



Nietzsche: La Voluntad de Poderío y el Amor a la Vida

Santiago Lario Ladrón

9684sl@comb.es

Esta obra es el fantasma de un libro que en realidad nunca existió; y si pudo hacer acto de presencia fue gracias a la desmesurada afición de Nietzsche por conservar sus apuntes. Nace así una especie de Arlequín confeccionado con retales desechados en ocasiones anteriores (muchos podrían haber tenido cabida en textos ya editados y su autor desestimó esa opción), otros calco de algunos ya publicadas, y notas que se pueden considerar simples esbozos de proyectos a desarrollar en el futuro (y tomarlas como pensamientos maduros, teniendo en cuenta, además, su estilo telegráfico, se puede prestar a grandes equivocaciones). Todo ello agravado porque pertenecen a épocas muy distintas (1882-1888) y eso, en un hombre que reconoce (hasta el punto de casi presumir de ello) sus numerosos cambios de rumbo, hace esa circunstancia todavía más peligrosa.

Por si todo esto no fuera suficiente su distribución, y el orden en que aparecen, han sido establecidas por manos ajenas (sin hablar de que no ha existido esa criba final tan importante para la coherencia de cualquier libro). Pero, puesto que todos conocemos las numerosas veces en que Nietzsche repite que habla a media voz, oculta su doctrina, o incluso la deforma, a priori no se puede descartar la posibilidad de que alguna de sus ideas esté expresada con menos tapujos, y más claridad, en alguna de esas anotaciones.

La obra (F. Nietzsche, *La voluntad de poderío*, Madrid, Edaf, 1994) ha sido dividida, de forma un tanto artificial, en cuatro libros (el cuidado y la promoción de la vida, que en principio, y según repetidas declaraciones, es un leit motiv en toda su obra, no ha merecido el honor de disponer de uno propio); pero la ubicación de los fragmentos resulta discutible, y muchos podrían, con igual o mayor razón, haber ido a parar a otro sitio (sobre todo a ese apartado sobre la vida que tanto se echa a faltar). Así el primero, que en teoría agrupa los que los editores creen emparentados con el nihilismo, engloba algunos de intención más que dudosa. Y mucho de los comprendidos en el tercero- "Fundamentos de una nueva valoración"- podrían estar, puesto que se dedican más a refutar conceptos filosóficos que a crear otros nuevos, en la sección que el libro segundo -"Crítica de los supremos valores históricos"- reserva a impugnar la filosofía.

En las cuatro notas escogidas como prefacio, Nietzsche proclama su esperanza de que la llegada del *nihilismo* (al que presenta como un paso previo e inexorable), con el desconcierto y el vacío existencial que trae consigo, hará inevitable esa *transvaloración* por la que hace tiempo suspira: "el nihilismo es la resultante lógica de nuestros grandes valores y de nuestros ideales; y deberíamos experimentar en nosotros el nihilismo para llegar a comprender cuál era el verdadero valor de esos valores".

El libro primero, *El nihilismo europeo*, estaría consagrado, según sus editores, a ese tema. Pero, aparte de unas cuantas notas, el resto desprende el mismo aroma

de todo lo escrito a partir de *Humano, demasiado humano*. Desde entonces todo el énfasis está puesto en la primacía de la vida, y aquí, entreverados con alegatos sobre el nihilismo, encontramos frases que recuerdan esa misma preocupación: “en tanto creamos en la moral (cristiana), *condenamos la existencia*” (Ibid, 6); “la moral (cristiana) es la renuncia a la voluntad de *existir*” (ibid, 11); “las tendencias más fuertes y esperanzadoras de *la vida* han sido calumniadas hasta ahora, de manera que la vida tiene una maldición sobre sí” (Ibid, 33); el fragmento 35 describe la clase de hombre más sana como “una voluntad más fuerte, un *decir-sí a la vida*, una necesidad de esa preponderancia”, y el 38 define el nihilismo como “expresión de una decadencia fisiológica” (Ibid, 38);

