁶⁵⁶. Entretanto hay que vivir demorándose «ante los abismos / donde todo en derredor / quiere caer» (*DD*, “Entre aves rapaces”). La experiencia del *ser* se consume como experiencia de la *nada*⁶⁵⁷, plenamente asumida.

⁶⁵⁶ «¡Porque todo lo vivo es santo!»), como canta el Coro final en *El matrimonio del cielo y el infierno* (cf. BLAKE, W.; op. cit., pág. 145).

⁶⁵⁷ «La nada es lo irreductible que encuentra la libertad humana cuando pretende ser absoluta. [...] Es lo sagrado que reaparece en su máxima resistencia. Lo sagrado con todos sus caracteres: hermético, ambiguo, activo, incoercible. Y, como todo lo que resiste al hombre, parece esconder una promesa. [...] Lo “sagrado puro”, la absoluta mudez que corresponde a la ignorancia y al olvido de la condición humana; el ser libre activo, mas padeciendo. El proyecto de ser, de vivir en acto puro, ha despertado a la nada». Cf. ZAMBRANO, M.; *El hombre y lo divino*, págs. 187-188.

Conclusiones

EL NUEVO COMIENZO DE LA *HISTORIA* COMO FINAL DE LA *HISTORIA*

Si volvemos a la problemática planteada en la Introducción de esta investigación podremos ver hasta qué punto nuestras expectativas se han visto satisfechas o no a lo largo de la misma. Tomábamos el pensamiento nietzscheano como marco desde el que hacer una reflexión acerca del estado de la cultura occidental. Según el filósofo alemán, los factores que caracterizan el mundo moderno (todos ellos modos de lo que podríamos denominar “Ilustración”, esto es, la consumación de lo que, frente a otras civilizaciones, habría impulsado a la occidental desde su amanecer en Grecia), a saber, el desencantamiento del mundo –la pérdida de su carácter “artístico”–, la implantación de un modelo de racionalidad tecnológica que monopoliza la verdad y pasa a configurar el mundo –el ámbito del pensar y del obrar humanos, que queda reducido a estrechos esquemas–, y las consecuentes transformaciones producidas en la cultura y la sociedad; estos factores, decíamos, terminarían produciendo un efecto de estancamiento histórico, de *improductividad cultural*, a la que Nietzsche da un alcance definitorio, y ello además en términos ontológicos, de lo que nuestra civilización es. La Ilustración –que para Nietzsche comienza con el socratismo– habría tenido, en todos los campos, un efecto disgregador de la cultura y del hombre, que nos situaría hoy en una situación de difícil salida⁶⁵⁸. En ello consiste la “enfermedad cultural”, el *nihilismo*, el agotamiento de occidente, que, sin embargo, no sólo es inevitable, sino que *siempre estuvo allí*, y que hasta tendría un efecto beneficioso (reconstructivo) para la cultura, en la medida en que llegue a comprenderse su esencia.

Pero, ¿qué es occidente? ¿Hay algún hilo conductor para su comprensión que no sea meramente empírico, descriptivo? ¿Queda aún algún *sentido* del mismo? ¿Cuál es su *proyecto*, si es que lo hay? Lo que Nietzsche se pregunta –y en ello consiste el ejercicio de los “buenos europeos”, que no lo son por ser conservadores de un

⁶⁵⁸ «La aporía ante la que nos encontramos en nuestro trabajo se reveló así como el primer objeto que habíamos de analizar: la autodestrucción de la Ilustración. No albergamos la menor duda –y ésta es nuestra *petitio principii*– de que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado. Pero creemos haber descubierto con igual claridad que el concepto de este mismo pensamiento, no menos que las formas históricas concretas y las instituciones sociales en que se halla inmerso, contiene ya el germen de aquella regresión que hoy se verifica por doquier. Si la Ilustración no asume en sí misma la reflexión sobre este elemento regresivo, firma su propia condena». Cf. ADORNO, Th. W., y HORKHEIMER, M.; *Dialéctica de la Ilustración*, pág. 53.

patrimonio cultural, sino de una *idea* impulsora— es, en efecto, *qué nos cabe esperar* de la cultura occidental. Una pregunta surgida del ámbito cultural, pero que pone en juego toda una reflexión ontológica, política e histórica⁶⁵⁹. Nietzsche da su propia respuesta, como ya planteamos, a los tres supremos interrogantes que, desde Kant, han caracterizado el quehacer filosófico, y que se resumen en la pregunta por *el hombre*, por *lo que somos*: ¿qué podemos conocer?, ¿qué debemos hacer?, ¿qué nos cabe esperar? Cada una de sus respuestas tiene un diferente rendimiento filosófico, que ha sido evaluado de muy diverso modo por la crítica y que puede tener para nosotros, hoy en día, mayor o menor validez. A la primera pregunta responde (realizando una crítica de la metafísica y el cientificismo) en unos términos que contribuyen a sentar las bases de la hermenéutica actual⁶⁶⁰. En el caso de la segunda lleva a cabo, en primer lugar, una tarea *negativa*, de crítica de la moral y de la religión establecidas; pero, en segundo lugar, ya como tarea *positiva*, y además uniendo ésta con la tercera pregunta, interroga (en términos estético-políticos) por la destinación del hombre occidental, llevando así a cabo una sustitución —o más bien una *radicalización absoluta*— del ideal ilustrado.

La cuestión del sentido, del proyecto que aún pueda haber para occidente, equivale a la de las *exigencias* que aún podamos hacernos. Como hemos visto, la ontología de la historia con la que Nietzsche aborda el problema de la improductividad de la cultura, de su incapacidad de producir *lo nuevo* —en cuanto señal de su “vida”, de su “vigencia” (de su «*vis creativa*») para hacer algo «que aún no está ahí», como dice en *FW* 301)—, y con ello, de mostrar la *libertad*⁶⁶¹ que en ella aún es posible, describe la historia de occidente como un proceso inercial, abandonado a sí mismo, que ha perdido su conexión esencial con la realización de una naturaleza humana que debería darle indicación y sentido. Nietzsche pretende *naturalizar la historia*, pero en la misma medida se da cuenta de que ello no puede hacerse sin *historizar la naturaleza*. Al final ambos procesos convergen en un mismo “proyecto” a salvaguardar —la realización de *lo humano*—, que habría sido inaugurado como tal por occidente (con lo que dio comienzo el nihilismo, al menos en cierto sentido), y asimismo abortado por el propio occidente

⁶⁵⁹ La reflexión nietzscheana comienza y termina, como hemos visto, por una consideración de la cultura, de lo simbólico, que lleva a un tratamiento *estético* de cada ámbito abordado. Como señala Grlic, sólo a partir del carácter multifacetado del pensamiento artístico nietzscheano —que no sería, por tanto, *reduccionista*, sino todo lo contrario—, frente a la univocidad del concepto, puede el hombre desarrollar otro modo de trato con la vida. Así, Nietzsche «*s'est servi de l'art pour créer un système rationnel de l'irrationnel*» (cf. GRLIC, D.; “*L'antiesthétisme de Friedrich Nietzsche*”, en *Nietzsche. Cahiers de Royaumont*, n.º. VI, pág. 180). La ontología, la antropología y la estética pasarían a tener una sola y la misma materia (ibíd., pág. 181), que se expone en el pensamiento del retorno, y que conduce a la llegada de un hombre nuevo. Sin embargo, según Grlic, finalmente el pensamiento artístico de Nietzsche decaería y se vería atrapado en el “esteticismo” que él mismo condenaba.

⁶⁶⁰ Lo cual, frecuentemente, no le es reconocido, sobre todo gracias a los esfuerzos de Heidegger y después Gadamer por no incluirle entre “los suyos”.

⁶⁶¹ Nietzsche siempre vincula lo nuevo y la libertad, en cuanto capacidad de *creación* por parte del ser humano. Sin embargo, como señala Groys, no siempre esa conexión —semejante acto de *autoafirmación* del creador— resulta tan clara (cf. GROYS, B.; *Sobre lo nuevo*, pág. 69); además, para que lo nuevo triunfe tiene que ser aceptado en función de unos criterios culturales, de una lógica a la que lo creado da continuidad (ibíd., pág. 86). Ahora bien, Nietzsche no habla ni de “autoafirmación” ni de “arbitrariedad” del sujeto creador, como hace Groys, desde un punto de vista muy “sociológico”. Por otro lado, como certeramente observa Eliade, «Para el moderno, el hombre no puede ser *creador* sino en la medida en que es *histórico*»; y, sin embargo, es cada vez más discutible «que el hombre moderno pueda hacer la historia. Al contrario, cuanto más moderno se torna —es decir, cuanto más desprovisto de defensa ante el terror a la historia—, tanto menos posibilidad tiene de hacer, *él*, la historia. Pues esa historia o se hace sola [...] o bien tiende a dejarse hacer por un número cada vez más restringido de hombres» (cf. ELIADE, M.; *El mito del eterno retorno*, págs. 149-150). A esto se puede contestar que Nietzsche es consciente de ello hasta el punto de hacerlo su *problema rector*, al que toda su filosofía pretende contestar.

(con la consumación del nihilismo), por su propia lógica contradictoria. Pero ni la naturalización de la historia consiste en la brutalidad biologicista ni la historización de la naturaleza conduce al historicismo totalmente relativista, que serían salidas en falso del problema de la cultura occidental; la Naturaleza y la Historia son simples hipóstasis de origen metafísico —«ni en la historia, ni en la naturaleza, ni tras la naturaleza reencontraremos un Dios» (AC 47)—; lo que la ontología histórica nietzscheana persigue es la fuente común de ambas, una “desconocida raíz común” de la naturaleza y de la historia humanas⁶⁶². Por ello Nietzsche intenta despejar un *tópos* ontológico, el de *lo ahistórico* —que no es otra cosa que lo presentado inicialmente como lo dionisiaco y reelaborado luego como eterno retorno—, que sería esa fuente común a naturaleza e historia, y que, puesto en franquía por la reflexión, conduciría a una nueva consideración de la historia y del hombre (la transvaloración, la transformación de nuestros horizontes de pensamiento) que después habría de ser llevada a la práctica políticamente (la gran política) como producción de un nuevo tipo humano y, consecuentemente, de un nuevo modo de *haber historia*.

¿En qué ha de consistir ese “nuevo modo”? ¿Cómo se ha de reelaborar, desde las coordenadas propuestas, el concepto de historia *si es que aún tiene que haber historia*? La superación del “final de la historia” (su estancamiento en la eterna repetición del presente, con el “último hombre”) no puede consistir en otra cosa que en *la superación del concepto mismo de historia* que ha delimitado la conciencia intelectual occidental, especialmente en su fase tardía; una ruptura con un modelo que, en suma, establece una analogía entre la filogénesis y la ontogénesis. Para Nietzsche, en mitad de la historia el hombre es, y será siempre, «un eterno niño» (JGB 57)⁶⁶³, cuyo *juego* es precisamente la historia. La *Selbstüberwindung* del hombre implica necesariamente la superación de su concepción nihilista de la historia. Lo “nuevo” que ha de empezar, para poder hacerlo, tiene que ser algo sustancialmente diferente de lo habido; no puede tratarse de la prolongación de lo mismo, de una simple variación de ese camino que se ha mostrado sin salida⁶⁶⁴.

⁶⁶² En su estudio de la segunda *Intempestiva*, Geijssen roza el planteamiento adecuado de esta cuestión, pero pasa de largo por no ver más que dos polos, lo ahistórico y lo histórico. No ve que el término medio buscado es lo ahistórico —que considera un extremo—, y cuando parece verlo, yerra, señalando que dicho *Mitte* es lo suprahistórico, en el que radicaría el equilibrio, la *justicia* (cf. GEIJSEN, J.; “*Geschichte und Gerechtigkeit*”. *Grundzüge einer Philosophie der Mitte im Frühwerk Nietzsches*, pág. 28); pero, siendo así, se trataría de una mediación solamente formal y abstracta, que conduce a la indiferencia ante la vida. Mejor encaminado está Geijssen cuando señala que la dialéctica entre la inmediatez y la mediatez de la existencia humana, entre lo ahistórico y la memoria, no puede nunca consistir en abandonarse a lo ahistórico (ibíd., pág. 89), pero que éste es necesario para liberarse de todo lo ajeno a la propia *mismidad* del hombre, que se diluye en lo histórico. El hombre requiere de cierto grado de inmediatez en su experiencia histórica, de un “recuerdo auténtico” de lo que en realidad es. Así, Nietzsche busca el equilibrio entre memoria y olvido, un *Mittelpunkt* en el que ha de consistir la *justicia*, la “salud” de la cultura (ibíd., pág. 109). «*Die Mitte, von der hier die Rede ist, entspricht dem Innersten des Menschen. Durch dessen Augenblick wird der Mensch mit der Möglichkeit seines Selbstseins konfrontiert*» (ibíd., pág. 130). En ese *Innersten* encuentra Nietzsche la “naturaleza desnuda”, el *Selbstsein*, que hay que intentar reproducir a escala social. Pero Geijssen no ve que lo ahistórico es el *Mitte* mismo que Nietzsche desarrollará después como experiencia del retorno.

⁶⁶³ En palabras de Rousseau —aunque desplazándolas de su sentido original—: «la especie ya era vieja y el hombre permanecía siendo niño». Cf. ROUSSEAU, J.-J.; *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, pág. 272.

