



Más Allá del Bien y del Mal. (El Ocaso del Superhombre)

Santiago Lario Ladrón

9684sll@comb.es

Desde *Humano, demasiado humano*, Nietzsche estima que nuestra civilización ha traído consigo la desaparición de aquel ecosistema que, a través de la selección de los más aptos, nos trajo al mundo. Ahora son las cualidades ordinarias las que, gracias a su número y a la moral al uso, se imponen a las demás, y eso ha conducido, no sólo a un estancamiento, sino, lo que es mucho peor, al inicio de una regresión. ¡Y quiere poner remedio!: “la vida de este mundo se convirtió para él en el valor supremo... Y para conservar ese valor, incluso para acrecentarlo en lo posible, todo lo demás había de subordinarse a ello (C. P. Janz, *Friedrich Nietzsche*, Madrid, Alianza Editorial, 1994, vol. 3, p. 15); “el pensamiento de Nietzsche se convierte en antropología. No se trata ya, ante todo, de exponer unas ideas acerca de la realidad fundamental y, desde allí, hablar también acerca del hombre, sino que todo se reduce al hombre y desde él se interpreta lo demás. Pero esta reducción va acompañada también de un cambio en el concepto de vida. Ésta no es concebida ya, de manera metafísica o mística, como la vida universal que está detrás de todos los fenómenos, sino que es tomada como vida del hombre y, por encima de esto, como concepto biológico.” (E. Fink, *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza Universidad, 1994, p. 53).

Al comienzo sólo aspira a detener ese declive y revertir el proceso, pero en aquellos días de febril inspiración que dan origen a la primera parte de *Zarathustra*, surge de pronto la fascinante imagen del superhombre y Nietzsche se rinde a su encanto. De ahí la convulsión espiritual que experimenta por esas fechas, que le hace verse como el ser escogido por los hados para cambiar el destino de la humanidad: una especie de dios que mejorará lo conseguido hasta ahora por la naturaleza y conseguirá, gracias a sus esfuerzos, la que sin duda será la obra cumbre de la creación.

¡Pero ese entusiasmo dura poco! La crisis se inicia apenas terminada la última parte de *Zarathustra* y cuando comienza a escribir *Más allá del bien y del mal*, ya se ha completado. Abatido y desengañado, comprende que su anhelo por traer al mundo aquel ser prodigioso sólo es un sueño: la humanidad nunca aceptará un sacrificio tan duro y prolongado como haría falta. Y nostálgico y pesaroso dice adiós a aquella ilusión y retrocede a su posición anterior: “en su esfuerzo por dar cuerpo expositivo a la imagen conjunta y global de su filosofía, Nietzsche optó por partir de bien lejos. Intentó, en efecto, enmarcar también sus obras tempranas- dando un salto por encima del *Zarathustra*, como si este libro no existiera en absoluto.” (Janz, *ibid*, vol. 3º, p. 312).

Para empezar, la palabra superhombre desaparece de su léxico, sustituida según los casos por aristócrata, espíritu libre, hombre superior, filósofo del futuro, o un cóctel de todos ellos, y eso debe significar algo. Como la experiencia de su último libro le ha convencido de que la exposición de sus ideas es tiempo perdido y, para “potenciar la vida”, le basta con reinstaurar la moral “natural” que nos trajo al mundo, a partir de ahora se limitará a combatir las contrarias. Y ese será su único afán: destrozarse, usando para ello todos los argumentos que se le ocurran, toda creencia, doctrina o concepto religioso, metafísico o político que apoye a esa “moral cristiana” que considera su mayor enemiga.

Por eso (ante la sorpresa y la consternación de muchos de sus admiradores), no profundiza a fondo en las ideas de las que va echando mano a lo largo de esa lucha

[cosa que muchos lamentan y le echan en cara porque, al parecer (la parquedad de mis conocimientos filosóficos no me permiten terciar en esa cuestión), algunas de sus andanadas son tan certeras que han servido de inspiración a corrientes posteriores] y una vez cumplida su misión las deja de lado: "La tarea de los años siguientes estaba ya trazada de la manera más rigurosa posible. Después de haber quedado resuelta la parte de mi tarea que dice sí, le llegaba el turno a la mitad de la misma que dice no, que lleva ese no a la práctica: la transvaloración misma de los valores anteriores, la gran guerra, - el conjuro de un día de la decisión. Aquí está incluida la lenta mirada en torno a la búsqueda de seres afines, de seres que, desde una situación fuerte, me ofrecieran la mano para aniquilar. - A partir de ese momento todos mis escritos son anzuelos." (*Ecce homo*, Mas allá el bien y del mal).