Como vemos siguen resonando los ecos vitalistas de siempre; pero obsérvese que cuando Nietzsche habla de “vida”, no se refiere para nada a la individual, o si lo hace es tan sólo en tanto en cuanto ésta forma parte de la “vida” de la especie: “la descomposición, la defeción, los residuos, no son condenables en sí mismos, son sólo una consecuencia necesaria de la vida, del crecimiento vital. La aparición de la decadencia es tan esencialmente necesaria como cualquier surgimiento y avance de la vida.” (Ibid, 40); “El agotamiento puede ser adquirido o hereditario, pero, en cualquier caso, cambia el aspecto de las cosas, el valor de las cosas [...] El vitalmente pobre, el débil, empobrece más la vida; el vitalmente rico, el fuerte, la enriquece. El primero es un parásito; el segundo aporta algo a ella.” (Ibid, 48); “No es inmoral la Naturaleza cuando no tiene compasión de los degenerados: por el contrario, el crecimiento de los males fisiológicos y morales es la consecuencia de una moral enfermiza y antinatural. [...] No hay solidaridad en una sociedad en la que existen elementos estériles, improductivos y destructores, que, además, tendrán descendientes más degenerados que ellos mismos” (Ibid, 52); “La valoración con la que se juzgan las diferentes formas de la sociedad, es exactamente igual a aquélla que concede un valor más alto a la paz que a la guerra; pero este juicio es antibiológico, es, incluso, un aborto de la decadencia de la vida.” (Ibid, 53); “He tenido la suerte de encontrar, tras milenios enteros de extravío y equivocaciones, el camino que lleva a un *sí* y a un *no*. Enseño el *no* contra todo lo que debilita, contra todo lo que agota. Enseño el *sí* hacia todo lo que fortalece, acumula fuerzas, justifica el sentimiento de fuerza. Hasta ahora no se enseñaron ni lo uno ni lo otro: se ha enseñado la virtud, el altruismo, la compasión, se ha enseñado incluso la negación de la vida. [...] se ha llamado Dios a todo lo que debilita, a todo lo que predica la debilidad, a todo lo que infecta la debilidad; descubrí que el “hombre bueno”, era una autoafirmación de la decadencia. Aquella virtud, de la cual todavía ha dicho Schopenhauer que es la superior, la única, el fundamento de todas las demás, justamente la *piEDAD*, la reconocí yo como más peligrosa que cualquier vicio; *dificultar esencialmente la selección de la especie* y el limpiarla de excrementos.” (Ibid, 54).

Es verdad que el fragmento 55 está dedicado casi por entero al eterno retorno y a la voluntad de poder. Pero no parece que esas ideas borren ese interés por la vida sino que lo complementan. Así en el 56 vuelve a reiterar: “se comprende que viejo y nuevo son contradicciones fundamentales: los valores antiguos nacieron de *la vida en declive*, los nuevos, *de la vida ascendente*; se comprende que *todos los antiguos ideales son opuestos a la vida*.” Y en el 125 (hemos dado un gran salto porque los intermedios son digresiones que apenas tienen interés ni desde el punto de vista del nihilismo- tal vez no deberían estar aquí-, ni del biológico) otra vez encontramos esas resonancias evolucionistas: “Hay que querer tener más de lo que se tiene para llegar a ser más. Así suena, en efecto, la doctrina que, a través de la vida, se predica a todo lo que vive: *la moral de la evolución. Tener y querer tener más*, crecimiento, en una palabra, *eso es la vida misma*. En la doctrina del socialismo (por su cerrada defensa de la igualdad y solidaridad) se oculta apenas “una voluntad de negación de la vida”: tienen que ser hombres o razas fracasados los que elaboren una doctrina tal.”

El libro segundo, *Crítica de los supremos valores históricos* agrupa aforismos dedicados a su lucha contra la religión (Ibid, 135 - 250), la moral (Ibid, 251- 400) y la filosofía (Ibid, 401- 460). En realidad su contenido es similar al de libros anteriores, la única novedad es que ahora utiliza los conceptos de nihilismo y voluntad de poder para justificar unas posturas que, en el fondo, siguen siendo las mismas. ¿Eso nos permite presuponer un cambio de pensamiento? Como escribía en mi trabajo sobre el *Crepúsculo de los ídolos* (colgado en este mismo portal), a lo largo de su obra Nietzsche esgrime más de veinte razones distintas, ya sea en contra de cualquier moral (la moral es el conjunto de normas dictadas por la razón, y por lo tanto al suprimirlas nuestros instintos camparían a sus anchas), ya sea a favor de la suya.¹ Y por tanto, el que ahora emplee otras, no creo que sea para tanto. Sería más lógico pensar que esos argumentos no sustituyen a los anteriores, sino que simplemente se les añaden y los complementan.