⁶⁶⁴ Es interesante ver la reconstrucción del concepto de *lo nuevo* que hace un historiador, donde las conexiones con Nietzsche resultan además patentes: «“Nuevo” implica un nacimiento, un comienzo que con el cristianismo reviste un carácter de bautismo casi sagrado. Es el Nuevo Testamento, es la *Vita Nuova* de Dante que nace con el amor. “Nuevo” significa más que una ruptura con el pasado, un olvido, una cancelación, una ausencia de pasado. [...] Desde la antigüedad el superlativo *novus, novissimus* cobró

Si nos ceñimos a lo dicho –y apoyándonos en lo que hemos presentado de modo especulativo en el Apéndice a la Sección tercera–, la supresión de los actuales Estados y pueblos⁶⁶⁵ implicaría el final, ciertamente, de la “Historia universal” (la *Weltgeschichte*). Semejante concepto⁶⁶⁶ no tendría ya sentido alguno; netamente moderno, su desarrollo incorporó, por un lado, la disolución ilustrada del discurso escatológico cristiano –en cuanto trasunto secular de la providencia, de una historia de la salvación que se vuelve inmanente, de una voluntad divina que se historiza–, y, por otro, la expansión colonial de las naciones europeas por el mundo, que lo fue unificando en un todo político-económico que había que unificar también, en el plano teórico, mediante un discurso de alcance global. La *historia universal* es la historia *de los países occidentales*, en realidad, elaborada desde la perspectiva epigonal de la proximidad de un final de la historia (entendido como realización de los ideales del hombre moderno-burgués), o cuanto menos, de la toma de conciencia de la naturaleza del proceso histórico, que permite al observador alcanzar un saber “privilegiado” acerca de los asuntos humanos. Así, se llegó a pretender que la *Weltgeschichte* –o mejor: el conocimiento de la misma– fuera la *ciencia fundamental* que organizara el conjunto del saber y de la experiencia del hombre moderno⁶⁶⁷. Pero disueltos los Estados-nación modernos, tal y como pretende la gran política, no cabe duda de que esa historia no podría ya siquiera ser concebida, pues, aunque pasaba por ser un ámbito autónomo (el *único* ámbito ontológico genuinamente autónomo, de hecho, en cuanto *trascendental*

el sentido de último, catastrófico. [...] Pero “nuevo” tiene sobre todo el prestigio de lo apenas abierto, lo recién nacido, lo puro». Cf. LE GOFF, J.; *Pensar la historia*, pág. 152.

⁶⁶⁵ Pues si Nietzsche es un acérrimo opositor a la idea del Estado-nación, no lo es menos a la idea de la *nación* o *patria*, que le proporciona su coartada “natural”, siendo otra construcción histórica tan artificial como él. Sus diatribas contra el nacionalismo lo dejan bastante claro.

⁶⁶⁶ R. Koselleck hace una magnífica reconstrucción de la formación del concepto moderno de historia. Se trata de un concepto que no aparece en cuanto tal hasta el siglo XVIII, con «la formación del colectivo singular que aglutina en un concepto común la suma de las historias individuales» (cf. KOSELLECK, R.; *historia/Historia*, pág. 27); por abstracción de éstas, termina convirtiéndose en «un ámbito autónomo que guiaba, en su complejidad, toda experiencia humana» (ibíd., pág. 32). Aunque al principio diferenciadas, con el paso del tiempo la *Geschichte* terminó absorbiendo a la *Historie*, convirtiéndose en «una especie de categoría trascendental que apuntaba a la condición de posibilidad de las historias» (ibíd., pág. 45). Además, «impulsada por la perspectiva teológica de una historia universal experimentada desde el cristianismo» (ibíd., pág. 54), se eleva a la categoría de «anticipación sistematizadora» con la que «se ponen al descubierto las conexiones pragmáticas» de todas las historias particulares (ibíd., pág. 55). En realidad, la *Historia universalis* es un concepto, *histórico* él mismo, destinado a «registrar y unificar las nuevas y heterogéneas experiencias» del moderno hombre burgués (ibíd., pág. 98). La *Historia*, dice por otro lado Lévi-Strauss, es el *mito* del hombre contemporáneo, que se quiere creer a sí mismo «agente histórico». Cf. LÉVI-STRAUSS, C.; *El pensamiento salvaje*, pág. 368.

⁶⁶⁷ Una idea que todavía se encuentra, en el terreno filosófico, en el intento de Dilthey de fundamentar en la historicidad del hombre la unidad de las ciencias del espíritu, y que retomará todavía, desde el punto de vista de una *Fundamentalontologie*, el Heidegger del período de *Ser y tiempo*. «El mismo mundo espiritual puede convertirse, según sea el propósito que se lleve en la captación, en objeto de dos clases de ciencia. La historia universal, como conexión singular cuyo objeto es la humanidad, y el sistema de las ciencias del espíritu, constituidas con autonomía, acerca del hombre, del lenguaje, de la economía, del Estado, del derecho, de la religión y del arte se completan mutuamente. Se hallan separadas por la meta que persiguen y por los métodos diferentes que de ese hecho se derivan, pero al mismo tiempo cooperan en su constante referencia recíproca en la edificación del saber del mundo espiritual. La vivencia, la revivencia y las verdades generales se entrelazan en la aportación fundamental de la comprensión. La formación conceptual no se funda en normas o valores que se presentarían más allá de la captación objetiva, sino que surge de ese rasgo, que domina a todo pensar conceptual, consistente en destacar lo firme, lo duradero del río del acontecer. El método se mueve, por lo tanto, en una dirección doble. En la dirección hacia lo singular, hacia la unicidad, va de la parte al todo y, en retroceso, del todo a la parte, y en la dirección hacia lo general nos encontramos con la misma acción recíproca entre lo general y lo singular». Cf. DILTHEY, W.; *El mundo histórico*, págs. 169-170.

que recoge y ordena todos los otros *en sí*), sujeto del proceso en que ella misma consiste, en realidad el sujeto implícito de tal despliegue eran los Estados-nación europeos⁶⁶⁸. No olvidemos que si la historia universal es el trasunto secular de la providencia divina, el Estado lo es de Dios mismo –Hegel consideraba que el Estado es la realización política (imperfecta) del Absoluto en la tierra–; ahora la Historia, como hilo conductor de los asuntos humanos, saltaría en pedazos, como un discurso cuya unidad se vuelve imposible.

Ahora bien, el final de la Historia no significa el final de *toda* historia, sino de cierto modo de entenderla. De hecho, sólo entonces, tal vez, podría volver a haber *historia* en un sentido “auténtico”⁶⁶⁹. La supresión del concepto tardomoderno de historia no suprime la fuerza que lo impulsaba, que es previa a él y sostiene los *diferentes modos de comprensión* de lo histórico, y no al revés. Lo que pretende la ontología de la historia de Nietzsche es exponer la estructura de la historicidad humana y ese impulso que constituye su nervio, su centro. La exigencia de historia, que radica en la propia naturaleza humana –aunque sólo en occidente fuera explicitada como tal primado, desencadenándose así además el nihilismo, que es su lógica interna–, sigue para Nietzsche vigente: aun en un nivel puramente formal, desprovisto de todo contenido concreto (teleología), persiste el insoslayable imperativo de *futuro*, de un futuro *diferente del presente*⁶⁷⁰, de *cada presente*, que habrá de perecer siempre, una vez alcanzado, para dejar paso a nuevas figuras históricas. Se trata de una consideración *artística*, y no *teleológica*, del proceso histórico –elevado lo “artístico”, por supuesto, del terreno meramente estético al político–. «¡Terrible tarea y dignidad del arte en esa tarea! ¡Debe crear todo de nuevo y, totalmente solo, parir de nuevo la vida!» (Nachlass 1869-1874, KSA 7, 19 [36]). La historia constituye la expresión de la libertad humana

⁶⁶⁸ «Más generalmente, la idea de la historia va a estar unida a menudo con la estructura del Estado y su imagen, idea a la cual se opondrá positiva o negativamente la idea de una sociedad sin Estado y sin historia» (cf. LE GOFF, J.; *Pensar la historia*, pág. 59). Observa Eliade, por su parte, que «es a las élites a las que se plantea el problema [de la historia], puesto que son las únicas obligadas, cada vez con mayor rigor, a tener conciencia de su situación histórica»; «el “historicismo” fue creado y profesado ante todo por pensadores que pertenecían a naciones para las cuales la historia jamás fue un *terror continuo*» (cf. ELIADE, M.; *El mito del eterno retorno*, pág. 146).

⁶⁶⁹ Heidegger plantea –como Nietzsche, aunque negando que éste lo haga propiamente– tres sentidos diferentes del *Geschehen*: natural, histórico y ontológico. En este último se revela la estructura de la temporalidad humana, la *Zeitlichkeit*, como «*Grund der Geschichtlichkeit*», y así, «*ursprünglichere Bestimmung des Wesens des Menschen*», «*Besinnung auf die Inständigkeit in der Wahrheit des Seyns*». De esta forma, la *Geschichte* «*ist nicht nur “Gegenstand” der Historie, sondern Grund ihrer Möglichkeit. Nur was eigentlich geschichtlich ist, kann historisch sein; der Mensch ist historisch, weil er geschichtlich ist, und er ist geschichtlich, weil er “zeitlich” ist*» (cf. HEIDEGGER, M.; *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemässer Betrachtung*, págs. 92-93). Esta conexión de historia, historicidad y temporalidad, desde la que se accede a la verdad del ser, a la «*Lichtung der Ereignung*», se juega en torno a lo ahistórico. El sentido esencial de éste es ser «*das Noch-nicht-historische, aber die Historie gerade und erst ermöglichende*»; pero, naturalmente, según Heidegger, éste es un sentido «*von Nietzsche nicht beachtetes*» (ibíd., págs. 94-95).

⁶⁷⁰ Imperativo que hunde sus raíces en el cristianismo, por lo menos en el originario, aunque liberado, por supuesto, de toda teología. «La historia universal –que es, desde el punto de vista cristiano, el proceso decisivo, uno y único, cuyo origen es sobrenatural, y desde el punto de vista de la filosofía de la historia el proceso evolutivo, uno, a través de toda su diversidad, del espíritu en su unidad– destruye en Nietzsche la unidad de su forma, y se convierte en campo de experiencia de las ficciones humanas: la historia es *el gran laboratorio*» (cf. JASPERS, K.; *Nietzsche y el cristianismo*, págs. 52-53). Ciertamente, como venimos diciendo, la idea de una *Weltgeschichte* sólo puede ser concebida desde el punto de vista de los grandes Estados modernos; pero el imperativo de *futuro* –de un modo, eso sí, puramente formal, abstracto– es previo a ellos y proviene no del poder dominante, sino de las fuerzas *que pretenden liberarse*. Aspira al cambio el *pueblo oprimido*; el imperio realizado, por el contrario, niega el cambio, y lo histórico con él: y ésta sería la situación alcanzada en la tardomodernidad.

en cuanto parte del (libre) juego del mundo –lo que en la Sección segunda nos llevó a una reflexión acerca de la temporalidad originaria como apertura de la posibilidad pura que irrumpe sincrónicamente en lo dado–. No se trata de un proceso *guiado* por la libertad, sino de uno en el que ésta *aparece*. Y esto quiere decir que ha de estar libre de todo a priori, de todo sentido concreto. No podemos encontrar un *contenido* para el mismo. Ahora bien, no se trata de abandonarse a un nuevo tipo de historicismo, sino que hay que naturalizar la historia, esto es, darle una consistencia no histórica en sí misma. La *Historie*, de hecho, en cuanto distancia crítica que es preciso mantener respecto al acaecer mismo, termina convirtiéndose para Nietzsche en la *genealogía*, el discurso que rastrea todo lo que ha quedado oculto tras la primera, precisamente con el fin de liberar esas potencias remanentes –es la historia de lo que no ha tenido historia (*FW 7*)–. La consideración genealógica, o *intempestiva*, pretende tener siempre un pie en la historia, cuyo darse ve como una necesidad perentoria, y otro fuera de ella, teniendo como referente lo *ahistórico* desvelado por la reflexión ontológica, y que le sirve como lugar desde el que criticar toda forma histórica y todo historicismo. Ya en los *Cinco prólogos* de 1872 Nietzsche contraponía el “ilustrado” (*Gebildete*) al “pensador”; si el primero está formado «*historisch*», el segundo es el que ve y oye lo que los demás no alcanzan, el que se traba con los «grandes problemas» que resuenan «ahistóricos y eternos» (*CV 4, KSA 1*, pág. 781).

Cortado el hilo conductor de la Historia, ésta se multiplicaría en una pluralidad de *historias*, de relatos⁶⁷¹, cuya unificación tan sólo de un modo extrínseco y artificial podría hacerse; de este modo, no tendría ya sentido la pretensión de los grandes sistemas totalizadores de identificar la historia y su narración, *Geschichte* e *Historie*, imponiendo además esta última como una suerte de a priori –reduciendo el acontecimiento a la lógica, que en realidad siempre surge a posteriori–. Nietzsche deja muy clara la diferencia entre la *Geschichte* (producción) y la *Historie* (reflexión), y si considera que la segunda debe estar al servicio de la primera –esto es, de la “vida”–, es siempre evitando la confusión del acaecer mismo con los sentidos que se le puedan superponer. Toda *Historie*, en realidad, es ya *Geschichte*, por cuanto es un ejercicio siempre nuevo de *creación*, de *poiesis*: «El conocimiento histórico es sólo una *revisión* [*Neuerleben*]» (*Nachlass 1869-1874, KSA 7, 7* [185]). «Tan sólo cuando la historia [*Historie*] soporta ser transformada en obra de arte, convertirse en pura obra de arte, puede tal vez conservar o incluso despertar instintos. Pero semejante forma de escribir la historia contradiría totalmente la corriente analítica y antiartística de nuestra época, y sería vista por ella como una falsificación» (*UB II 7*). En esa ausencia de un sentido dado de lo histórico consistiría, desde el punto de vista histórico-cultural, la *inocencia del devenir*, de la que ya hablamos en un sentido ontológico. De este modo, la ontología de la historia de Nietzsche vendría a ocupar el lugar dejado por la “filosofía de la historia”, en cuanto modo de comprender el fenómeno de la historia y de organizar –en el grado y modo que fuera posible– su discurso, *sus discursos*. La autocomprensión del hombre histórico tendría que pasar ya necesariamente por la comprensión del carácter de la *phúsis* como voluntad de poder y eterno retorno. No se puede obviar que en la dispersión de la historia en múltiples narraciones –ninguna de las cuales puede organizar en torno a sí el resto, creando un metarrelato que imponga un sentido determinado al conjunto–, habría un cierto regreso a lo antiguo, a la concepción precristiana de la historia, que sin embargo Nietzsche enlaza con el impulso histórico cristiano⁶⁷².

⁶⁷¹ Cf. LE GOFF, J.; *Pensar la historia*, pág. 138.