Pero a la vez da un golpe de timón: puesto que la imposición de los mejores por medio de la selección natural se ha hecho imposible, tal vez sea útil ayudar a ese proceso de forma artificial. Y da paso a esa doble moral de señores y esclavos, ausente por completo en *Zaratustra*. Aquel era un discurso para todos: ahora se ha hecho selectivo y se dirige a los grupos superiores. Pero antes hace falta ganarlos a su causa y, puesto que su lucha se lleva a cabo en el mundo de las ideas, tal vez la prioridad más inmediata sea lograr el apoyo de los filósofos. De ahí que aquel desprecio a la filosofía que corría por las páginas de *Humano, demasiado humano* y *Aurora*, evolucione hacia una postura mucho menos beligerante, incluso se diría que, en muchos casos, seductora.

El mismo subtítulo que escoge para el libro, "Preludio de una filosofía del futuro", podría verse como una muestra de su nuevo talante. Pero, sea como sea, de lo que no cabe duda es de que su "filosofía", si es que de eso se trata, es "bastante" especial. Y así lo reconocía el mismo Nietzsche el 2 de julio de 1885, cuando recién publicada la cuarta y última parte de *Zaratustra*, escribía a Overbeck: "mi "filosofía", si es que tengo el derecho de nombrar así a lo que me atormenta hasta las raíces de mi propio ser, ya no resulta comunicable, al menos no por la vía de la publicación impresa."

El libro está dividido en nueve secciones. La primera está dedicada a la filosofía, pero fijémonos una vez más en que sus preocupaciones están muy próximas, por no decir que se identifican, con las que tiene por la "vida". Así empieza censurando la obsesión de los filósofos por la "verdad", y poniendo en duda su importancia para la vida: "sería posible que a la apariencia, a la voluntad de engaño, al egoísmo y a la concupiscencia hubiera que atribuirles un valor más elevado o más fundamental para toda la vida" [...] (cosa que tal vez llegue a reconocerse algún día aunque) "hay que aguardar para ello a la llegada de un nuevo género de filósofos". (2). Resalta la importancia del instinto en nuestro pensamiento consciente: "la mayor parte del pensar consciente de un filósofo está guiada de modo secreto por sus instintos (3)". Y recalca que lo importante de un juicio, no es lo que pueda tener de verdad, sino como afecta a la vida, a la especie, e incluso a la selección: "La falsedad de un juicio no es para nosotros ya una objeción contra el mismo; acaso sea en esto en lo que más extraño suene nuestro nuevo lenguaje. La cuestión está en saber hasta qué punto ese juicio *favorece la vida, conserva la vida, conserva la especie, quizá* (ese quizá sería incomprendible tres años antes) *incluso selecciona la especie*" (4).

Continúa sus ataques a los filósofos tradicionales (5, 7, 8, 9), define toda filosofía como instrumento de una determinada moral (por supuesto también la suya, ¿cabe una confesión más sincera y clara de que todos sus devaneos filosóficos sólo aspiran a servir de respaldo a su moral): "comenzar siempre preguntándose: ¿a qué moral quiero esto (quiere él) llegar?" (6), critica la dicotomía entre mundo aparente y real (10), la doctrina de Kant (11), el alma (12), el platonismo (14), los conceptos de causa -efecto (16), la lógica y el yo (17), la voluntad (19) y la libertad (21). No sin antes haber sacado a colación su voluntad de poder (13), y de haber minado la confianza hacia "todas" las filosofías al hacerlas depender de unas funciones gramaticales que, a su vez, vienen determinadas por causas tan aleatorias las condiciones fisiológicas y raciales (20). Y

termina elogiando ciertos “vicios” cuya influencia positiva para la “vida” no ha sido aún correctamente valorada: “Pero suponiendo que alguien considere que incluso los afectos odio, envidia, avaricia, ansia de dominio son afectos condicionantes de la vida, algo que tiene que estar presente, por principio y de un modo fundamental y esencial, en la economía global de la vida, y que en consecuencia tiene que ser acrecentado en el caso de que la vida deba ser acrecentada,- ese alguien padecerá semejante orientación de juicio como un mareo.” (23).

En el apartado segundo sigue criticando ese fervor por la verdad que ahora hace extensivo a la ciencia (24). Insiste en las ventajas de utilizar un disfraz: “¡es preferible que os retiréis! ¡Huid a lo oculto! ¡Y tened vuestra máscara y sutileza para que os confundan con otros! (25); “Todo hombre selecto aspira instintivamente a tener un castillo y un escondite propios.” (26). Defiende la relatividad de los conceptos de vicio y virtud según el tipo de hombre al que se aplica: “Lo que sirve de alimento o de tónico a una especie superior de hombres tiene que ser casi un veneno para una especie muy diferente de aquella o inferior. Las virtudes del hombre vulgar significarían tal vez vicios y debilidades en un filósofo.” (30). Y otra vez ataca los sentimientos de compasión, abnegación, sacrificio por el prójimo, y en realidad toda la moral al uso (33), y el descrédito del mundo aparente: “Que la verdad sea más valiosa que la apariencia, no es mas que un prejuicio moral; incluso es la hipótesis peor demostrada que hay en el mundo.” (34).