Y así parece demostrarlo el que, en muchos de sus fragmentos, siga palpitando el mismo interés por la biología y la evolución. Así en la sección dedicada a la lucha contra la religión encontramos frases tan expresivas como éstas: “El concepto de “Dios” representa *una renuncia a la vida*, una crítica, incluso *un desprecio a la vida*.” (Ibid, 141). “Para detener la ruina de la especie (aquí deja muy claro que tipo de “vida” le preocupa) es imprescindible que el malparado, el débil, el degenerado, perezcan: pero es a estos precisamente a los que el cristianismo, como fuerza conservadora, protege, aumentando así, todavía más, la potencia de ese instinto de los débiles para cuidarse, para mantenerse, para sostenerse mutuamente. ¿Qué son la “virtud” y “filantropía” cristianas si no ese mantenimiento, esa solidaridad hacia los débiles, ese *impedimento a la selección*? ¿Qué es el altruismo cristiano sino el egoísmo masivo de los débiles que adivina que ayudándose unos a otros cada uno podrían conservarse durante mucho más tiempo? [...] El verdadero altruismo exige *el sacrificio por el mejoramiento de la especie*; es duro, requiere vencerse a sí mismo (aquí no se deja llevar por aquel gusto por la crueldad que manifiesta en otros sitios), puesto que acostumbra a sacrificar vidas humanas. Y esta seudohumanidad fervorosa que es el cristianismo quiere precisamente lograr que nadie sea sacrificado.” (Ibid, 245). Y su penúltimo aforismo reitera que su cruzada anticristiana no es por lo que esa religión pueda tener de falsedad, sino porque “*sirve de soporte a una moral contraria a la vida*”: “Hasta ahora se denunció al cristianismo de un modo falso y encubierto. Mientras no se considere a *la moral cristiana como un delito capital contra la vida* se seguirá haciendo el juego a sus defensores. La simple cuestión acerca de la “verdad” del cristianismo [...] es un asunto enteramente accesorio, mientras no se roza siquiera el tema del dudoso valor de la moral cristiana.” (Ibid, 249).

De la sección reservada a la guerra contra la moral, y puesto que la mayor parte de las ideas que saca a colación ya nos son conocidas, ahorraré comentarios y me limitaré a copiar algunos párrafos que confirman la íntima relación que para él sigue teniendo la moral con la vida: “Comprendo, cuando digo *moral, un sistema de*

¹ En *Humano, demasiado humano* ataca la moral porque va contra los instintos (99, 102), es una trampa (133), la simple idea del mal ya perjudica (141), no es lo que cabe esperar de un espíritu libre (225), dificulta la producción de genios (233), o para evitar que en nuestra regresión volvamos otra vez al mono (247). En *Aurora* la tacha de costumbre (9), de algo degenerado (38) o de apoyar la vida contemplativa (41, 42), defiende que las acciones discrepantes pueden ser beneficiosas (149), y sólo aceptaría una moral si es para conseguir un fin que *quedaría a nuestro libre albedrío* (108). Y en *La gaya ciencia* la denigra como instinto de rebaño (116), calumnia contra la naturaleza (294), empobrecimiento (304), enfermedad (305), mentira (326), problema (345), disfraz (352); o voluntad de venganza de los hombres malogrados (359).

valores que se relacionan con las condiciones de la vida de un ser.” (Ibid, 254). “El hombre bueno se ve como rodeado de mal, perseguido permanentemente por el mal; aguza su vista y acaba por descubrir huellas malignas en todo lo que hace. Terminando, como es lógico, por considerar la naturaleza mala, al hombre corrompido, y a la bondad, como un estado de gracia, y por tanto, humanamente imposible. En resumen: *niega la vida, concibe el bien como el valor supremo que niega la vida.*” (Ibid, 348). “En la idea de poder, lo mismo que se refiera a un Dios o a un hombre, existe siempre la capacidad de utilizar y la capacidad de perjudicar [...] Un progreso fatal consiste en separar dialécticamente la fuerza para lo uno y para lo otro [...] Aunque con esto *la moral se constituya en envenenadora de la vida.*” (Ibid, 349).