⁶⁷² En Nietzsche se encuentra el primado del acontecimiento, pero no en cuanto consiste en algo determinado o es parte de una serie, sino en cuanto en él se revela la *naturaleza*, el *ser*, y constituye, por

Con la desaparición de los grandes Estados-nación se liquidaría la concepción de la historia del hombre moderno, y con ella, la idea de una hipotética *sociedad cosmopolita*, la gran aspiración ilustrada, que para Nietzsche no sería sino la globalización –usemos este término tan “contemporáneo”– y homogeneización de un mismo poder. Acabando con la idea de una *paz perpetua* se acabaría, visto desde la ontología nietzscheana, con la posibilidad de recaer en la lógica que condujo al nihilismo consumado y al último hombre; el hombre que, extendido su dominio por la superficie entera de la tierra, no tiene ya contra qué usar su poder, de qué liberarse (salvo *de sí mismo*), lo que conduce a un estancamiento de su forma de existencia. En el modelo nietzscheano, por el contrario (y nos remitimos aquí al § 10, donde hablamos de la indisoluble relación de *libertad y tragedia*), cada comunidad constituiría un centro de poder independiente, en el cual sería la voluntad de sus miembros lo que les habría llevado a unirse y a emprender un proyecto común, resultando así diversas configuraciones de poder. Ahora bien, el poder siempre se ejerce *contra otro*; no hay poder sin diferencial de fuerzas, y no hay voluntad de poder sin un conflicto en que manifestarse⁶⁷³. «La voluntad de poder puede exteriorizarse sólo ante *resistencias*; busca aquello que se le oponga» (*Nachlass 1885-1887, KSA 12, 9 [151]*). Si nos atenemos al planteamiento nietzscheano, todo intento de formar una comunidad universal debería fracasar *necesariamente*. Esto marcaría la relación de unas comunidades con otras; probablemente, como un juego interminable de guerras y alianzas entre ellas –en esto no habría ningún cambio con respecto al pasado–. En el mundo caracterizado por la ontología de la voluntad de poder, y ello ahora, además, de

tanto, un *retorno* al comienzo (ontológico). Con ello se vuelve hacia una concepción cíclica del tiempo, pero no entiende que tal ciclo sea el de la repetición de los acontecimientos en sí –siempre nuevos–, sino el de su *darse*, el de la temporalidad originaria como libertad. Dioniso es «*éternellement existant de par lui-même, continuellement renaissant et s'abîmant dans le néant*» (cf. LÖWITH, K.; “*Nietzsche et sa tentative de récupération du monde*”, en *Nietzsche. Cahiers de Royaumont*, n.º VI, pág. 47). Pero lo que Nietzsche *no hace*, pese a Löwith, es volver sin más a una *Weltanschauung* pagana que identifica ser y devenir (*sempiternitas*, frente a la *eternitas* cristiana) como la eterna repetición de *lo ocurrido* (ibíd., pág. 52). Por su parte, Eliade, reflexionando acerca de las diferencias entre el tiempo histórico-lineal y el mítico-circular, nos da unas indicaciones muy interesantes. Para la concepción cosmológico-mítica del retorno, propia de los pueblos que se consideran fuera de la historia, «Una forma, sea cual fuere, por el hecho de que existe como tal y dura, se debilita y se gasta; para retomar vigor le es menester ser reabsorbida en lo amorfo, aunque sólo fuera un instante; ser reintegrada en la unidad primordial de la que salió; [...] Todo recomienza por su principio a cada instante» (cf. ELIADE, M.; *El mito del eterno retorno*, pág. 90). Por ello, todo lo devenido es irreal, se aleja del ser (ibíd., pág. 93). Mientras, para la concepción lineal del judaísmo, «por vez primera se ve afirmarse y progresar la idea de que los acontecimientos históricos tienen un valor *en sí mismos*, en la medida en que son determinados por la voluntad de Dios». Por eso «los hebreos fueron los primeros en descubrir la significación de la historia como epifanía de Dios, y esta concepción, como era de esperar, fue seguida y ampliada por el cristianismo» (ibíd., págs. 103-104). Y, aunque con la llegada del Mesías, en el caso del judaísmo, «el mundo se salvará *de una vez por todas y la historia dejará de existir*» (ibíd., pág. 106), lo cual denota igualmente «una actitud *antihistórica*» que sustituye la regeneración periódica del mundo «por una regeneración *única* que ocurrirá en un *illo tempore* por venir» (ibíd., págs. 110-111), para el cristianismo, por el contrario, Dios está entre nosotros, y por ello «el *illud tempus* es eternamente actual y accesible a cualquiera, en cualquier momento, por *metánoia*» (ibíd., pág. 127). Nietzsche bebería de esta fuente de la temporalidad –desteologizada, por descontado–, que es la que combina la regeneración continua (“eterno retorno”) del tiempo (de una *temporalidad pura* que no es otra cosa que el propio Dioniso) con la valoración del acontecimiento y del devenir. El *Ereignis* heideggeriano también tiene esta concepción en su base.

⁶⁷³ Para Gerhardt, el poder es siempre un efecto exteriorizado, que diferencia un “interior” de un “exterior”, precisamente, como *límite entre fuerzas* antagónicas. El poder no es algo que “se posea” o “se use”, sino que *se es*; es la condición de todo acaecer (cf. GERHARDT, V.; *Vom Willen zur Macht*, pág. 256). Como decía Heráclito, «La guerra es de todos padre, de todos rey» (DK 22 B 53). El conflicto, en efecto, es constituyente de las partes, que no son ontológicamente previas a él.

un modo *consciente y libremente asumido*, existe una permanente interferencia recíproca de las libertades de las distintas comunidades, de imposible composición. Suprimido el hombre pretérito, la fuerza sólo podría ejercerse contra otros superhombres. «El estado normal es la *guerra*: acordamos la paz sólo por períodos determinados» (*Nachlass* 1869-1874, *KSA* 7, 19 [69]); Nietzsche caracteriza lo dionisiaco, además, como un «*exceso de fuerza*» que tiene que liberarse (*GD*, *KSA* 6, pág. 158). En resumen: un estado de “paz perpetua” sería imposible, y no ya por la naturaleza del hombre, sino por la del *mundo* mismo. Ya no habría más *una* historia, *un* proyecto, *un* sentido, sino solamente el eterno juego de la creación y la destrucción, emprendido ahora de modo deliberado por el superhombre a mayor gloria de la potencia de lo humano que aspira a dejar un bello recuerdo, lo único que al fin queda. Siguiendo con la *analogía* que encontraríamos en Nietzsche entre la *historia* y el *arte*, que a su vez sirve para encuadrar su concepción de la comunidad y la política, hallaríamos que en ausencia de una historia universal, de toda teleología o proyecto global planificable, lo que quedaría es una multitud de historias-poema propias de las diversas comunidades creadas. La consideración de Nietzsche, en este sentido, sería puramente estética, se atendería a la *belleza* de las acciones, al *brillo de lo nuevo* en que se revela la ascensión de la vida.

El superhombre vive en relación a Dioniso, que sólo como acontecimiento estético puede *mostrarse* –como lo sublime, lo maravilloso y terrible a la vez–, revelando al hombre el fundamento de una comunidad nueva, como acto de creación estética absolutamente libre, sin fundamento previo (*Grund*) alguno. Estas comunidades se sostienen únicamente sobre el *Abgrund* de la libertad, y a ella están destinadas, en la medida en que su fin consciente y libre no es la autoperpetuación, el bienestar, etc., sino la *muerte*: «¡Desarrolla todas tus fuerzas –pero esto significa: desarrolla la anarquía! ¡Perece!» (*Nachlass* 1880-1882, *KSA* 9, 6 [159]). Ya vimos que la gran política conduce a una autosupresión de la política, por lo menos en el viejo sentido de la expresión. Lo que ahora se pone por obra es una libertad que tendrá que sucumbir a su propia expresión, a menudo contradictoria; en ello radica su única necesidad. Cada una de esas comunidades constituye una composición de fuerzas, una configuración de la voluntad de poder, destinada a mostrar las más altas posibilidades del superhombre; su propósito es siempre acrecentar la posibilidad, nunca retenerla. Para eso fue *hecho* el superhombre. Su mundo se caracteriza por la libertad, la belleza y la muerte. El hombre que ha de vivir así es un “posthombre”, desde luego, un ser inhumano. Un ser que hace de la tragedia su *Leitmotiv*. Así, no puede permitirse en ningún caso la compasión, *sobre todo consigo mismo*. Todo, incluso él mismo, tiene que perecer para dejar paso a formas superiores. Para Nietzsche no hay mentira mayor, promesa más despreciable, que la de la inmortalidad personal, que «destruye toda razón, toda naturaleza instintiva» (*AC* 43)⁶⁷⁴. La fuerza tiene siempre que apropiarse de la forma ruinosa para hacer de ella algo nuevo, vivo, pujante. La compasión que pretende conservarla es por ello el mayor mal (*Z*, “*Von den Mitleidigen*”), pero esto quiere decir ante todo: *la compasión hacia el*

⁶⁷⁴ Heidegger, en *Ser y tiempo*, describe el *ser para la muerte* como uno de los existenciales fundamentales, a partir del cual se aclara el contorno de la propia existencia, que sólo con la muerte adquiere una *forma* más o menos definida. Abordar propiamente la propia mortalidad, la finitud, adquiere así una importancia decisiva para comprender y hacerse cargo de modo *auténtico* de la existencia. «El acotar la estructura existencial del “ser relativamente al fin” tiende a poner de manifiesto una forma de ser del “ser ahí” en que puede ser entero como “ser ahí”» (cf. HEIDEGGER, M.; *El ser y el tiempo*, § 52). Con el “ser relativamente a la muerte” «emerge la posibilidad de un “poder ser total” propio del “ser ahí” –pero sólo como posibilidad ontológica» (ibíd., § 53). En otros términos, «*Das größte Geheimnis des Lebens selbst ist aber gerade der Tod*» (cf. HEIDEGGER, M.; *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemässer Betrachtung*, pág. 238).

pasado, hacia las formas sociopolíticas y culturales habidas, caducas. De ahí que la mayor virtud sea la superación de la compasión: es la que permite destruir para crear lo nuevo. Esto no vale sólo para el hombre, sino que debe extenderse al superhombre mismo. El pensamiento del eterno retorno, la comprensión de la naturaleza última del mundo, de cómo es únicamente posible la libertad, es lo que permite al superhombre aceptarlo y *quererlo*.

Comenzamos esta investigación con el análisis de una modernidad tardía que Nietzsche encontraba agotada, culturalmente improductiva, desorientada. Ese estancamiento de occidente termina siendo la *determinación final del nihilismo*: la época de una cultura y de un hombre –el *último hombre*– totalmente escindidos, una época atrapada en una inercia tal que quizá no pueda salir de ella, quedando atrapada en el círculo de la perpetua repetición de lo mismo, del *gran cansancio*: «¡no más querer, no más estimar, no más crear!» (Z, “*Auf den glückseligen Inseln*”). Sería el *final de la historia*, y ello por más que se prolongara esa situación, siempre mediante *variaciones* de lo dado. A Nietzsche le aterra la posibilidad de una eterna perpetuación del último hombre, del hombre que disminuye la vida, que es ya incapaz de nada grande. Esa posibilidad de una eterna repetición *de lo dado* despierta en él el mayor asco. La exigencia de historia, y esto quiere decir, de productividad cultural, de la creación de lo *nuevo*, es la exigencia de superación de ese hombre, en favor de posibilidades más elevadas. Nietzsche distingue, en la historia del nihilismo europeo, un «*período de oscuridad*, de tentativas de todo tipo para conservar lo viejo y no dejar llegar lo nuevo», y un «*período de claridad*: se comprende que lo viejo y lo nuevo son totalmente contrapuestos» (Nachlass 1887-1889, KSA 13, 11 [150])⁶⁷⁵. En ello cifra Nietzsche su proyecto de superación de la modernidad, que va cobrando forma a lo largo de su obra, en cuanto es la modernidad la que ha conducido a esta situación de barbarie, de amenaza a la vida. Pero, ¿lo que Nietzsche ve amenazado no es, en realidad, el propio *proyecto moderno*? ¿No es esa búsqueda incondicionada de la producción de historia y de lo nuevo un rasgo fundamentalmente moderno?⁶⁷⁶ ¿No apunta, por tanto, su superación de la modernidad a un *restablecimiento* de la misma? A esto cabe responder que *en cierto modo sí, y en cierto modo no*; ya habíamos dicho en la Introducción que Nietzsche es un autor *todavía moderno y ya no moderno*; y que, a la vez, era *posmoderno y aún no posmoderno*. Si bien es cierto que Nietzsche busca alternativas a la modernidad –a la que por supuesto pertenece–, no lo es menos que esas alternativas no van siempre en la línea de los que serán sus supuestos “herederos”, que tantas cosas han dicho en su nombre. Vamos a intentar delimitar, así pues, lo que es propio del pensamiento de Nietzsche, en relación a su pertenencia o superación *conceptual* de la modernidad, y hasta dónde llega en tal superación. Pues la cuestión es ésta,

⁶⁷⁵ Extremo del que disiente por completo Groys, para quien el gran interés por lo nuevo que se despierta en la modernidad tiene como condición la conservación de lo viejo, el aseguramiento de los archivos culturales (cf. GROYS, B.; *Sobre lo nuevo*, pág. 31). Lo nuevo es un producto *social*, nunca individual, que tiene que satisfacer determinadas exigencias de la economía cultural, y requiere siempre, por tanto, de un *pasado* que lo acoja, en relación al cual adquiere su sentido (ibíd., pág. 60).

⁶⁷⁶ Para Lévi-Strauss, no se trata más que de un intento de trazar una falsa continuidad sobre la absoluta discontinuidad de los asuntos humanos (cf. LÉVI-STRAUSS, C.; *El pensamiento salvaje*, pág. 371). Así pues, habría que «recusar la equivalencia entre la noción de historia y la de humanidad, que se nos pretende imponer con el fin inconfesado de hacer, de la historicidad, el último refugio de un humanismo trascendental» (ibíd., pág. 380). Cuando hablamos de la producción de historia en Nietzsche, estamos hablando de la producción de lo nuevo, de *acontecimientos*, y no ya de la *lógica* que los unifica; ahora bien, cabe replantear la crítica del antropólogo: ¿no es el punto de vista que denuncia la decadencia cultural, la *improductividad*, otro modo de trazar esa continuidad, si bien de un modo negativo? En las próximas páginas abordaremos esta cuestión.

precisamente: si lo que consigue con tal intento es *superar* o, por el contrario, *devolvernos con más intensidad aún* a lo que es la modernidad, y por tanto a sus aporías.