En el 36 vuelve a hacer su aparición el concepto de voluntad de poder, utilizando para ello una jerga de lo más biológica: “Suponiendo, finalmente, que se consiguiese explicar nuestra vida instintiva entera como la amplificación y ramificación de *una única* forma básica de voluntad, - a saber, de la voluntad de poder, como dice *mi tesis* -; suponiendo que fuera posible reducir todas las funciones orgánicas a esa voluntad de poder [...] entonces habríamos adquirido el derecho a definir inequívocamente *toda* fuerza agente como: *voluntad de poder*. El mundo visto desde dentro, el mundo definido y designado en su “carácter inteligible”, - sería cabalmente “voluntad de poder” y nada más que eso.” En el 40 otra vez vuelve al tema por estas fechas tan querido del antifaz del pensador: “Todo lo que es profundo ama la máscara [...] Hay acontecimientos de especie tan delicada que se obra bien al recubrirlos y volverlos irreconocibles con una grosería.” (40).

Y termina invocando a esa nueva casta de filósofos cuyo concepto de verdad o bondad no será universal (42, 43) y rechazarán esa moral de rebaño, de igualdad de derechos, o de compasión por lo que sufre que no hacen mas que dificultar que la especie hombre pueda ascender a mayor altura: “Nosotros [...] que hemos abierto nuestros ojos y nuestra conciencia al problema de en qué lugar y de qué modo la planta “hombre” ha venido hasta hoy creciendo de la manera más vigorosa hacia la altura opinamos [...] que todo lo malvado, terrible, tiránico, todo lo que de animal rapaz y de serpiente hay en el hombre sirve a la elevación de la especie “hombre” tanto como su contrario: - y cuando decimos tan sólo eso no decimos siquiera bastante, y, en todo caso, con nuestro hablar y nuestro callar es este lugar nos encontramos en el polo *opuesto* de toda ideología moderna y de todos los deseos gregarios: ¿siendo sus antípodas acaso?”

Y otra vez -¿y van cuantas? – da a entender que no nos revela su doctrina por completo, y que no habla con total claridad sobre *aquello de lo que tenemos que librarnos*, y sobre todo, *de hacia donde nos conducirá esa liberación*: “¿Como puede extrañar que nosotros los “espíritus libres” no seamos precisamente los espíritus más comunicativos?, ¿qué no deseemos delatar en todos los aspectos de qué es *de lo que* un espíritu puede liberarse y cuál es el lugar *hacia el que* quizá se vea empujado entonces?”(44). *¿Ese lugar hacia el que nos veremos empujados* (y que Nietzsche se siente obligado a velar tan celosamente) *puede ser simplemente un destino artístico o filosófico?* Si fuese así ¿por qué tendría que andarse con tantas zarandajas?

La sección tercera –“El ser religioso”- combate la religión con diversos puntos de vista. Hay que tener en cuenta que el libro recoge apuntes de épocas muy distintas, y es casi imposible que no refleje algo de esa heterogeneidad. Y así, frente a fragmentos que la tachan de rebelión de esclavos (46), neurosis (47), crueldad y sacrificio (55), o puerilidad (57), encontramos otros que parecen “defender” su utilidad para la consecución de ciertos fines (pero es difícil asegurarlo, porque tal vez su intención sólo sea desprestigiarla; no creo por ejemplo que ningún lector de este párrafo se sienta empujado a abrazar ninguna religión): “ese filósofo se servirá de las religiones para su obra de selección y educación, de igual modo que se servirá de las situaciones políticas y económicas existentes en cada caso [...] A los hombres ordinarios, en fin, a los más, que existen para servir y para el provecho general, y a los cuales sólo en ese sentido *les es lícito* existir, proporcionales la religión el don inestimable de sentirse contentos con su situación y su modo de ser, una paz del corazón, un ennoblecimiento de la obediencia, una felicidad y un sufrimiento más, compartidos con sus iguales, y algo de transfiguración, embellecimiento y justificación de la vida cotidiana entera, de toda bajeza, de toda la pobreza semianimal de su alma.” (61).

Y en su último fragmento (62) deja entrever la verdadera causa de su tirria: “hay en el ser humano, como en toda otra especie animal, un excedente de tarados, enfermos, degenerados, decrepitos, dolientes por necesidad; los casos logrados son siempre, también en el ser humano, la excepción, y dado que el hombre es *el animal aún no fijado*, (*¿está diciendo que aún no ha acabado nuestra evolución?*) son incluso una excepción escasa [...] las religiones soberanas (esta vez también incluye entre ellas el budismo) cuéntanse entre las causas principales que han mantenido al tipo “hombre” en un nivel bastante bajo,- han conservado demasiado *aquello que debía perecer*” (esa retahíla de desgraciados que acaba de mencionar, cuya desaparición “beneficiaría” al hombre como especie, pero, desde luego, no a la capacidad “creativa” de cada individuo).