Canta el valor del egoísmo y vitupera la compasión (Ibid, 359 - 369) e intercala el aforismo 370 (una ampliación del fragmento 33 de “Incursiones de un intempestivo” de *Crepúsculo de los ídolos*) de por sí una completa exposición del por qué de esas posiciones: “El egoísmo vale lo mismo que vale fisiológicamente quién lo posee. Cada individuo representa la línea de evolución (aunque no sólo como la moral, como algo que comienza con el nacimiento): cuando representa la evolución ascendente de la línea del hombre, su valor es, en efecto, extraordinario, y el cuidado que inspira la conservación y la protección de su crecimiento puede ser extremo [...] Si representa, en la evolución, la línea descendente, la descomposición, el malestar crónico, hay que atribuirle poco valor; y las más elemental equidad exige que quite a los hombres bien nacidos la menor cantidad de terreno, de fuerza, de sol.” (Me gustaría resaltar que la lucha de Nietzsche a favor del egoísmo y contra las virtudes altruistas es una constante de todos sus libros, y aquí deja clara su finalidad. Y de paso expresar mi perplejidad por la increíble facilidad con que ciertos comentaristas pueden pasar por alto párrafos tan expresivos como éste).

Para terminar recalcando aquella diferencia entre doma y cría que ya había hecho en el apartado “Los mejoradores de la humanidad” de su *Crepúsculo de los ídolos*, y que tan importante resulta para adivinar hacia donde va su pensamiento: “Para no pensar mal de la moral debíamos poner en su lugar dos conceptos zoológicos: domesticación de las bestias y *cría de una determinada especie*” (Ibid, 393).

Llegamos ahora a la sección consagrada a criticar la filosofía. Empieza poniendo en entredicho nuestra capacidad cognitiva: “¿Es posible que un instrumento pueda criticar su propia capacidad?” (405). Y a continuación prodiga sus ataques a las doctrinas de Platón, Kant, Schopenhauer, Pascal, Leibniz y Hegel (Ibid, 406, 407, 408, 409, 413). Y atención especial al fragmento 411 que viene a ser una especie de resumen de la evolución de su pensamiento desde *Humano demasiado humano*. Primero surge su pasión por la vida, dirigida no sólo a la ya existente, sino a la que aún tiene que venir, cuyo triunfo exige la destrucción previa de la fe en la metafísica, la moral y la religión: “Mi primera solución: la sabiduría dionisiaca. Placer en la destrucción de lo más noble y en ver como paso a paso se va corrompiendo; como placer por lo que viene, por lo futuro que triunfa sobre lo existente. Dionisiaco: identificación temporal con el principio de la vida [...] “Mis innovaciones: ulterior desarrollo del pesimismo: el pesimismo del intelecto, la crítica moral, disolución del último consuelo.” Para acabar su periplo con una evocación del eterno retorno, aunque aquí lo saque a colación en pretérito y encerrado entre comillas: “Contra el sentimiento paralizador de la disolución universal y de la imperfección universal, sostuve el “eterno retorno”.

Sea como fuere en el aforismo siguiente confiesa que su filosofía (como todas) es expresión de su instinto más poderoso: “Se busca la imagen del mundo en la filosofía, que es quizá lo más confortable; es decir, en nuestro instinto más poderoso. ¡También a mí me sucede eso!” (Ibid, 412). Pero, así y todo, continúa renegando de todas ellas: “No busco prosélitos para la filosofía; es necesario, resulta deseable que el

filósofo se convierta en una planta rara” (Ibid, 414). Dedicó 20 fragmentos (Ibid, 421-441) a la filosofía griega. Y me gustaría resaltar un párrafo que de alguna manera destaca que la voluntad de poder está al servicio de cada una de las especies: “nadie tuvo el valor de considerar la virtud como una consecuencia de la inmoralidad (de una voluntad de poderío) al servicio de la especie (o de la raza, de la “polis”), pues la voluntad de poderío era considerada una inmoralidad” (Ibid, 422). Y al fin deja de nuevo entrever la causa de su inquina: “La historia de la filosofía es una rabia secreta contra las condiciones de la vida, contra los sentimientos del valor de la vida, contra la decisión a favor de la vida” (Ibid, 456).