La modernidad es la época que se concibe a sí misma como histórica, embarcada en un continuo proceso de cambio que aspira a la continua superación de las formas que van quedando obsoletas. El concepto mismo de “historia” es netamente moderno; de ahí que se haya dicho que con su superación –en favor de una cierta post-historia– se estaría dejando atrás la propia modernidad. Como rasgos estructurales de la modernidad, si bien groseramente reducida, podríamos señalar 1) la confianza en el *progreso* de la humanidad, en el cumplimiento de unas ciertas expectativas históricas en un hipotético futuro, alcanzable *de facto* o considerado simplemente un ideal regulador, pero al que en cualquier caso nos iríamos acercando paulatinamente, y que se identifica con un estado de perfecta racionalidad, libertad y justicia. Esta idea constituye una secularización de la escatología judeocristiana, aunque desprovista de elementos trascendentes y vaciada en el plano inmanente de la acción humana. 2) La exigencia de *unidad* de sus formaciones, en lo político, cultural, económico, etc., como condición de la realización de lo anterior. Si el primer rasgo provenía del plano religioso, esta exigencia proviene ante todo del ámbito epistemológico, y responde, en efecto, a una racionalidad instrumental, de medios, que conduce todos los elementos que encuentra en la dirección impuesta de antemano por el proyecto rector. El principio que rige aquí es el de la total eficiencia. 3) Del ámbito ético-político proviene el primado de una *subjetividad* devenida autoconsciente, y que reclama para sí derecho y protagonismo en la marcha del mundo (lo cual termina infiltrándose en el conocimiento mismo, como se ve en Descartes, donde es el sujeto el que unifica los diferentes ámbitos del conocimiento e instauro la certeza). En el plano político-histórico el sujeto toma la forma del Estado, que, de hecho, termina por considerar la historia acontecida como obra suya, como realización planificada. Es así como la historia acontecida (*Geschichte*) y la reflexiva (*Historie*) terminan identificándose, bajo la forma única de una *Geschichte* que despliega su propia lógica interna, por encima de la cual nada hay⁶⁷⁷; la praxis, a la que se pretende reducir la historia –en cuanto proceso de liberación del hombre de unas determinaciones iniciales negativas, sean éstas del tipo que sean–, termina siendo el ámbito de la absoluta autolegitimación. 4) Del ámbito estético, por último, proviene otro rasgo fundamental de lo moderno, que es la ya analizada categoría de *lo nuevo*, expresión de un “espíritu” vivo, señal del movimiento y la constante superación del mismo. La modernidad pretende siempre romper con el pasado, volver a empezar, ser un continuo comienzo de todas las cosas.

Frente a lo anterior, la llamada posmodernidad, que en realidad es una autorreflexión crítica de la modernidad tardía sobre sus propios supuestos⁶⁷⁸, constataría

⁶⁷⁷ Cf. KOSELLECK, R.; *historia/Historia*, págs. 37-38.

⁶⁷⁸ Pues no hay un “afuera” de la modernidad. La “posmodernidad” (hablamos de posmodernidad en el más amplio sentido de la expresión, no reducido solamente a ciertos círculos del arte y de la intelectualidad, sobre todo francesa e italiana, de la segunda mitad del siglo XX) es, básicamente, la forma de la modernidad posterior al colonialismo y a la Segunda Guerra Mundial; la época del *desengaño* de occidente. El problema de la posmodernidad no es otro que el de la propia *ambigüedad de lo moderno*, de una época que siempre ha querido superar lo precedente, y, por tanto, a sí misma. «Lo moderno tiende ante todo a negarse, a destruirse. [...] Tiende a valorizar lo nuevo por nuevo, a vaciar el contenido de la obra, del objeto, de la idea. [...] Lo moderno está atrapado en un proceso de aceleración sin freno. Tiene que ser cada vez más moderno: de allí un remolino vertiginoso de modernidad. Otra paradoja o ambigüedad: ese “moderno” al borde del abismo del presente se vuelve hacia el pasado. Rechaza lo antiguo, pero tiende a refugiarse en la historia: esta época que se dice y se quiere enteramente nueva se deja obsesionar por el pasado, por la memoria, por la historia». Cf. LE GOFF, J.; *Pensar la historia*, pág. 175.

la inviabilidad, o simplemente el carácter ficticio, de los elementos anteriores –de todos o de una parte–, y propondría una serie de alternativas a los mismos. Así, correlativamente, 1) es visto como un *mito*, tal vez el mito fundacional de la Ilustración –aunque tiene precedentes en autores como Vico–, que la realidad constantemente ha desmentido. La historia reciente ofrece numerosos ejemplos de la imposibilidad de hablar de un “progreso hacia lo mejor”; el *fracaso de esa expectativa* sería lo que propiamente conduce al nihilismo, a la sensación de la *pérdida de la historia y del sentido*, al *tedio*. Frente a 2) se reivindica una *pluralidad* de formas discursivas, en todos los ámbitos (epistemológico, político, ético, etc.), irreductibles a una única lógica, lo cual sería, además, una forma de imposición, de *violencia*, que habría caracterizado a la metafísica moderna –cuando no a toda la metafísica occidental–. El primado de la *unidad*, ante el fracaso del ideal de progreso, que le daba sentido, queda explicitado como forma de *imposición* pura, ya sin otro fin que reproducirse a sí mismo. Frente a 3) se llama la atención sobre lo *inconsciente*, las *estructuras* en que se gesta todo sentido, sin aparecer ellas mismas “cubiertas” por el sentido que producen, sino ocultas, operando inadvertidas, introduciendo efectos en los diversos sistemas que generan; efectos cuyas causas, desde el interior de dichos sistemas, no son conocidas o bien entendidas. Esas estructuras, en gran medida inconscientes, determinan al hombre. Se constata así la imposibilidad de “hacer historia” de forma libre y consciente; por encima de la voluntad del hombre estarían siempre los factores reales que lo llevan, en cuanto especie o colectivo concreto, a comportarse como se comporta. Esos factores reales estarían siempre encubiertos por marcos ideológicos que los protegen para asegurar su funcionamiento. Los mencionados sistemas producen sus efectos en un nivel horizontal, sincrónico, lo que realza aún más la “contemporaneidad” que sería el elemento definitorio de la posmodernidad, frente a lo diacrónico que reivindicaba la modernidad. Y, por último, frente a 4) se reconoce ahora el imperativo de lo nuevo como puramente moderno y se da mayor importancia a una cierta *anámnesis*, a un “recuerdo” de lo olvidado, de lo pasado, de las alternativas que quedaron en potencia frente a las que actualizó la historia acaecida. La modernidad ha quedado agotada y el modelo a seguir estaría ahora en el pasado –por lo que algunos, como Habermas, tachan a la posmodernidad de reacción encubierta–. Así, la historia (*Historie*), en cuanto recupera esas posibilidades, recobra un papel destacado frente a la *Geschichte* que la había absorbido y convertido en *ancilla* suya, como en el medioevo la teología había hecho con la filosofía. Frente al *proyecto* moderno, la posmodernidad –y ello sobre todo tras el fracaso de los dos últimos grandes “movimientos” omnitransformadores: comunismo y fascismo– se caracteriza por cierta *condición de espera*.

Éste podría considerarse un escueto esquema de lo que es la posmodernidad, si bien es cierto que este concepto abarca tantas corrientes que una definición más exhaustiva desbordaría nuestro propósito; su propia lógica le impide ser reducida a una definición operatoria. De hecho, incluimos aquí elementos ajenos a la autodenominada “posmodernidad”, para dar cabida en ella a toda disciplina o corriente contemporánea (psicoanálisis, estructuralismo, etc.) que lleva a cabo una crítica de alguno de los ideales modernos. No hay que olvidar que los posmodernos han militado frecuentemente en varias de estas corrientes, aunque muchas veces hayan terminado renegando de ellas. En cualquier caso, la posmodernidad no tanto *propone* un estado de cosas que debería lograrse como *describe* lo que hay, aunque a veces ambas cosas se confundan. Lo que pretende la posmodernidad es ante todo conseguir una *transformación de nuestra experiencia* del mundo⁶⁷⁹. O mejor dicho, estar a la altura, en cada momento, de una

⁶⁷⁹ «Mientras tanto, cabría preguntarse: ¿qué otra cosa es la pérdida del centro, sino la declaración, la confirmación, de que el pensamiento “fuerte” resulta ya insostenible? [...] El lugar donde podría surgir un

experiencia histórica que no deja de transformarse cada vez más rápido; acompañar a una experiencia (vida) en movimiento: lo que debería ser todo pensar.

¿Qué lugar ocupa Nietzsche en el escenario descrito? Su papel es complejo, ciertamente, pues no pertenece a ninguno de los dos ámbitos conceptuales por completo, sino que se mueve *sui generis* entre ellos –superando en ocasiones las aparentes alternativas–. Por un lado, prolongando la línea del pensamiento moderno, reivindica la necesidad de la producción cultural (una *poiesis* que termina siendo para él la producción del hombre mismo, y por tanto de historia) por encima de todo, la necesidad de lo nuevo y de la superación (*Überwindung*) de todas las formas pasadas⁶⁸⁰: «Dos tareas: defender lo nuevo de lo viejo y atar lo viejo a lo nuevo» (*Nachlass* 1869-1874, *KSA* 7, 29 [212]). Siempre piensa hacia el futuro –del que, en el fondo, *proviene toda legitimación*– y, en esa medida, el suyo es un pensamiento de la *acción*⁶⁸¹. No pone la reflexión histórica por encima de la historia misma: la genealogía (memoria destructiva) pretende mostrar cómo lo pasado actúa sobre el presente, precisamente para liberar las formas dadas de cara a realizar nuevas configuraciones. Lo nuevo es esencial, pues sólo en lo nuevo se revela la vida; ésta es la idea directriz que recorre su pensamiento desde las *Intempestivas*. La memoria sirve en la medida en que contribuye a construir un futuro, aunque ya hemos visto qué tipo de “memoria” (productiva) es la que Nietzsche defiende: la creación de un *constructo ucrónico* –y no pasado mítico alguno al que regresar– que revele la posibilidad originaria del hombre. Nietzsche recupera así, y eleva hasta sus últimas consecuencias, la idea temprana del «artista trágico», contrapuesto al «espectador estético» (*GT* 24), que ya resonaba en la contraposición de

nuevo sentido sólo puede divisarse desde aquí y de manera dramática. ¿Se trata de un lugar imposible? [...] El siguiente paso implica una difícil aventura: cada umbral, cada inicio, esconde un nuevo inicio; y siempre nos encontraremos ante uno de ellos, a la par que caminamos por un sendero tortuoso, accidentado, larguísimo y agotador». Cf. ROVATTI, P. A.; “Transformaciones a lo largo de la experiencia”, en VV. AA.; *El pensamiento débil*, pág. 44.

⁶⁸⁰ Un apunte crítico de Adorno: el concepto de lo nuevo encierra «la respuesta precisa del sujeto a un mundo que se ha vuelto abstracto, como es el de la era industrial. En el culto de lo nuevo, y, por ende, en la idea de la modernidad, alienta la rebelión contra el hecho de no haber ya nada nuevo. [...] Inasequible, lo nuevo ocupa el lugar del Dios derribado en respuesta a la primera consciencia del ocaso de la experiencia. Pero su concepto permanece dentro del círculo de la enfermedad que padece la experiencia, y de ello da fe su carácter abstracto, impotentemente vuelto hacia la concreción que se le escapa». Lo nuevo entraña un riesgo consustancial a la sociedad que lo produce: «Lo nuevo buscado por sí mismo, producido, por así decirlo, en el laboratorio y solidificado en un esquema conceptual, acaba siendo en su súbita aparición un convulsivo retorno de lo antiguo [...]. La invocación de lo nuevo, indiferente a su tipo con tal de que sea lo bastante arcaico, se ha vuelto hoy universal, medio omnipresente de la falsa mimesis. La descomposición del sujeto se produce mediante su abandono a lo invariable presentado siempre de manera distinta» (cf. ADORNO, Th. W.; *Minima moralia*, § 150). Habría que diferenciar, para ser fieles a Nietzsche, “lo nuevo” de “la novedad” –dos cosas que Adorno termina identificando en el texto–, si bien esto supone el acceso a una *experiencia privilegiada* que Adorno, no sin criterio, niega que se pueda tener ya en la sociedad contemporánea.

⁶⁸¹ Bueb nos dice al respecto: «Nietzsche erläutert den Zukunftsbegriff aus dem Handlungsbegriff. Handeln ist immer auf das Kommende gerichtet; der Handelnde strebt nach Vergessen des Vergangenen, um ganz dem Zukünftigen dienen zu können» (cf. BUEB, B.; *Nietzsches Kritik der praktischen Vernunft*, pág. 45). Por otro lado, Cano se cuestiona si la exacerbación de la crítica conduce a Nietzsche, como a la Escuela de Fráncfort o a la posmodernidad filosófica, a una ruptura pesimista de teoría y acción, a una simple negación indeterminada condenada a la inacción y la nostalgia. Su respuesta, sin embargo, es negativa: en Nietzsche no habría tal nostalgia ni inacción, sino una llamada a hacerse con el poder en el proceso moderno de *Entzauberung*. «Sin duda, este territorio *experimental* ubicado “en la contradicción entre hoy y mañana” expresa a la perfección la nueva tarea nietzscheana de la “ontología del presente” como apertura a una nueva interrogación ligada a lo que *podemos* ser, hacer y pensar en un futuro próximo» (cf. CANO, G.; *Nietzsche y la crítica de la modernidad*, pág. 402).