Tras la sección cuarta, “Sentencias e interludios”, formada por una colección de breves aforismos, la quinta está consagrada a la moral. Empieza otra vez denunciando su relación con la filosofía: “Con una envarada seriedad que hace reír, los filósofos en su totalidad han exigido de sí mismos, desde el momento en que se ocuparon de la moral como ciencia, algo mucho más elevado, más pretencioso, más solemne: han querido la *fundamentación* de la moral,- y todo filósofo ha creído hasta ahora haber fundamentado la moral.” (186).

Continúa con un varapalo a esas formas de “pensar” que saben a donde van antes de empezar (una crítica gratuita puesto que, desde *Humano, demasiado humano*, se podría aplicar a todo lo que él escribe): “que durante milenios los pensadores europeos pensasen únicamente para demostrar algo- hoy resulta sospechoso, por el contrario, todo pensador que “quiere demostrar algo” -, el que para ellos estuviera fijo desde siempre lo que *debía* salir como resultado de su reflexión más rigurosa - [...] esta tiranía, esta arbitrariedad, esta rigurosa y grandiosa estupidez son las que han *educado* el espíritu.” (188).

Defiende la relatividad del concepto de felicidad (193) y de las tablas de bienes (194), imputa a los judíos *la rebelión de los esclavos en la moral* (195), denigra la moral de rebaño (198 a 202, - me gustaría recalcar que su moral no cambia ni un ápice, lo único que cambia a lo largo de sus textos son los argumentos con que defiende la suya o ataca a las demás), y termina con otra llamada a esos *nuevos filósofos* capaces de mostrar *nuevas* vías hacia un futuro que dependerá sólo de nuestra *voluntad*, para lo cual hará falta una transvaloración de todos los valores (otra vez todo lo que pide a esa nueva filosofía es que le ayude a realizar ese trueque). Y para que no queden dudas, antes de terminar, deja claro que lo que le inquieta es el efecto pernicioso que la moral al uso tiene sobre la selección y por ende sobre la vida, hasta el grado de encontrar es ese deterioro el punto de partida para una nueva tarea: “Quien adivina la fatalidad que se oculta en la idiota inocuidad y credulidad de las ideas modernas, y más aún en toda la

moral europeo- cristiana [...] *abarca [...] de una sola mirada todo aquello que, con una favorable concentración e incremento de fuerzas y de tareas, podría sacarse del hombre mediante su selección [...] Quien ha pensado alguna vez hasta el final esa posibilidad conoce una náusea más que los demás hombres,- ¡y tal vez también una nueva tarea!*" (203).

El apartado sexto es un canto a una nueva filosofía (este capítulo debe de ser uno de los motivos esenciales de que muchos comentaristas se empeñen en ver todas sus obras desde un punto de vista fundamentalmente filosófico). Empieza reconociendo que la filosofía pasa por horas bajas (204, 205), para a continuación pasar a atacar a los científicos y a los doctos. (206). Defiende la superioridad de la filosofía sobre la ciencia (ha cambiado su estrategia; antes se apoyaba en la ciencia para combatir la filosofía: ahora tras el lanzamiento del eterno retorno y la voluntad de poder, cree tener derecho a reclamar la ayuda de la filosofía. Pero, ¡ojo!; el objetivo que tiene en su punto de mira siempre es el mismo) que, con su exceso de "objetividad", acaba por sumergirnos en un escepticismo y una parálisis de la voluntad que ya no sabe afirmar, negar, destruir o dar órdenes (207). Especifica algunas de las cualidades de esos nuevos filósofos, para acabar reconociendo que lo esencial será su voluntad y su capacidad para fijar nuestro "camino" y nuestra "meta", aunque aquí lo "expresé" bajo la fórmula de la voluntad de poder: "Pero todas estas cosas son únicamente condiciones previas de su tarea: esta misma quiere algo distinto, - exige que él cree valores [...] los auténticos filósofos son hombres que dan órdenes y legislan: dicen "¡así debe ser!", son ellos los que determinan el "hacia dónde" y el "para qué" del ser humano[...] Su "conocer" es crear, su crear es legislar, su voluntad de verdad es- voluntad de poder. -¿Existen hoy tales filósofos? ¿Han existido ya tales filósofos? ¿No tienen que existir tales filósofos? (211). Para terminar con un encendido himno hacia tales hombres (213).

Es posible que esos párrafos sobre "crear valores" parezcan un canto desinteresado a cualquier tipo de actividad creadora. Pero ya se cuida (como quien no quiere la cosa) de acotar a continuación el terreno en el que esos creadores pueden y deben moverse. Y traza una semblanza de ese filósofo que por supuesto le va como anillo al dedo al que él desea: "Va pareciéndome cada vez más que el filósofo, en cuanto es un hombre *necesario* del mañana y del pasado mañana, se ha encontrado y *ha tenido* que encontrarse siempre en contradicción con su hoy: su enemigo ha sido siempre el ideal de hoy." (212). Con lo cual se asegura cierta afinidad de ideas: el enemigo de mi enemigo es mi amigo.