El libro tercero, titulado *Fundamentos de una nueva valoración*, se considera una exposición de la doctrina de la voluntad de poder; y es el que, con la distribución un tanto parcial hecha por los editores, consta de más páginas. De todas formas, y aún teniendo en cuenta ese posible favoritismo, hay que reconocer que es el texto en que la voluntad de poder -y, aparte de sus obras juveniles, el mismo “arte”-, alcanza más importancia. Un reconocimiento que no deja de ser un arma de doble filo porque, teniendo en cuenta que para muchos comentaristas (entre ellos nuestro prestigioso A. Sánchez Pascual) esta obra está confeccionada con los apuntes que no hallaron hueco en las ya publicadas, no sé hasta que punto la preeminencia aquí de un tema no debiera verse como testimonio de su postergación (si abundan más aquí sería porque Nietzsche no estimó conveniente su publicación).

Pero Heidegger no parece verlo así, y la utiliza como punto de partida para probar que la voluntad de poder es el *principal* (en realidad casi único) *pensamiento* de Nietzsche; y, desde su peculiar punto de vista, puede llevar buena parte de razón. Todos sabemos que para Heidegger, *pensar* es casi exclusivamente *filosofar*, y si nos ciñésemos a ese criterio es posible que estuviese en lo cierto. Lo que pasa es que Nietzsche no es sólo (ni siquiera principalmente) un pensador teórico y abstracto, sino pragmático. Por eso para él las filosofías no son fines en sí mismas, sino sólo herramientas en apoyo de una determinada moral: “todos los filósofos han construido bajo la seducción de la moral, también Kant; su intención sólo aparentemente perseguía la certeza, la “verdad”, pero en realidad iba en pos del majestuoso edificio ético.” (*Aurora*, prólogo); “De hecho, para aclarar de qué modo han tenido lugar propiamente las afirmaciones metafísicas más remotas de un filósofo es bueno (e inteligente) comenzar siempre preguntándose: ¿a qué moral quiere esto (quiere él-) llegar? (*Más allá del bien y del mal*, fragmento 6); “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*.” (*Más allá del bien y del mal*, aforismo 211).

Y algo parecido ocurre a su vez con las morales, que son las que, a través de sus efectos, establecen y señalan el “como” y el “hacia dónde” de nuestra evolución: “¿Cómo debemos obrar? ¿De modo que sea el individuo aislado el que subsista lo posible? ¿O que sea la raza la que subsista? ¿U otra raza? (moralidad de los animales).” [(Fragmentos póstumos de la época de La Gaya Ciencia, 1 (4)]; “La cuestión: ¿qué *vale* esta o aquella tabla de bienes, esta o aquella moral? debe ser planteada desde las más diferentes perspectivas; especialmente la pregunta “¿valioso *para qué*?” nunca podrá ser analizada con suficiente finura. Algo, por ejemplo, que tuviese evidente valor en lo que respecta a la máxima capacidad posible de duración de una raza [...] no tendría en absoluto el mismo valor si se tratase, por ejemplo, de formar un tipo más fuerte. El bien de los más y el bien de los menos son puntos de vista contrapuestos del valor; considerar ya *en sí* que el primero tiene un valor más elevado es algo que nosotros vamos a dejar a la ingenuidad de los biólogos ingleses... *Todas las ciencias tienen que preparar ahora el terreno para la tarea futura del filósofo: entendida esa tarea en el sentido de que el filósofo tiene que solucionar el problema*

del valor, tiene que determinar la jerarquía de los valores.” (La genealogía de la moral, Tratado primero, fragmento 17).