UB II entre *Geschichte* e *Historie*, respectivamente. Es decir, la defensa del creador de la obra –obra que es el mundo mismo, y con él, el propio superhombre– frente al mero conservador de la misma, en analogía con el *genio* y el *gusto* kantianos. El “genio” termina así convirtiéndose en Nietzsche en determinación político-histórica, como “gran estilo”, que debe dar forma al mundo. Y, por último, frente a los planteamientos pluralistas que reivindican la segregación y la autonomía de los discursos que componen la cultura, Nietzsche considera que un aspecto fundamental del nihilismo que hay que combatir es, precisamente, la pérdida de la *unidad* (tanto de la cultura como del individuo mismo), de la *jerarquía* que instaura un orden. Nietzsche reclama la *diferencia*, sí, pero una diferencia ordenadora, subsumidora, al contrario que todo el pensamiento posmoderno, que reclama por su pretendido carácter antidialéctico la escisión y la horizontalidad. Frente a la defensa de los nódulos en red, antijerárquicos (los “rizomas” de Deleuze, los “archipiélagos” de Lyotard, la “ontología del declinar” de Vattimo, etc.), Nietzsche reclama unidad y jerarquía como signos de la vida (*NW*, *KSA* 6, pág. 435). La sociedad no puede ser para él un mero *aggregatum* indiferente a la forma⁶⁸². En ausencia de jerarquía sólo queda una homogeneización absoluta de las fuerzas que equivale para él, lisa y llanamente, a la muerte –a la imposibilidad, precisamente, de que haya historia, vida–. Frente a la deconstrucción (paso crítico necesario, no obstante), hace falta además un (nuevo) *principio de construcción*.

Por otro lado, y ya preludivando lo que será el pensamiento posmoderno, Nietzsche combate la idea de un *sujeto de la historia*; ya hemos analizado suficientemente el concepto nietzscheano de historia, que no es otra cosa que *lo mismo* que él llama *vida*. Si bien reivindica la producción de historia, desplaza el sentido tanto de semejante “producción” como de la “historia” misma. Su “sujeto” no es el hombre, sino la naturaleza –al igual que el genio no es el “sujeto del arte”, sino un *medium* de aquélla–. Es una idea que ya se esbozaba en la juventud de Nietzsche, si bien en términos aún algo “fiscalistas”: «La historia universal [*Weltgeschichte*] es así pues la historia de la materia, si se toma el significado de esa palabra en el sentido más amplio posible» (*KGW* I, Bd. 2, 13 [6], pág. 437). La historia es el juego de creación y destrucción de formas apolíneas que instaura un mundo sobre el abismo de la posibilidad dionisiaco. Ese proceso no apunta a nada más que a sí mismo, no tiene otro sentido; no hay progreso alguno hacia nada que no sea la expresión de la propia vida, sea ésta activa o reactiva. «El “progreso” es meramente una idea moderna, es decir, una idea falsa» (*AC* 4). La producción de historia no quiere decir, por tanto, que la historia sea producto del hombre⁶⁸³, pues éste es más bien su *resultado*: habiendo entendido su naturaleza, *producirla* quiere decir *no obstaculizarla*, no asegurar un estado de cosas como definitivo, por miedo al cambio. En ello consiste la “inocencia del devenir”: la historia no tiene *ni fundamento ni finalidad*, su único sentido es su *darse* mismo. «El

⁶⁸² Quien de verdad ha prolongado la labor de Nietzsche, en este sentido, no son los posmodernos, sino Ortega. *La rebelión de las masas* es la obra más genuinamente nietzscheana que se haya escrito tras él (incluyendo *La decadencia de occidente* de Spengler). Ortega es el que mejor ha sabido ver, si bien desde sus propios esquemas, el problema político-pedagógico que plantea Nietzsche –al que en cualquier caso no cita demasiado– a nuestro tiempo.

⁶⁸³ «La historia, que antes “acontecía” y que sucedía en cierto modo con los hombres, sólo pudo empezar a ser considerada como campo de acción, como factible y producible, después de que, con el Idealismo alemán, fuera bosquejada como proceso de autorrealización humana» (cf. KOSELLECK, R.; *historia/Historia*, pag. 146). «La forma kantiana y hegeliana de reconciliarse con la realidad a través de la comprensión del significado íntimo de todo el proceso histórico parece estar, hoy, tan refutada por nuestra experiencia como el simultáneo intento pragmático y utilitario de “hacer historia” e imponer a la realidad el significado preconcebido y la ley humana» (cf. ARENDT, H.; “El concepto de historia: antiguo y moderno”, en *Entre el pasado y el futuro*, pág. 137). Nietzsche ya es, desde luego, consciente de este giro.

proceso completo de la historia universal se mueve como si existieran el *libre albedrío* y la responsabilidad. Ésta es una necesaria premisa moral, una categoría de nuestro actuar. Esta absoluta *causalidad*, que podemos justamente concebir, no es una categoría necesaria» (*Nachlass* 1869-1874, *KSA* 7, 7 [144]). Y en ese sentido, es *inhumana*, inasumible para el hombre⁶⁸⁴. Por eso hace falta otro tipo humano, el superhombre, que acepte vivir así, como un niño, en ese eterno juego de creación y destrucción que no es jamás planificable. El superhombre, en efecto, vive en la apertura ontológica de la posibilidad, manifiesta la estructura ontológica misma de la vida humana (el *Selbst*), arraigada en la naturaleza como *Selbstüberwindung*. En la medida en que Nietzsche prescinde del sujeto histórico, apela a la *inconsciencia* del proceso: «¡Nueva creación [*Neuschaffung*] mediante el fortalecimiento de lo inconsciente!» (ibíd., 3 [55]). El superhombre hace historia, pero ello en la medida en que vive y hace mundo, y ello a su vez siguiendo siempre la indicación de la naturaleza. Ésta es el único “sujeto” del proceso en que aquélla consiste: la voluntad de poder (*materia* y *forma* del mundo) expresándose a través del hombre; un proceso que el hombre no puede ni debe intentar convertir en *lo que no es*. En el fondo, la acción de la que hablábamos hace un momento (la producción en términos culturales y políticos), que configura el drama histórico, es en realidad un nuevo *páthos*, una forma de *receptividad*⁶⁸⁵. El sentimiento más destacado, en ese sentido, es el *gusto* –que hay que desarrollar, como el *sensus communis* kantiano: «El cambio del gusto general es más importante que el de las opiniones», que «son sólo síntomas» de aquél (*FW* 39)–. A él remite, en el fondo, el genio, sobre el que se sostiene la creatividad humana, la capacidad de *valoración* (saber “escuchar” la naturaleza). La sabiduría (*sophía*), que habrá de caracterizar al superhombre, y que ya vimos como contrapartida del saber científico, demostrativo, «encierra en sí lo que escoge [*das Wählende*], lo que tiene gusto [*das Geschmackhabende*]» (*Nachlass* 1869-1874, *KSA* 7, 19 [86]). Los juicios morales y estéticos de los hombres de gusto, dice Nietzsche, son los «“más finos tonos” de la *phúsis*» (*FW* 39).

⁶⁸⁴ Decía Burckhardt que «Si pudiésemos renunciar plenamente a nuestra individualidad y pudiésemos contemplar la historia de los tiempos futuros con la misma tranquilidad y serenidad con que contemplamos el espectáculo de la naturaleza, con que vemos, por ejemplo, una tempestad en el mar desde tierra firme, tal vez podríamos vivir conscientemente uno de los capítulos más grandiosos de la historia del espíritu». Cf. BURCKHARDT, J.; *Reflexiones sobre la historia universal*, pág. 331.

⁶⁸⁵ Ya en el escrito juvenil *Fatum und Geschichte* Nietzsche hizo un bosquejo bastante completo de la cuestión *que siempre le preocupó*. El individuo no es agente histórico alguno, sino que más bien se enfrenta a la historia, la resiste, para no verse definitivamente disuelto en su torbellino. Nietzsche se pregunta: «¿Es el hombre sólo un medio o es un fin?» La historia aparece como un continuo proceso inconsciente de creación y destrucción, comparado con un «eterno océano». «Todo se mueve en tremendos círculos que devienen siempre más grandes los unos en torno a los otros; el hombre es uno de los círculos interiores». El más externo sería la «historia de la humanidad». Se establece así una «lucha de la voluntad individual con la colectiva»; en esa lucha radica «la pregunta por la justificación del individuo ante el pueblo, del pueblo ante la humanidad, de la humanidad ante el mundo; de aquí también la relación fundamental entre *destino e historia*» (*KGW* I, Bd. 2, págs. 434-435). En *Willensfreiheit und Fatum* retoma la idea: «En el libre albedrío yace para el individuo el principio de la separación, de la segregación de la totalidad, de la absoluta ilimitación; el fátum pone de nuevo al individuo, sin embargo, en conexión orgánica con el desarrollo colectivo» (ibíd., pág. 440). Puede que estemos llevando nuestra interpretación al límite, pero en una nota a pie de página (la *Anmerkung* a *WA* 9) Nietzsche plantea, y ello en relación (aparentemente sólo) al *drama*, que «Ha sido una verdadera desgracia para la estética que la palabra drama siempre se haya traducido por “acción”. [...] El drama antiguo tenía siempre a la vista grandes *escenas de pathos* [*Pathosszenen*] –dejaba directamente fuera la acción [...]. La palabra drama es de origen dórico; y para el uso dórico significa “acontecimiento” [*Ereigniss*], “historia” [*Geschichte*], ambas palabras en sentido hierático. [...] –así pues ningún hacer, sino un ocurrir [*Geschehen*]».

De la misma forma que Nietzsche, en la segunda *Intempestiva*, reclamaba el elemento ahistórico, lo “sincrónico” que permite que haya historia (siendo condición de posibilidad de la productividad cultural), sin ser él mismo histórico, terminará diciendo en su obra madura que el superhombre requiere una «*Ruptura con el pasado* (modo de pensar ahistórico necesario para él)» (*Nachlass* 1882-1884, *KSA* 10, 15 [4]). «Si alguna vez llega a ser posible tender líneas culturales isocrónicas a través de la historia, el concepto moderno de progreso quedará completamente puesto de cabeza» (*Nachlass* 1887-1889, *KSA* 13, 11 [413]). Se trata de una “historia post-metafísica”, como ya indicamos (§ 9.2.b). Nietzsche naturaliza la historia; y ello no para cancelarla en el círculo mítico del retorno, el ciclo de la naturaleza que eternamente se repite; el eterno retorno nietzscheano no describe la repetición de un presente o de un ciclo perpetuo, sino la eternidad del proceso mismo que alumbró mundos diferentes, inagotables, posibilidades siempre nuevas: el círculo formado por la *phúsis* y la historia (lo *igual* y lo *cada vez* diferente), cuya ley inexorable es la *justicia* que conduce de la vida a la muerte, para volver a empezar; eterno círculo de la vida que crea formas y las destruye para crear nuevamente con los materiales liberados, volviendo siempre *al comienzo*, que es *lo que se repite*. «La historia futura: cada vez más se impondrá *este* pensamiento –¡y los que no crean en él deben por su naturaleza *extinguirse* definitivamente!» (*Nachlass* 1880-1882, *KSA* 9, 11 [338]). Así como el último hombre era el «sentido de la historia» –símbolo de su final, de su ocaso (*GM* I 11)–, el superhombre lo es de la *tierra*, del *darse mismo* de un proceso que el hombre posibilita (sin él no se da, *no hay tal historia*), pero que nunca responderá a su propósito ni a cálculo alguno.

Nunca ha sido nuestra intención llevar a cabo una crítica del pensamiento histórico-político nietzscheano, ni desde un punto de vista moral ni desde el de su factibilidad. Sí que cabe hacer, antes de terminar, un brevísimo apunte acerca de su *coherencia*, primer requisito que ha de cumplir una teoría, especialmente una filosófica, cuya *veracidad* es siempre un asunto harto problemático. Salvando todas las ambigüedades de su pensamiento, como en general pensamos que hemos podido hacer, la posible incoherencia que quedaría en pie, amenazando la solidez del conjunto, sería la que habría entre su ontología y su “teoría política” –hasta donde se pueda decir que haya tal–. ¿No es el sentido de la gran política establecer una *planificación global* de la historia? ¿No supone eso el intento de reconstruir una cierta *Weltgeschichte*, precisamente cuando se levanta el acta de defunción de la misma? ¿No compromete esta *reconstrucción de lo político* a Nietzsche con principios ajenos a su propia ontología, lo que le conduce a ciertas aporías y, en resumidas cuentas, terminará por hacer poco factible lo que podríamos llamar su “modelo político”? El proyecto nietzscheano alcanza su punto de fractura, precisamente, allí donde se decide su *pars construens*, al decantarse por la creación de un modelo al que se puede reprochar todo lo que él había reprochado antes a otros. «Porque un día tiene que venir y no podrá pasar de largo. ¿Quién tiene que venir un día y no podrá pasar de largo? Nuestro gran *hazar*, es decir, nuestro grande y lejano reino del hombre, el reino de mil años de Zaratustra» (Z, “*Das Honig-Opfer*”). Su propósito inicial, desde luego, no era ése; el modelo de la gran política debería ser tan precedero, a su debido tiempo, como cualquier otro. Sin embargo, hay indicios claros de que Nietzsche coqueteó con la idea de una “regencia indefinida”, por parte de los Señores de la tierra –en ausencia de un superhombre que parece no llegar⁶⁸⁶–, que habría de imponerse y «enseñar al hombre el futuro del

⁶⁸⁶ Recordemos lo dicho acerca del fracaso de los hombres superiores en el *Zaratustra*. Ellos no superan el nihilismo; esto queda para el superhombre –a pesar de que en los apuntes preparatorios, Nietzsche pretendía que fueran ellos los *creadores*, que habrían de *señorear* sobre la tierra (*Nachlass* 1884-1885,

hombre como su *voluntad*, como dependiente de una voluntad humana» (JGB 203). Pretende así que la posibilidad de lo nuevo, el libre darse de la *phúsis*, entre de nuevo en un cálculo; que la historia se someta a un a priori, a un sentido dado, y ello con mayor consciencia y decisión que nunca antes⁶⁸⁷. Lo que debería liberar la naturaleza, y con ella la historicidad humana, termina cargándola con nuevas y más pesadas cadenas. Tal vez sea imposible que el hombre proyecte algo sin la aspiración de que se eternice, para mayor gloria suya.