Pero si esto fallara, podemos dar por sentado que, por muy original que fuese su doctrina, si resultase un obstáculo para el triunfo de su moral, aquel filósofo, por muy de la nueva casta que pudiera ser, pasaría a ser su adversario. Porque, pese a su pretendida neutralidad, *lo que a Nietzsche le interesa no es el origen o la razón de una moral* (si alguien tiene alguna duda que ojee el fragmento 5 del prólogo de "*La genealogía de la moral*), *sino a qué nos obliga*: "Se podría imaginar una crítica, por ejemplo... de la moral cristiana, que criticara en ésta la cimentación de todo valor en el ser de Dios [...] Pero tal crítica, que se remonta a la *posición* del valor, no necesitaría llevar a una negación de las valoraciones cristianas en cuanto a tales; sólo la fundamentación de los valores sería distinta. Mas Nietzsche no sólo rechaza el objetivismo de los valores cristianos, sino también su contenido." (Fink, *ibid*, p. 145). Una postura que no se restringe sólo "a esa moral cristiana" que Fink pone como ejemplo, sino que se puede aplicar a la actitud que adopta frente a cualquier otra que considere contraria a la suya).

La sección séptima – "Nuestras virtudes"- también está consagrada a la moral. Empieza destacando su multiplicidad (215), su rechazo a cualquier tipo de moral (sólo de boquilla; el tiene, y quiere imponer a los demás una muy definida, 216) que define como un recurso del hombre vulgar: "la astucia inconsciente con que todos los buenos, gordos y honrados espíritus de la mediocridad se comportan respecto de los espíritus superiores

[...] la filosofía de la “regla” en lucha con la “excepción.” (218). Y en el 219 remacha: “El juicio y la condena morales constituyen la venganza favorita de los hombres espiritualmente limitados contra quienes no lo son tanto, y también una especie de compensación por el hecho de haber sido mal dotados por la naturaleza.” Pone en entredicho la cualidad no egoísta del desinterés, del amor o del espíritu de sacrificio (220), defiende una vez más la relatividad de las morales: “es inmoral decir: Lo que es justo para uno es justo para otro.” (221), y denigra la compasión (esta vez por lo que significa de autodesprecio, 222), la ciencia y el sentido histórico (223, 224).

En el fragmento 225 pasa a darnos “su” (aunque sustituya “su” por “nuestra” la verdad es que por esas fechas está bastante solo) visión peculiar de la compasión, que no se preocupa por el bienestar de cada individuo, sino por la prosperidad y el desarrollo de la humanidad como un todo (es decir como especie): “¡Compasión para con *vosotros*; no es, desde luego, la compasión tal como la entendéis: no es compasión para con la “misericordia” social, para con la “sociedad” y sus enfermos y lisiados, para con los viciosos y arruinados de antemano, que yacen por tierra a nuestro alrededor; y menos aún es compasión para con esas murmurantes, oprimidas, levantiscas capas de esclavos que aspiran al dominio _ ellas lo llaman libertad- *Nuestra* compasión es una compasión más elevada, de visión más larga:- ¡nosotros vemos cómo *el hombre* se empequeñece, cómo *vosotros* lo empequeñecéis; [...] Vosotros queréis, en lo posible, *eliminar el sufrimiento* [...] ¿y nosotros? - ¡parece cabalmente que nosotros preferimos que el sufrimiento sea más grande y peor que lo ha sido nunca; [...] La disciplina del sufrimiento, de *gran* sufrimiento- ¿no sabéis que únicamente esa disciplina es la que ha creado hasta ahora todas las elevaciones del hombre?”

En el 227 hace un canto a la honestidad [es difícil saber lo que Nietzsche entiende como tal, pero diríase que es algo así como sintonizar con lo que *somos* (231) según nuestros instintos más naturales y profundos]. En el 228 critica el utilitarismo (por supuesto porque, aunque con otro punto de partida, llega a unos principios morales similares a los que no cesa de atacar): “Ninguno de esos animales de rebaño [...] quiere saber ni oler nada de que el “bienestar general” no es un ideal, ni una meta, ni un concepto aprehensible de algún modo, sino únicamente un vomitivo, - de que lo que es justo para uno no *puede* ser de ningún modo justo para otro, de que exigir una moral para todos equivale a lesionar cabalmente a los hombres superiores, en suma de que existe un *orden jerárquico* entre un hombre y otro hombre y en consecuencia también entre una moral y otra moral.” Y termina con una encendida fílipica contra la igualdad de sexos (232 a 239).

Dedica la sección octava – “Pueblos y patrias”- a hablar de música (240, 245, 255, 256), y peculiaridades nacionales – Alemania 244, 246, 247; Inglaterra 252, 253; Francia 254; judíos (251, hay que destacar que aquí salen muy bien parados). - Anticipa genialmente algunos de los acontecimientos que van a tener lugar: “la democratización de Europa es a la vez un organismo involuntario para criar *tiranos*.” (242). Y ataca el exceso de espíritu nacionalista para mostrarse un convencido europeo (ve indicios inequívocos de que *Europa quiere llegar a ser una*, 256).