Por eso (y sea cual sea la trascendencia que para cada uno de nosotros pueda tener la metafísica), para la comprensión última y esencial de Nietzsche, lo más importante no es determinar ni aclarar su filosofía, sino adivinar su “para qué” y su “hacia dónde”. [Y no creo que algunas de sus expresiones dejen resquicio para la duda: “Hacia arriba va vuestro camino, desde la especie asciende a la superespecie” (Así habló Zaratustra, De la virtud que hace regalos, 1); “La humanidad no tiene un fin: pero puede darse uno- no un final, no conservar la especie, sino sobrepasarla.” [[F. Nietzsche, Oeuvres Philosophiques complètes, Paris, Gallimard, Fragments posthumes, 1882-84, 4 (20)]; “¡El hombre es el pretexto para alguna cosa que ya no es el hombre; ¿Es la conservación de la especie lo que queréis? Yo digo: ir más allá de la especie.” [Ibid, 5 (35)]; “Mi reivindicación: crear seres que estén por encima de la especie “hombre”; y para ese fin, sacrificarse a sí mismo y al prójimo”. [Ibid, 7 (21)]]].

Porque una vez hecho esto, el resto -sus preferencias morales y filosóficas- vendrán “obligatoriamente” dadas. En lo que atañe a las primeras, contra la moral cristiana (según sus repetidas declaraciones tan funesta para la vida) y a favor de esa “moralidad de los animales” que en ese fragmento póstumo encerraba entre paréntesis, pero que es la que propugna, de forma cada vez más ostensible, en todos sus libros; y en lo que respecta a las segundas, contra la platónica y sus derivadas y, cuando da con ella, a favor de esa voluntad de poder que sirve de respaldo a su ética (pero obsérvese que antes o después del advenimiento de esa doctrina, su moral -y por tanto su hacia donde- siguen siendo los mismos, lo que en castellano expresaríamos con el dicho de “el mismo perro con distintos collares”).

Un respaldo aceptado por el mismo Habermas, que admite que es muy posible que Nietzsche utilice esa doctrina como apoyo metafísico a su moral [“Nietzsche no se conforma con la solución escéptica de aquel nihilismo pasivo que se aferra a la indiferencia frente a un pluralismo de valores [...] “Tenemos necesidad, cuanto antes, de nuevos valores”. Los nuevos valores reclaman un proyecto filosóficamente fundado de orientaciones del obrar futuro, no proyecciones arbitrarias para una praxis ciega. Nietzsche ha ensayado darnos esta fundamentación filosófica de la transmutación de todos los valores con una teoría de la voluntad de poder y con la hipótesis del eterno retorno de lo mismo” (Sobre Nietzsche y otros ensayos, “La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche”, Madrid, Tecnos, 1982, p. 34)]. Aunque luego se desentienda de la que pueda ser la validez de sus normas para fijar únicamente su atención en las implicaciones epistemológicas.

Unas implicaciones que es muy posible que a Nietzsche le traigan sin cuidado. Sólo quiere que abracemos esa moral (que defiende desde Humano, demasiado humano, antes de que haya topado con la voluntad de poder, y que por tanto no podemos ver como consecuencia de ella) que una y otra vez no se priva de proclamar que es resultado de su amor por la vida y de su preocupación por su fortaleza. La única diferencia es que para convencernos de su bondad (o de la maldad de las contrarias, lo que a efectos prácticos viene a ser lo mismo) añade, al interminable rosario de argumentos (en cada libro solía sacar alguno nuevo), esgrimidos hasta ahora, esa nueva doctrina.

Eso es lo que explica que (como sus más entusiastas admiradores le echan en cara) en lugar de dedicarse a sistematizarla, la utilice sólo como una nueva justificación para sus guerras de siempre. [Acaso minusvaloró su potencial y creyó que no podía aportar mucho más a su lucha, cuando en realidad ha sido una de las que más ha llamado la atención de los comentaristas. Aunque vete a saber: tal vez si hubiese intentado desarrollarla el éxito habría sido menor. En realidad, pese a las muchas páginas que ha inspirado, pocos basan en ella (ni en el eterno retorno) “su”

sistema filosófico, y se limitan a completar lo que creen que Nietzsche había dejado a medias. Un reflejo de nuestra sempiterna afición por las aporías].