Si en el plano ontológico Nietzsche pretende ante todo salvaguardar la libertad, en el político la anula por completo, pues las diferencias de fuerza necesarias para que haya tal *potencia* (determinación ontológica de la libertad) niegan la libertad de la mayoría⁶⁸⁸. Nietzsche piensa la libertad del “ser humano”, pero no de los *seres humanos*. Éstos son un material desechable en favor de la realización de un tipo humano futuro. Pero, si bien el presente no puede estar hipotecado por el pasado, como Nietzsche siempre defendió, tampoco puede estar secuestrado por un futuro al que se confía la superación del nihilismo, a través de la más terrible disciplina, sin saber siquiera si se logrará lo proyectado. Nietzsche piensa en una futura comunidad de iguales, donde el fundamento del respeto mutuo no consista en atenerse a una regla abstracta, formal, universalista, sino en las *capacidades* que el otro representa. Pero, para que algunos desarrollen sus más altas posibilidades, otros deben padecer. No puede

KSA 11, 27 [23])-. Como muestran los borradores, la obra iba a tener originalmente tres partes, y terminaría con la revelación del eterno retorno; con ella se cumpliría la *Selbstüberwindung* de Zaratustra, que representa la de la humanidad, y éste moriría (*Nachlass* 1882-1884, KSA 10, 16 [65]). Pero Nietzsche se da cuenta de que tiene que añadir una cuarta parte, consagrada a la espera y el nacimiento del superhombre, condición previa de lo anterior. Sin embargo, éste no nace; el final de la muerte de Zaratustra es desechado en favor del definitivo, en que el esperado nacimiento parece pasar de largo y Zaratustra reemprende solo su camino: «Y así ocurrió, que Zaratustra esta vez no pereció [*untergieng*]» (ibíd., 4 [195]). Así pues, el “hombre que desea perecer” sigue siendo el único que comparte la tierra con el último hombre. «Todavía nunca ha habido un superhombre» (Z, “*Von den Priestern*”), y puede que *nunca llegue a haberlo*: el final de la obra (Z, “*Das Zeichen*”), para quien no la lee sabiendo ya lo que allí se cuenta, es enigmático. ¿Qué quiere decir? ¿Ata Nietzsche la historia a una *nueva teleología*, la de la epifanía del superhombre siempre por llegar? ¿Detiene Nietzsche la historia, en contra de su objetivo, en la eternización de la gran política, convirtiendo así a occidente, ya por siempre, en la gestión de las ruinas de su pasado? ¿O sería Zaratustra el propio superhombre? ¿Es eso lo que comprende al final? ¿Es él mismo el creador? ¿Desata Nietzsche así el lazo de la historia de nuevo? Sería una interesante hipótesis a tener en cuenta, pero no parece la más probable.

⁶⁸⁷ Esto es lo que le critica Jaspers. Al igual que no es posible tener un conocimiento de la totalidad de lo real, como pretendía la metafísica, tampoco se puede pretender desarrollar una praxis transformadora de la totalidad de la historia, lo que nos devuelve a la misma ilusión (cf. JASPERS, K.; *Nietzsche y el cristianismo*, pág. 56). «Nietzsche, y con él el hombre moderno, no vive ya en relación con el Uno que es Dios; ligado al hilo conductor de la unidad cristiana proyectada en la historia universal, se sumerge en la unidad sin trascendencia, que él atribuye al mundo temporal y a la historia de la humanidad; pero entonces se ve forzado, por la ciencia misma, a aprender que esa unidad inmanente al mundo no existe. Cuando la unidad se desploma, no queda sino el azar como instancia suprema, el caos como realidad verdadera; no queda sino aferrarse fanáticamente a cualquier cosa, considerar la totalidad como un simple campo de experiencia, y forjar proyectos que lo abracen todo, engañándose uno a sí mismo. Pero en el momento en que se desenmascara la mala fe de todo ello, no queda sino un nihilismo exacerbado» (ibíd., pág. 60). O, como dice Adorno: «La idea de la actividad sin trabas, del hacer ininterrumpido, de la basta insaciabilidad, de la libertad como efervescencia, se nutre del concepto burgués de naturaleza, que desde su origen sólo ha servido para proclamar la violencia social como algo inmodificable, como un eterno estado de salud. [...] Quizá la verdadera sociedad llegue a hartarse del desarrollo y deje, por pura libertad, sin aprovechar algunas posibilidades en lugar de pretender alcanzar, con desvariado ímpetu, ignotas estrellas» (cf. ADORNO, Th. W.; *Minima moralia*, § 100).

⁶⁸⁸ Por no hablar de la nivelación total que se produciría en el mundo del superhombre. Da igual nivelar las fuerzas por abajo o por arriba; con el diferencial desaparece el poder y todo se homogeneiza. Así pues, volveríamos al mismo estancamiento histórico.

haber un “bien común” –«La palabra se contradice a sí misma: lo que puede ser común, tiene siempre poco valor» (JGB 43)–. Nietzsche se limita a aceptar esto como un sacrificio necesario. Pero, ¿en nombre de *qué* llevar a cabo semejante sacrificio? ¿*Quién* lo lleva a cabo? ¿Y *ante quién*?⁶⁸⁹ Como el punto de vista de Nietzsche se sitúa en el conjunto, en la cultura y sus más altas producciones, dejadas por individuos egregios, esto poco le importa. Lo que hace es generalizar a escala política la metafísica del genio; considera la cultura destinada a unos pocos. Así, aunque su pensamiento sociopolítico no es tan unívoco como en principio pueda parecer, sí es cierto que permanece hasta el fin preso de ciertos planteamientos iniciales incuestionados. Enfoca el nihilismo desde un punto de vista solamente cultural, al margen de lo económico y de otros factores decisivos. Por ello Nietzsche piensa el colectivo desde esquemas puramente individuales⁶⁹⁰, de tal forma que la mayoría se debe plegar a *los que representan al hombre*, a los que son *forma* de la comunidad. Pero, así, el “hombre” –al que Nietzsche pretende dotar del contenido que ha perdido, o que tal vez nunca tuvo– termina siendo una abstracción ideológica.

De esta incongruencia *entre objetivos y medios* (cuando Nietzsche se decide a utilizar la política, el Estado, para llevar a cabo una transformación total del mundo), cabe afirmar, *vendrán las más serias insuficiencias del proyecto político nietzscheano, así como sus perfiles más siniestros*. El carácter antagonico y crítico del pensamiento de Nietzsche se convierte en impostura cuando pretende alcanzar concreción y positividad. No es de extrañar, por tanto, que los “recuperadores” del pensamiento práctico nietzscheano, que intentan actualizarlo, renuncien a tocar la praxis política descrita por Nietzsche, sobre todo en los materiales preparatorios para *La voluntad de poder*, donde se habla de “selección”, “crianza”, etc., para mostrar un Nietzsche mucho más fiel a sus intuiciones ontológicas originarias, y al margen de toda política organizada⁶⁹¹.

Ciertamente, en su ontología y su gnoseología encontramos ciertos *puntos teóricos de no retorno*; elementos que han marcado definitivamente toda reflexión posterior y que la filosofía actual no puede permitirse obviar. Pero, en función de la interna coherencia antes mencionada, ¿es posible hacerse cargo de esos elementos *bajo otro proyecto político* que los organice? La respuesta, a nuestro parecer, es que sí, evidentemente, puesto que lleva haciéndose ya varias décadas. Se han intentado síntesis de todos los tipos, algunas más fieles al espíritu de Nietzsche, otras menos. Ha sido el inspirador de movimientos vanguardistas y emancipadores, tanto en el campo teórico (vitalismo, hermenéutica, post-estructuralismo, etc.) como en el arte, aunque también ha sido utilizado por teóricos del fascismo alemán e italiano –lo que da cuenta de la tremenda flexibilidad de sus planteamientos–. De todas formas, en todos estos movimientos, para bien o para mal, Nietzsche ha sido ante todo un *motivo de*

⁶⁸⁹ Cf. ZAMBRANO, M.; “El delirio del superhombre”, en *El hombre y lo divino*, esp. págs. 169 ss.

⁶⁹⁰ «Sin embargo, puesto que es rígida su distinción conceptual entre masa y superhombre, y como tampoco desarrolla realmente aquel principio dialéctico, queda expuesto con demasiada facilidad al abuso que tanto odiaba, es decir, a que se lo haga aparecer como el heraldo de los que ahora dominan. Él comprendió todo lo propio del presente, salvo su interna coherencia. [...] No tiene asidero científico pensar al superhombre meramente como tipo biológico. Él designa las fases más altas de una sociedad futura, fases que surgen de las luchas de la sociedad actual. O es un concepto de la teoría social o es el sueño utópico de un filósofo». Cf. HORKHEIMER, M.; “Observaciones sobre la antropología filosófica”, en *Teoría crítica*, pág. 65.

⁶⁹¹ Como ya decía en el citado escrito *Fatum und Geschichte*, fuente de tantas ideas que después desarrollará: «Es por eso una limitación querer imprimir al conjunto de la humanidad cualquier forma especial de Estado o de sociedad, en cierto modo estereotipos; todas las ideas socialistas y comunistas cometen ese error. Porque el hombre nunca es el mismo; [...] el telón cae, y el hombre se encuentra de nuevo como un niño que juega con mundos» (KGWI, Bd. 2, 13 [6], pág. 436).

inspiración, una fuente de ideas e imágenes; donde cabe encontrar su herencia más “pura”, curiosamente, sería en pensadores que no se han reconocido como “(neo)nietzscheanos”, pero que son los que han prolongado su línea de trabajo –aun de muy diversas formas y con propósitos divergentes–, precisamente, por atenerse no al *texto* de Nietzsche, sino *al objeto, al problema histórico* que éste presentaba: así, por ejemplo, Heidegger (sobre todo a partir de la *Kehre*), o el Ortega de ciertos textos, como *La rebelión de las masas*, o la primera Escuela de Fráncfort, o el Foucault del período de la “microfísica del poder” –éste sí reconoció más abiertamente su “filiación” nietzscheana–.

En cualquier caso, hay que tener sumo cuidado con la utilización de la filosofía de un autor, pues sus análisis pueden servir precisamente a aquello que él mismo criticaba, y los errores teóricos de hoy pueden tener graves consecuencias prácticas el día de mañana. Indicábamos al comienzo de este trabajo que se puede decir que la posmodernidad, que en gran medida prelude Nietzsche –así lo reconocen la mayoría de los autores que, desde diversas procedencias, se han adscrito a ese movimiento–, es la *forma contemporánea de la Ilustración*; una forma de Ilustración que lleva a último término la secularización (“Dios ha muerto”) en un sentido tanto ontológico (ruptura con la idea de fundamento) como epistemológico (abandono de la pretensión de sistematicidad; reducción de toda proposición teórica a *interpretación* y de la memoria cultural a *archivo*) o ético-político (relativización radical de todo marco normativo; pensamiento *post-nacional*). Pero, del mismo modo que la Ilustración, que Nietzsche ya criticó, incorporó entre sus más legítimas pretensiones un conjunto de aporías, y mantuvo (o incluso creó) una serie de mitos culturales, así la posmodernidad también tendría los suyos. En efecto, se ha señalado insistentemente el carácter de inadvertida “ideología tardocapitalista” de la posmodernidad, y la lectura posmoderna de Nietzsche le incluiría en ella prospectivamente, como en su momento le pasó con la utilización nazi de su pensamiento. Así, se cumpliría la crítica que de él hizo Lukács⁶⁹². La forma extrema de crítica que lleva a cabo la posmodernidad –y con ella, Nietzsche, según esto–, serviría en realidad a intereses contrarios; más que un programa de disolución, sería una mera descripción de los mecanismos culturales de propagación del capitalismo, y, al presentarse como puro antagonismo a él, estaría en realidad

⁶⁹² Ciertamente, muchas de las categorías críticas que emplea la posmodernidad son en realidad categorías *de lo criticado*; irónicamente, la “modernidad” va muchas veces por delante de la “posmodernidad” –ésta es la autorreflexión producida por aquélla, reflexión que llega siempre tarde, aunque cree anticiparse–, y lo que ésta “propone” es lo que está ya ocurriendo; así, la crítica nos devuelve a lo dado, y se torna ideológica. «Muchos de los conceptos caros a los pensadores posmodernos y a los poscolonialistas encuentran una perfecta correspondencia en la ideología actual del capital corporativo y del mercado mundial. La ideología del mercado mundial siempre fue el discurso antifundacional y antiesencialista por excelencia. La circulación, la movilidad, la diversidad y la mezcla son sus condiciones mismas de posibilidad. [...] El posmodernismo es, en realidad, la lógica a través de la cual opera el capital global» (cf. HARDT, M., y NEGRI, A.; *Imperio*, págs. 170-171). Cabría pensar que esto mismo le ocurre a Nietzsche. ¿No expresa la *Selbstüberwindung* la exigencia de los constantes ciclos de producción y crecimiento del capital? ¿No constituyen la voluntad de poder y el eterno retorno la verdadera *ontología del capitalismo*? Hay quien lo ha pretendido así; en todo caso, depende del sentido que se dé a estos conceptos. Sea como sea, todas las alternativas al mundo actual parecen conducir de vuelta a él. Así, por ejemplo, dice Eliade: «En otros términos, no está vedado concebir una época, no muy lejana, en que la humanidad, para asegurarse la supervivencia, se vea obligada a dejar de “seguir” haciendo la “historia” en el sentido en que empezó a partir de la creación de los primeros imperios, en que se conforme con *repetir* los hechos arquetípicos prescritos y se esfuerce por *olvidar*, como insignificante y peligroso, todo hecho espontáneo que amenazara con tener consecuencias “históricas”» (cf. ELIADE, M.; *El mito del eterno retorno*, pág. 147). Pero, ¿no es ésta, acaso, la situación del mundo actual? ¿No es éste el círculo del que hoy no podemos salir?

contribuyendo a su implantación. El pensamiento que (una vez más) debería emancipar al hombre, lo ata a nuevas formas de esclavitud, a nuevos ídolos y mitologías.