Y llegamos a la sección novena -“¿Qué es aristocrático?”- tal vez la más novedosa del libro. Hasta aquí su contenido entronca con los anteriores a *Zaratustra*: sólo su talante más amable con los filósofos podría verse como algo nuevo. Pero en realidad casi no hay tal. Nietzsche no ha cambiado un ápice su postura: simplemente ha suavizado sus modales. Sigue atacando los mismos conceptos filosóficos que antes, pero ahora desde dentro, como si otra vez fuese uno de ellos. Y al agregar esa especie de cálida llamada para que se le unan a su causa el éxito no ha podido ser más espectacular.

Pero ahora ha de enfrentarse con el superhombre, o por mejor decir con el vacío que ha dejado su desaparición. A Shutte no se le escapa esa ausencia y se pregunta: “¿Por qué la idea del superhombre no se desarrolló más? Puesto que es un símbolo tan poderoso de la integración humana, ¿por qué razón no amplió Nietzsche su mensaje en sus obras posteriores?” (*Más allá del nihilismo*, Madrid, Ediciones del Laberinto, 2000, p.

178). Y encuentra una primera respuesta en un sentido metafórico que encajaría mejor con el estilo de *Zaratustra*, y una segunda en que su pensamiento deriva de la voluntad de poder como creatividad estética (el superhombre de *Zaratustra*), a la voluntad de poder como simple y puro poder (el hombre superior de *Más allá del bien y del mal*).

La verdad es que es difícil saber si Nietzsche ha dado ese sueño por acabado, o sólo ha decidido no hablar más de él; ¡pero tampoco importa mucho! Lo que está claro es que su lucha sigue teniendo como objetivo “potenciar la vida” y, a efectos prácticos, hasta que punto lo consiga (mejorar la especie, o sobrepasarla) no tiene importancia porque, en los dos casos, los medios a emplear son los mismos. Pero se siente incómodo y por eso, como quien no quiere la cosa, inicia una labor de maquillaje. Aquella exultante imagen del superhombre que describía como “aquel que ha de venir”, su “más alta esperanza”, o “el sentido de la tierra”, y cuya excelencia era tal que, sólo encontrarnos a mitad de nuestro camino hacia él, ya era considerado como “nuestro gran mediodía”, se convierte ahora en una simple *elevación del tipo “hombre”*, y en una “*autosuperación*”, que sólo significaría el “deseo de ampliar constantemente la distancia dentro del alma misma, la elaboración de estados siempre más elevados, más raros, más lejanos, más amplios, más abarcadores” (257). Y obsérvese con que habilidad intenta darnos gato por liebre, y sustituir el sentido de aquel inflamado “hacia arriba va nuestro camino, desde la especie asciende a la superespecie” (*Zaratustra*, De la virtud que hace regalos)-, por otro más comedido que ahora juzga más apropiado: “Su creencia fundamental tiene que ser cabalmente la de que a la sociedad no le es lícito existir para la sociedad misma, sino sólo como infraestructura y andamiaje, apoyándose sobre los cuales “una especie selecta de seres” sea capaz de elevarse hacia su tarea superior y, en general, hacia un “*ser*” superior.” (258). (¡Genial! Pero: ¿de verdad alguien cree que en los dos sitios está diciendo lo mismo? ¿que lo único que diferencia esos párrafos es un simple cambio de estilo?)

Vuelve a criticar la moral al uso “como voluntad de *negación* de vida, como principio de disolución y de decadencia [...] la vida misma es esencialmente apropiación, ofensa, avasallamiento de lo que es extraño y más débil, opresión, dureza, imposición de formas propias, anexión y al menos, en el caso más suave explotación” (259). Simplifica la multiplicidad de morales, que siempre ha reconocido, en dos: una *de señores* y otra *de esclavos*. Identifica la suya con la primera [dureza (262), egoísmo (265), lucha contra la compasión (269, 293)] y restringe la pugna por la “superación” a la clase aristocrática. Y sigue desvirtuando el antiguo sentido de ciertos vocablos; las diferencias de valores corresponden a las de la “especie” dominante frente a la dominada, y la “especie” aristocrática es la creadora de valores (260); “Una *especie* (así en cursiva, cosa que nunca había hecho antes) surge, un tipo se fija y se hace fuerte bajo una larga lucha con condiciones desfavorables [...] Considérese ahora una comunidad aristocrática, una antigua *polis* griega o Venecia, por ejemplo, como una institución, ya voluntaria, ya involuntaria, destinada a la *selección* (también en cursiva): hay allí hombres que conviven juntos y que dependen de sí mismos, los cuales quieren imponer su especie, la mayor parte de las veces porque tienen que imponerla o de lo contrario corren un peligro horroroso de ser exterminados.” Para acabar advirtiendo del peligro de que, con la moral al uso se mantendrá en pie “una sola especie de hombres, los incurablemente *mediocres*.” (¡Otra vez genial!).

Y por si alguno se ha dado cuenta de estos detalles, ahora, a punto de acabar el libro, reitera su devoción por el disfraz y la máscara: “El eremita no cree que nunca un filósofo – suponiendo que un filósofo haya comenzado siempre por ser un eremita – haya expresado en libros sus opiniones auténticas y últimas: ¿no se escriben precisamente libros para ocultar lo que escondemos dentro de nosotros? [...] Toda filosofía *esconde* también una filosofía; toda opinión es también un escondite, toda palabra, también una máscara.” (289). “¿ Y me sería lícito acaso comenzar por fin alguna vez a daros a gustar a vosotros, amigos míos, en la medida en que me esté permitido, un poco de esta filosofía? A media voz, como es justo: ya que se trata aquí de muchas cosas ocultas, nuevas, extrañas, prodigiosas, inquietantes.” (295). Para terminar con

aquellos bellísimos párrafos que nos hablan de su añoranza por aquella figura señera que impregnaba todas las páginas de *Zaratustra* y que ahora se ha desvanecido: “¿qué es lo único que nosotros somos capaces de pintar? ¡Ay, siempre únicamente aquello que está a punto de marchitarse y que comienza a perder su perfume!” (296).

No deja de ser extraño que una obra, que su autor define como un preludio de una filosofía del futuro, no haga una sola mención de la que muchos consideran su idea fundamental: el eterno retorno. ¿No debería esa ausencia hacernos dudar de nuestras interpretaciones? Este libro, y todos los posteriores a *Zaratustra* están, como dice Nietzsche, consagrados a la tarea destructiva. Y es curioso que ciertos comentaristas no se extrañen en demasía ni por esa “obsesión”, ni por la “ferocidad” con que la lleva a cabo: “En principio, este punto de partida de Nietzsche es consecuente. Si debe venir el superhombre, que es el ser que conoce la muerte de Dios, la voluntad de poder y el eterno retorno, si el superhombre debe ser el futuro humano, entonces resulta preciso aniquilar y destruir la humanidad que está determinada por la tradición occidental; es necesario luchar inexorablemente contra el platonismo y el cristianismo.” (Fink, *ibid*, p. 142). Porque sinceramente, desde su punto de vista esos “excesos” debería ser vistos como un tremendo error. Dedicar varias obras a esos ataques, y ninguna a convencer de sus doctrinas, podría dar como resultado que, aunque tuviese éxito en su tarea destructora, eso no le reportase ni un solo adepto a su filosofía (es lo que ha pasado; pero a Nietzsche no le importaba porque su fin no era ganar prosélitos para una doctrina determinada, sino sólo “cambiar la moral”).

Si nos fijamos, todo el libro es una lucha contra la religión, la moral y la filosofía, repleta de llamadas de atención (fragmentos 2, 4, 23, 30, 44, 62, y 203) sobre como los conceptos atacados afectan a la “vida”, a su “elevación” y a su “fortaleza”. Incluso, lo único que espera de esos “filósofos del futuro”, es que le ayuden a desmontar ese tinglado artificioso que en los últimos miles de años ha montado nuestro cerebro, y en especial la “moral”. Y, mientras no se demuestre lo contrario, esa es la que deberíamos tomar como su inquietud “filosófica fundamental”.

El problema, aquí como en todas partes, es dictaminar que entiende Nietzsche por vida, y sobre todo por su “fortalecimiento”. Fink, aunque se queje de la “equivocidad” de esa expresión, la hace coincidir con lo “más terrible y lo más bello de la vida; allí donde se experimenta el dominio constructor- destructor, el juego dionisiaco de la vida como voluntad de poder y eterno retorno.” (*ibid*, p.145). Pero no podemos olvidar que la preocupación de Nietzsche por la “vida” se inicia años antes de que empiece a manejar esas ideas.

Pero, además, no podemos pasar por alto la tremenda crueldad de su moral, porque es la que nos pone sobre la pista de sus intenciones. G. Cano lo intenta: “Por todo ello, nada más ajeno al proyecto nietzscheano que ese páthos violento contra la modernidad, la moral o, incluso, el cristianismo tan injustamente denunciado por los profetas de la “auténtica” modernidad. La constante utilización nietzscheana en estos años de imágenes bélicas y grandilocuentes (soy un destino, guerra, dinamita) o su llamamiento al “sacrificio de los débiles” no debe engañarnos. Aquí existe un contacto con el demonio, ciertamente, pero, en su consciente provocación, más cercano a la moderada cordura del paganismo que al histérico infierno de la carne y de la voluntad culpable”. ((*Como un ángel frío*, Valencia, Pre-textos, p. 155).

Y algo parecido hace J. Jara. Para él, esas posturas tienen un valor genealógico y no deben verse como normas de comportamiento: “Su toma de posición quiebra lanzas y apuesta por la posibilidad de que surja alguna vez otro tipo de hombre, capaz de afirmarse a sí mismo, para desde allí crear otros valores en los que pueda reconocerse en toda la complejidad y diversidad de su condición humana (*Nietzsche, un pensador póstumo*, Barcelona, Anthropos, 1998, p. 298). Por eso la lucha de Nietzsche contra la igualdad sólo trata de cambiar el carácter unívoco del pensar y conocer tradicional, por otro múltiple y perspectivista. Y la que mantiene contra la democracia sólo va dirigida “contra la alienación de la vida cotidiana provocada por la masificación industrial.” Incluso

halla en los aforismos 198, 199, 201 y 224 una defensa de las ventajas de la naturalización del hombre traídas por la democracia.