Así pues, ¿cómo hay que hacerse hoy cargo de la ontología de la cultura y de la historia de Nietzsche? ¿Cómo valerse de ella críticamente? La cuestión es cómo *desterritorializarla* y emplearla bajo otro signo que el del proyecto (la *pars construens* nietzscheana) a cuya lógica pertenece, sin entregarla por ello a la servidumbre ideológica. Cuando nos hacemos esta pregunta nos estamos interrogando por la vigencia de la filosofía nietzscheana, de una filosofía, como decíamos, *ya no moderna pero aún no posmoderna*. Es decir, un pensamiento que *dejaría todavía abiertas* líneas divergentes a lo que ha sido el del siglo XX. Hay que repensar, en función de esto, las perspectivas que nos abre hoy, en una época en la que el tema fundamental *sigue siendo* comprender y afrontar el nihilismo, mientras que la filosofía se disuelve en parcelas, como la epistemología, la estética, los discursos éticos progresistas o la reacción teológica, ámbitos todos ellos fragmentarios y desde los cuales pensar el nihilismo en toda su magnitud resulta casi imposible. De hecho, la propia parcelación de la filosofía responde a la misma fragmentación de la cultura que Nietzsche ya situaba como raíz de la *barbarie* en la que cada vez nos hundimos más y más.

Partiendo de la contradicción entre objetivos y medios que hemos señalado en Nietzsche, y retomando su pensamiento justo antes de lo que hemos llamado su *pars construens*⁶⁹³, podemos señalar el punto en el cual Nietzsche dejó planteadas las genuinas tareas al pensamiento actual. El nihilismo no puede negarse, como si fuera un problema sólo teórico (pues sólo puede pensar así quien se enfrasca en problemas concretos y no tiene la amplitud de miras necesaria para ver el conjunto; el nihilismo es el medio en que vivimos, pensamos y actuamos, el elemento generador de todos los problemas de nuestro tiempo), ni podemos pretender retrotraernos –como hace el conservadurismo intelectual– a un momento anterior a él, recuperar una inocencia que, por lo demás, siempre estuvo perdida. El nihilismo debe afrontarse; pero ello no quiere decir que se pueda superar. Ya no es posible el *nóstos*, el regreso al hogar (MA 638). El nihilismo es la condición, si no del hombre en general, por lo menos sí del hombre occidental; en ese sentido, toda aspiración a su superación, a la “salud”, está vedada. *Sólo se puede no estar enfermo estando convaleciente, reconociendo la enfermedad como enfermedad* –«La enfermedad misma puede ser un estimulante de la vida: tan sólo se debe estar lo suficientemente sano para este estimulante» (WA 5)–; ésa es la condición de nuestro mundo⁶⁹⁴. La comprensión última de ello, a la que Nietzsche intenta elevarse, constituye una nueva forma no sólo de pensar, sino de vivir y de entender la relación entre la naturaleza y la historia, entre lo “eterno” y “lo cambiante”, así como el sentido de los propios extremos –momentos ambos de la única realidad, el *devenir*–, mediados por la temporalidad humana. En esto, en realidad, es en lo que radica ya la buscada *Selbstüberwindung*, y no en una pretendida “salud” que sólo como ideal rector, contrafáctico, puede servirnos de referencia. El nihilismo no se puede superar; la única forma de “superarlo” es *saber vivir con él*, desarrollar una actitud (*Stimmung*) determinada hacia la «comedia de la existencia» (FW 1): «*la gaya scienza*», «la gran lógica» (WA 10). En ello ha consistido occidente –con diferentes nombres y

⁶⁹³ Lo cual no equivale a *momento* alguno de su producción filosófica, como si, al modo de Fink o Safranski, pudiéramos decir que a partir de cierta época el pensamiento de Nietzsche decae o fracasa; *pars destruens* y *construens* no son momentos sucesivos, sino que se van desarrollando a la vez, entremezcladas –aunque pueden ser teóricamente separadas–, como nuestra lectura ha mostrado.

⁶⁹⁴ En varias de sus últimas obras (*El caso Wagner, Ecce homo, Nietzsche contra Wagner*) Nietzsche deja de lado (o simplemente *pospone*) el tema del superhombre para centrarse más *en sí mismo*. Parece señalar que el pensador es el que, a su manera, supera *en su tiempo* el nihilismo, precisamente porque se confronta con él como destino ineludible, estableciendo la confrontación misma un *nuevo modo de vida*.

aspectos; Nietzsche sería uno más de ellos— desde que hace dos mil seiscientos años apareciera la filosofía, bautizada en las aguas de la poesía griega. El hombre no puede superar el nihilismo; no aspiremos a ser otra cosa que hombres. Nuestra miseria, pero también nuestra grandeza, radica en que sepamos ser solamente eso. «Sólo somos hombres; ni dioses ni gigantes: sólo hombres».

BIBLIOGRAFÍA MANEJADA

Dividiremos la siguiente referencia bibliográfica, para facilitar su consulta, en una serie de apartados:

1) Texto de Nietzsche:

Como se indicó en la Nota sobre las citas, la edición manejada es la ya canónica de Colli y Montinari:

NIETZSCHE, F. W.; *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Berlin: Walter de Gruyter, Neuausgabe 1999.

También se citan en alguna ocasión, de los mismos editores:

- ; *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe in 33 Bänden*, Berlin-New York: de Gruyter, 1967 ff.
- ; *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden*, München-Berlin-New York: Deutscher Taschenbuch Verlag & de Gruyter, 1986.

2) Obras de carácter general sobre Nietzsche:

- ÁVILA CRESPO, R.; *Nietzsche y la redención del azar*, Granada: Univ. de Granada, 1986.
- ; *Identidad y tragedia. Nietzsche y la fragmentación del sujeto*, Barcelona: Crítica, 1999.
- BAEUMLER, A.; *Nietzsche. Der Philosoph und Politiker*, Leipzig: Reclam, 1937.
- BERKOWITZ, P.; *Nietzsche. La ética de un inmoralista*, Madrid: Cátedra, 2000.
- CANO, G.; *Como un ángel frío. Nietzsche y el cuidado de la libertad*, Valencia: Pre-Textos, 2000.
- ; *Nietzsche y la crítica de la modernidad*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2001.
- COLLI, G.; *Introducción a Nietzsche*, Valencia: Pre-Textos, 2000.
- DANTO, A.; *Nietzsche as Philosopher*, New York: Columbia University Press, 1980.
- DELEUZE, G.; *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona: Anagrama, 1986.
- ; *Nietzsche*, Madrid: Arena, 2000.
- DELHOMME, J.; *Nietzsche, o El viajero y su sombra*, Madrid: EDAF, 1974.
- FINK, E.; *La filosofía de Nietzsche*, Madrid: Alianza, 2000.
- GERHARDT, V.; *Friedrich Nietzsche*, München: Beck, 1999.
- GRANIER, J.; *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris: Editions du Seuil, 1966.
- HEIDEGGER, M.; *Nietzsche*, 2 vol., Barcelona: Destino, 2000.
- JANZ, C. P.; *Friedrich Nietzsche*, 4 vol., Madrid: Alianza, 1985.
- JARA, J.; *Nietzsche, un pensador póstumo*, Barcelona: Anthropos, 1998.

- JASPERS, K.; *Nietzsche. Introducción a la comprensión de su filosofar*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1963.
- JIMÉNEZ MORENO, L.; *Nietzsche: antropología y nihilismo*, Valencia: U.P.V., 2001.
- JÜNGER, F. G.; *Nietzsche*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1949.
- KAUFMANN, W.; *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, New Jersey: Princeton University Press, 1968.
- KAULBACH, F.; *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*, Köln-Wien: Böhlau, 1980.
- LEFEBVRE, H.; *Nietzsche*, México D. F.: F. C. E., 1993.
- LÖWITH, K.; *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Stuttgart: Kohlhammer, 1956.
- MONTINARI, M.; *Lo que dijo Nietzsche*, Barcelona: Salamandra, 2003.
- QUESADA, J.; *Un pensamiento intempestivo. Ontología, estética y política en F. Nietzsche*, Barcelona: Anthropos, 1988.
- RUIZ CALLEJÓN, E.; *Nietzsche y la filosofía práctica*, Granada: Univ. de Granada, 2004.
- SAFRANSKI, R.; *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, Barcelona: Tusquets, 2002.
- SÁNCHEZ MECA, D.; *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*, Barcelona: Anthropos, 1989.
- ; *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*, Madrid: Tecnos, 2005.
- SAVATER, F.; *Idea de Nietzsche*, Barcelona: Ariel, 1995.
- ULMER, K.; “Orientación sobre Nietzsche”, en *Episteme. Anuario de Filosofía* (1959-1960) [versión castellana del clásico “*Nietzsche. Einheit und Sinn seines Werkes*”, publicado en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 12 (1958) u. 13 (1959)].
- VALVERDE, J. M.; *Nietzsche: de filólogo a Anticristo*, Barcelona: Planeta, 1993.
- VATTIMO, G.; *Introducción a Nietzsche*, Barcelona: Península, 1996.
- ; *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*, Barcelona: Península, 1989.
- VERMAL, J. L.; *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, Barcelona: Anthropos, 1987.

3) Estudios sobre aspectos particulares de su pensamiento:

Se indican en este apartado los libros o artículos que (al menos en alguna de sus partes) se ocupan en detalle de aspectos específicos de la filosofía nietzscheana, o de sus relaciones con otros autores:

- ABEL, G.; *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin-New York: de Gruyter, 1998, 2. Aufl.
- BATAILLE, G.; *Sobre Nietzsche: voluntad de suerte*, Madrid: Taurus, 1979.
- BERTRAM, E.; *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*, Bonn: H. Bouvier, 1965 [1ª ed. 1918].
- BLUMENBERG, H.; *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999, 2. Aufl.
- BUEB, B.; *Nietzsches Kritik der praktischen Vernunft*, Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1970.
- CACCIARI, M.; *Krisis. Ensayo sobre la crisis del pensamiento negativo de Nietzsche a Wittgenstein*, México D. F.: Siglo XXI, 1982.
- ; *Desde Nietzsche. Tiempo, arte, política*, Buenos Aires: Biblos, 1994.

- CAMUS, A.; *El hombre rebelde*, Madrid: Alianza, 2002.
- CARRASCO PIRARD, E.; *Para leer Así habló Zarathustra de F. Nietzsche*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2002.
- COLLI, G.; *Después de Nietzsche*, Barcelona: Anagrama, 1988.
- CONILL SANCHO, J.; *El poder de la mentira*, Madrid: Tecnos, 2007.
- ; “La poetización nietzscheana del lenguaje y del pensamiento”, en *Estudios Nietzsche* (2004), nº. 4.
- DE BLEECKERE, S.; “«Also sprach Zarathustra»: die Neugestaltung der «Geburt der Tragödie»”, en *Nietzsche-Studien* (1979), Bd. 8.
- DERRIDA, J.; *Espolones: los estilos de Nietzsche*, Valencia: Pre-Textos, 1981.
- ; *La escritura y la diferencia*, Barcelona: Anthropos, 1989.
- DJURIC, M.; *Nietzsche und die Metaphysik*, Berlin-New York: de Gruyter, 1985.
- DUQUE, F.; *Los buenos europeos. Hacia una filosofía de la Europa contemporánea*, Oviedo: Nobel, 2003.
- ESTEBAN ENGUITA, J. E.; *El joven Nietzsche. Política y tragedia*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2004.
- FERRARIS, M.; *Nietzsche y el nihilismo*, Madrid: Akal, 2000.
- FIGL, J.; *Interpretation als philosophisches Prinzip*, Berlin-New York: de Gruyter, 1982.
- FOUCAULT, M.; “Nietzsche, la genealogía, la historia”, en *La microfísica del poder*, Madrid: Ediciones de la Piqueta, 1978.
- ; *Nietzsche, Freud, Marx*, Barcelona: Anagrama, 1970.
- ; *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona: Gedisa, 1998.
- GALPARSORO, J. I.; “El problema de la conciencia y sus implicaciones antropológicas en la crítica nietzscheana a Descartes”, en *Revista de Filosofía* (2001), 3ª época, vol. XIV, nº. 26.
- GEIJSEN, J. A. L. J. J.; “Geschichte und Gerechtigkeit”. *Grundzüge einer Philosophie der Mitte im Frühwerk Nietzsches*, Berlin-New York: de Gruyter, 1997.
- GERHARDT, V.; *Vom Willen zur Macht. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches*, Berlin-New York: de Gruyter, 1996.
- ; “Macht und Metaphysik”, en *Nietzsche-Studien* (1981-82), Bd. 10/11.
- GRIMM, R. H.; *Nietzsche's Theory of Knowledge*, Berlin-New York: de Gruyter, 1977.
- HABERMAS, J.; *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid: Taurus, 1989.
- ; “La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche”, en *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, Madrid: Tecnos, 1982.
- HEIDEGGER, M.; *¿Qué significa pensar?*, Buenos Aires: Nova, 1972.
- ; *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemässer Betrachtung*, en *Gesamtausgabe*, Bd. 46, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003.
- ; “La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»”, en *Caminos de bosque*, Madrid: Alianza, 1998.
- ; “¿Quién es el Zarathustra de Nietzsche?”, en *Conferencias y artículos*, Barcelona: Serbal, 1994.
- HILL, R. K.; *Nietzsche's Critiques. The Kantian Foundations of his Thought*, Oxford: Clarendon Press, 2003.
- JASPERS, K.; *Nietzsche y el cristianismo*, Buenos Aires: Leviatán, 1990.
- KAULBACH, F.; *Sprachen der ewigen Wiederkunft: Die Denksituationen des Philosophen Nietzsche und ihre Sprachstile*, Würzburg: Neumann, 1985.
- KLOSSOWSKI, P.; *Nietzsche y el círculo vicioso*, Barcelona: Seix Barral, 1972.
- KOFMAN, S.; *Nietzsche et la métaphore*, Paris: Payot, 1972.
- KUHN, E.; *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*, Berlin-New