Sloterdijk se alinea en buena parte con los anteriores: “A quien vive la experiencia de la existencia como un drama sobre un fondo dionisiaco de placer- dolor- ¿y que individuo despierto no se acerca a semejante experiencia de modo ocasional?- los hechos morales y sociales tienen que parecerle valores secundarios,” (*El pensador en escena*, Valencia, Pre-Textos, 2000, p. 154).

Mientras que Constantinidés, aunque soslaya los párrafos más controvertidos, acepta la existencia de “una moral nietzscheana”: “Se puede decir de Nietzsche lo que él decía de Platón, a saber que él es “principalmente legislador y reformador” [...] (De ahí) “su visión sorprendente del filósofo del futuro, como legislador, como creador de valores.” (Varios, *Lectures de Nietzsche*, París, Librairie Générale Française, 2000, Constantinidés, Nietzsche legislateur)

Frente a esos y otros (Jaspers, Colli, Kaufmann, Danto) autores que miran para otro lado, Shutte expone las consecuencias sociales y políticas de la lucha de Nietzsche contra la democracia, la igualdad, el socialismo, la compasión y la solidaridad, y su potenciación del egoísmo, la guerra y la explotación del débil por el fuerte. Sin ocultar su ambigüedad frente a un posible racismo. Y Berkowitz también reconoce la cruel moral de Nietzsche: “El *Zaratustra* de Nietzsche enseña una nueva ética que reclama una denigración radical de la vida política, un devorador desprecio de los seres humanos corrientes y una forma de individualismo utópico que derriba toda relación humana que se interponga en el camino del creador.” (*Nietzsche, la ética de un inmoralista*, Madrid, Cátedra, 2000, p. 220).

Pero una vez llegados a este punto: ¿cómo aceptar que esa dureza tiene como único fin incrementar la creatividad estética de un “hipotético creador”? Es difícil hacerlo por varias razones: porque sería una crueldad excesiva para tan parco fin (no creo que la obra más maravillosa del mundo desde el punto de vista artístico, valga una sola vida); porque desde *Humano, demasiado humano* se ha alejado del arte; y porque, además, sería gratuita, porque, por muchas vueltas que le demos, ¡no hay ninguna seguridad (por decirlo de la manera más suave posible) de que esa moral vaya a traer consigo una potenciación de la capacidad artística! (excepto para mentes un tanto “excepcionales” como podría ser la de Nerón).

No hay en todo el libro una sola defensa de ese punto de vista, so pena de que queramos considerar como tal el fragmento 250 en el que Nietzsche simplemente parece incluirse entre los artistas: “¿Qué debe Europa a los judíos?- Muchas cosas, buenas y malas, y sobre todo una que es a la vez de las mejores y de las peores: el gran estilo de la moral, la terribilidad y la majestad de exigencias infinitas, de significados infinitos, todo el romanticismo y sublimidad de las problemáticas morales- y, en consecuencia, justo la parte más atractiva, más capciosa y más selecta de aquellos juegos de colores y de aquellas seducciones que nos incitan a vivir, en cuyo resplandor final brilla – tal vez deja de brillar- hoy el cielo de nuestra cultura europea, su cielo de atardecer. Nosotros los artistas entre los espectadores y filósofos sentimos por ello frente a los judíos – gratitud.”

Pero todos conocemos su afición por incluirse entre algún “nosotros” bastante dudoso. Tenemos un ejemplo en el fragmento 224 de este mismo libro (demasiado amplio para copiarlo entero): “nosotros gozamos a Shakespeare considerándolo como el refinamiento del arte reservado precisamente a nosotros, y al hacerlo dejamos que las exhalaciones repugnantes y la cercanía de la plebe inglesa, en medio de las cuales viven el arte y el gusto de Shakespeare, nos incomoden tan poco como nos incomodan, por ejemplo, en la Chiaja de Nápoles: donde nosotros seguimos nuestro camino llevando todos los sentidos abiertos, fascinados y dóciles, aunque el olor de las cloacas de los barrios plebeyos llene el aire.” Pese a la profusión de esos “nosotros”, con los que Nietzsche parece identificarse en ese apartado, yo dudaría mucho antes de hacerlo. Todos sabemos lo que aristocrático y plebeyo representan en su boca y una lectura atenta de todo el fragmento, y si hace falta del anterior, aumentará nuestras dudas. Además ¿que significaría un pequeño fragmento entre 295 orientados, en su mayoría, a

atacar la moral y la filosofía clásica y a defender las suyas? (su moral y una nueva filosofía que le sirva de sostén).