- York: de Gruyter, 1992.
- LANFRANCONI, A.; *Nietzsches historische Philosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2000.
- LEBRUN, G.; *L'envers de la dialectique. Hegel à la lumière de Nietzsche*, Paris: Éditions du Seuil, 2004.
- LÖWITH, K.; *De Hegel a Nietzsche*, Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1974.
- ; “La interpretación del sentido tácito de la sentencia de Nietzsche «Dios ha muerto»”, en *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, Madrid: Rialp, 1956.
- LUCAS, J. de; *La voluntad prohibida. La estética como fundamentación de la eticidad*, Madrid: Laberinto, 2001.
- LUKÁCS, G.; *El asalto a la razón*, Barcelona: Grijalbo, 1968.
- MANN, Th.; “La filosofía de Nietzsche a la luz de nuestra experiencia”, en *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, Madrid: Alianza, 2004.
- MARGREITER, R.; “*Nietzsches ontologische Erfahrung*”, en *Nietzsche-Studien* (1985), Bd. 14.
- MONTECINOS, H.; *Nietzsche, un siglo después. Filosofía y política para un nuevo milenio*, Santiago de Chile: Univ. de Santiago, 2002.
- MÜLLER-LAUTER, W.; *Nietzsche-Interpretationen*, 3 Bd., Berlin-New York: de Gruyter, 1999-2000.
- NAVARRO CORDÓN, J. M.; “Nietzsche: de la libertad del mundo”, en *Enciclopedia iberoamericana de filosofía*, vol. 23 (J. L. VILLACAÑAS ed.), Madrid: Trotta, 2001.
- ; “Sobre el horizonte de la meditación heideggeriana acerca de la esencia de la modernidad”, en VV. AA.; *Los confines de la modernidad: diez años después de Heidegger*, Barcelona: Granica, 1988.
- NEHAMAS, A.; *Nietzsche. La vida como literatura*, Madrid: F. C. E., 2002.
- NOLTE, E.; *Nietzsche y el nietzscheanismo*, Madrid: Alianza, 1995.
- OTTMANN, H.; *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, Berlin-New York: de Gruyter, 1987.
- PARMEGGIANI, M.; *Nietzsche: crítica y proyecto desde el nihilismo*, Málaga: Ágora, 2002.
- PORTALES, G.; *Filosofía y catástrofe. Nietzsche y la devastación política*, Santiago de Chile: ARCIS, 2002.
- QUESADA, J.; “Hermenéutica, lenguaje y política: Nietzsche, Heidegger y Ortega”, en *Logos* (2000), 2ª época, nº. 2 [texto luego recogido en *La filosofía y el mal*, Madrid: Síntesis, 2004].
- REBOUL, O.; *Nietzsche, crítico de Kant*, Barcelona: Anthropos, 1993.
- RÖTTGES, H.; *Nietzsche und die Dialektik der Aufklärung*, Berlin-New York: de Gruyter, 1972.
- SALAGUARDIA, J.; “*Der Antichrist*”, en *Nietzsche-Studien* (1973), Bd. 2.
- ; “*Studien zur zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung*”, en *Nietzsche-Studien* (1984), Bd. 13.
- SANTIAGO GUERVÓS, L. E. de; *Arte y poder. Aproximación a la estética de Nietzsche*, Madrid: Trotta, 2004.
- SAUERLAND, K.; “*Der Bildungsgedanke des jungen Nietzsche*”, en *Nietzscheforschung* (2000), Bd. 7.
- SAUQUILLO, J.; “Friedrich Nietzsche”, en *Historia de la teoría política*, 6 vol. (F. VALLESPÍN ed.), Madrid: Alianza, 2002.
- SAVATER, F.; “Nietzsche”, en *Historia de la ética*, 3 vol. (V. CAMPS ed.), Barcelona: Crítica, 2002.

- SCHANK, G.; *“Rasse” und “Züchtung” bei Nietzsche*, Berlin-New York: de Gruyter, 2000.
- SCHLECHTA, K.; *Der Fall Nietzsche*, München: Carl Hanser, 1959.
- SCHLECHTA, K., und ANDERS, A.; *Friedrich Nietzsche: Von den verborgenen Anfängen seines Philosophierens*, Stuttgart: Friedrich Frommann, 1962.
- SEVERINO, E.; *Esencia del nihilismo*, Madrid: Taurus, 1991.
- SIMMEL, G.; *Schopenhauer y Nietzsche*, Sevilla: Espuela de Plata, 2004.
- SLOTERDIJK, P.; *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*, Valencia: Pre-Textos, 2000.
- STAMBAUGH, J.; *Nietzsche's Thought of Eternal Return*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1972.
- ; *Untersuchungen zum Problem der Zeit bei Nietzsche*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1959.
- VALADIER, P.; *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982.
- VATTIMO, G.; *Diálogo con Nietzsche*, Barcelona: Paidós, 2002.
- ; *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Barcelona: Península, 2002.
- ; *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Barcelona: Paidós, 1992.
- VERMAL, J. L.; “¿Quién es el Nietzsche de Heidegger?”, en *Estudios Nietzsche* (2001), nº. 1.
- VILLACANAÑAS, J. L.; *Historia de la filosofía contemporánea*, Madrid: Akal, 2001.
- VITIELLO, V.; *Genealogía de la modernidad*, Buenos Aires: Losada, 1998.
- ; *La favola di Cadmo. La storia tra scienza e mito da Blumenberg a Vico*, Roma: Laterza, 1998.
- ; “Heidegger, Nietzsche e la possibilità pura”, en *Il Pensiero. Rivista di Filosofia* (2000-2001), Nuova serie, vol. XLIX.
- VV. AA.; *En favor de Nietzsche*, Madrid: Taurus, 1972.
- VV. AA.; *Nietzsche bifronte*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2005.
- VV. AA.; *Nietzsche y la “gran política”. Antídotos y venenos del pensamiento nietzscheano*, Madrid: Cuaderno Gris, 2001.
- VV. AA.; *Política, historia y verdad en la obra de F. Nietzsche*, Madrid: Huerga y Fierro, 2000.
- VV. AA.; *Pensar la nada: ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2007.
- VV. AA.; *Kant und Nietzsche im Widerstreit*, Berlin-New York: de Gruyter, 2005.
- VV. AA.; *Nietzsche aujourd'hui?*, 2 vol., Paris: Union générale d'éditions, 1973.
- VV. AA.; *Nietzsche. Cahiers de Royaumont*, nº. VI, Paris: Minuit, 1967.
- WARREN, M.; *Nietzsche and Political Thought*, Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1988.

4) Obras citadas de otros autores:

Varias obras de este apartado están ya recogidas en los anteriores; su entrada se repite cuando alguna de sus partes, no específicamente referida a Nietzsche, ha sido también citada a lo largo del trabajo:

ADORNO, Th. W.; *Dialéctica negativa*, Madrid: Taurus, 1975.

- ; *Teoría estética*, Madrid: Akal, 2004.
- ; *Minima moralia*, Madrid: Akal, 2004.
- ; *Terminología filosófica*, Madrid: Taurus, 1983.
- ADORNO, Th. W., y HORKHEIMER, M.; *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid: Trotta, 2005.
- ARENDETT, H.; *La condición humana*, Barcelona: Paidós, 1993.
- ; *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona: Península, 2003.
- ARISTÓTELES; *Metafísica*, Madrid: Gredos, 1998.
- ; *Física*, Madrid: Gredos, 1996.
- ; *Ética Nicomáquea*, Madrid: Gredos, 2000.
- ; *Política*, Madrid: Gredos, 2000.
- ; *Poética*, Madrid: Istmo, 2002.
- AUBENQUE, P.; *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona: Crítica, 1999.
- BENJAMIN, W.; *Angelus novus*, Barcelona: Edhasa, 1971.
- BLAKE, W.; *El matrimonio del cielo y el infierno*, Madrid: Cátedra, 2007.
- BUENO, G.; *El mito de la cultura*, Barcelona: Prensa Ibérica, 2000.
- BURCKHARDT, J.; *Reflexiones sobre la historia universal*, México D. F.: F. C. E., 1980.
- ; *La cultura del Renacimiento en Italia*, Madrid: Akal, 2004.
- DETIENNE, M.; *Dioniso a cielo abierto*, Barcelona: Gedisa, 1997.
- DILTHEY, W.; *El mundo histórico*, en *Obras de Wilhelm Dilthey*, vol. 7, México D. F.: F. C. E.
- DOSTOIEVSKI, F. M.; *Los hermanos Karamázov*, Madrid: Cátedra, 2006.
- ELIADE, M.; *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, 3 vol., Barcelona: Paidós, 1999.
- ; *El mito del eterno retorno*, Madrid: Alianza, 2006.
- FOUCAULT, M.; *La microfísica del poder*, Madrid: Ediciones de la Piqueta, 1978.
- ; *Sobre la Ilustración*, Madrid: Tecnos, 2006.
- ; “El sujeto y el poder”, en DREYFUS, H. L., y ROBINSON, M.; *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, México D. F.: UNAM, 1988.
- GADAMER, H. G.; *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme, 2001.
- GIRARD, R.; *La violencia y lo sagrado*, Barcelona: Anagrama, 2005.
- GROYS, B.; *Sobre lo nuevo. Ensayo de una economía cultural*, Valencia: Pre-Textos, 2005.
- GUTHRIE, W. K. C.; *Los filósofos griegos*, México D. F.: F. C. E., 2005.
- HARDT, M., y NEGRI, A.; *Imperio*, Barcelona: Paidós, 2005.
- HEGEL, G. W. F.; *Fenomenología del espíritu*, Madrid: F. C. E., 1999.
- ; *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires: Ediciones Solar, 1968.
- ; *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid: Alianza, 1999.
- ; *Principios de la filosofía del derecho*, Barcelona: Edhasa, 1999.
- HEIDEGGER, M.; *El ser y el tiempo*, Madrid: F. C. E., 1993.
- ; *Hitos*, Madrid: Alianza, 2001.
- ; *Caminos de bosque*, Madrid: Alianza, 2000.
- ; *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, Madrid: Alianza, 2007.
- ; *Introducción a la metafísica*, Barcelona: Gedisa, 2003.
- ; *Conceptos fundamentales*, Madrid: Alianza, 2001.
- ; *Conferencias y artículos*, Barcelona: Serbal, 1994.
- ; *La proposición del fundamento*, Barcelona: Serbal, 1991.
- HOBBSAWM, E.; *Sobre la historia*, Barcelona: Crítica, 2004.

- HORKHEIMER, M.; *Crítica de la razón instrumental*, Madrid: Trotta, 2002.
 – ; *Teoría crítica*, Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
 – ; *Teoría tradicional y teoría crítica*, Barcelona: Paidós, 2000.
- HUIZINGA, J.; *Homo ludens*, Madrid: Alianza, 2005.
- JEAN PAUL; *Alba del nihilismo*, Madrid: Istmo, 2005.
- KANT, I.; *Crítica de la razón pura*, Madrid: Alfaguara, 2000.
 – ; *Crítica de la razón práctica*, Salamanca: Sígueme, 1994.
 – ; *Crítica del juicio*, Madrid: Espasa Calpe, 1999.
 – ; *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Madrid: Alianza, 2004.
 – ; *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid: Alianza, 2001.
 – ; *Antropología en sentido pragmático*, Madrid: Alianza, 1991.
 – ; *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, Madrid: Cátedra, 2005.
 – ; *Pedagogía*, Madrid: Akal, 2003.
- KOSELLECK, R.; *historia/Historia*, Madrid: Trotta, 2004.
- LE GOFF, J.; *Pensar la historia*, Barcelona: Paidós, 2005.
- LEIBNIZ, G. W.; *Monadología. Principios de la naturaleza y de la gracia*, Madrid: Facultad de Filosofía de la U. C. M., 1994.
 – ; *Discurso de metafísica*, Madrid: Alianza, 2002.
- LÉVI-STRAUSS, C.; *El pensamiento salvaje*, Madrid: F. C. E., 2002.
- LYOTARD, J.-F.; *La posmodernidad*, Barcelona: Gedisa, 2003.
 – ; *El entusiasmo*, Barcelona: Gedisa, 1994.
- MACINTYRE, A.; *Tras la virtud*, Barcelona: Crítica, 2004.
- MARX, K.; *El capital*, 8 vol., Madrid: Akal, 2000.
- NANCY, J.-L.; *El olvido de la filosofía*, Madrid: Arena, 2003.
- ORTEGA Y GASSET, J.; *Meditaciones del Quijote*, Madrid: Alianza, 2005.
 – ; *La idea de principio en Leibniz*, Madrid: Alianza, 1992.
 – ; *Unas lecciones de metafísica*, Madrid: Alianza, 1999.
 – ; *La rebelión de las masas*, Madrid: Alianza, 2000.
 – ; *Europa y la idea de nación*, Madrid: Alianza, 2003.
- PLATÓN; *República*, en *Diálogos*, vol. IV, Madrid: Gredos, 2003.
 – ; *Sofista*, en *Diálogos*, vol. V, Madrid: Gredos, 2002.
- RICOEUR, P.; *Sí mismo como otro*, Madrid: Siglo XXI, 1996.
 – ; *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, Buenos Aires: F. C. E., 2006.
 – ; *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, Buenos Aires: F. C. E., 2001.
- ROUSSEAU, J.-F.; *Del contrato social. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Madrid: Alianza, 2003.
- SCHILLER, F.; *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, Barcelona: Anthropos, 1990.
- SCHOPENHAUER, A.; *El mundo como voluntad y representación*, Madrid: Akal, 2005.
- SPINOZA, B.; *Ética*, Madrid: Alianza, 2001.
 – ; *Tratado teológico-político*, Madrid: Alianza, 2003.
 – ; *Tratado político*, Madrid: Alianza, 2004.
- STEINER, G.; *Gramáticas de la creación*, Madrid: Siruela, 2001.
- VERNANT, J.-P.; *Mito y religión en la Grecia antigua*, Barcelona: Ariel, 2001.
- VV. AA.; *El pensamiento débil*, Madrid: Cátedra, 2000.
- WITTGENSTEIN, L.; *Investigaciones filosóficas*, Barcelona: Crítica, 2002.
- ZAMBRANO, M.; *El hombre y lo divino*, Madrid: F. C. E., 2005.
- ZUBIRI, X.; *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid:

Alianza, 2003.