Y eso que entre los fragmentos a los que los editores asignan una labor *creativa* (los recogidos bajo el título *La voluntad de poderío como conocimiento*), son mayoría los dedicados a poner en solfa, no sólo la filosofía al uso, sino incluso la misma posibilidad de *filosofar*, resaltando la finalidad biológica de nuestra capacidad cognitiva: “No hay ni “espíritu”, ni razón, ni pensamiento, ni conciencia, ni alma, ni voluntad, ni verdad; las citadas, no son sino ficciones inútiles. No se trata de “sujeto” y “objeto”, sino de una cierta especie animal que no prospera sino bajo el imperio de una justeza relativa de sus percepciones y, ante todo, con la regularidad de éstas (de manera que le es posible capitalizar sus experiencias). Como *instrumento del poderío*, trabaja el conocimiento. Realidad que crece, en la medida que *aumenta el poderío*... El sentido del conocimiento: en este caso, como en el de la idea de “bien” y de “belleza”, la concepción de entenderse severa y estrechamente desde el punto de vista antropocéntrico y biológico. Para que una especie concreta pueda conservarse y crecer en poderío es preciso que su concepción de lo real abrace muchas cosas calculables y constantes, con el fin de levantar sobre semejante concepción un esquema de su conducta. La utilidad de la conservación- y no cualquier abstracta y teórica necesidad de no ser engañado-, radica como motivo tras la evolución de los órganos del conocimiento..., estos órganos se desarrollan de manera que su observación basta para conservarnos. De otro modo, la medida de la necesidad de conocer depende de la medida del crecimiento de la voluntad de poderío de la especie; una especie se apodera de una cantidad de realidad para hacerse dueña de esta, para tomarla a su servicio.” (Ibid, 475).

La intención de las primeras frases parece clara. Una es una sucinta relación de conceptos filosóficos a rebatir; la otra se limita a proclamar que los seres vivos, para poder orientarse, precisan de un entorno aparentemente estable y de una “justeza relativa” y “una cierta regularidad” de sus percepciones, y por eso la evolución les ha dotado de órganos de conocimiento capaces de “crearlas” (aunque sea una ilusión artificiosa). Unos órganos que, en lo que a nosotros respecta, nos han servido para conservarnos y crecer en poderío, pero que no deberíamos intentar utilizar para ir más allá (ese mundo abstracto, imaginario e ideal al que siempre ha tendido la filosofía) porque, puesto que no han sido proyectados para eso, lo más fácil es que se extravíen.

Es verdad que sale a relucir la voluntad de poder, pero nada permite asegurar que ese concepto haya postergado al de vida, sino que más bien supone un refuerzo. Evolución y voluntad de poder están íntimamente unidas y la presencia de la una no excluye a la otra; algo que queda claro (aunque con estilo poco pulido) en las dos últimas frases en las que la necesidad de conocer, aunque ahora pase a depender de *la voluntad de poderío*, seguirá sirviendo tanto *para conservar la especie* como *para aumentar su poder*. De ahí ese *de otro modo* que parece significar *otra manera de decir la misma cosa*, y de ahí esa llamada para que, tanto el sentido del bien y la belleza, como el del conocimiento, se vean desde un punto de vista antropocéntrico y biológico. Y me gustaría resaltar que, cuando afirma que una especie prospera con la justeza de sus percepciones, o que la evolución de los órganos de conocimiento ha venido auspiciada por su utilidad para la conservación de cada especie, no está diciendo nada nuevo; en realidad está repitiendo lo que ya decía en el aforismo 2 del apartado primero de *Humano, demasiado humano* (“no quieren saber que el hombre, que la facultad de conocer también es el resultado de una evolución”), cuando aún no había vislumbrado el menor rastro de la futura *voluntad de poderío*. Por eso aunque aquí la saque a colación, no creo que eso permita desdibujar su contenido biológico. Ese concepto lo esgrime, no contra la pretensión de la teoría evolucionista de que las especies tiendan a conservarse (y cuando pueden a superarse, ese *crecer en poderío*

de que Nietzsche nos habla), sino casi identificándolo con ella (aquel “*Tener y querer tener más*” con que en el fragmento 125 resumía “*la moral de la evolución*”).

Nietzsche sigue insistiendo en la “verdad” relativa (pero así y todo valiosa desde el punto de vista vital) de nuestras percepciones: “La verdad es el error sin el cual no puede vivir ningún ser viviente de determinada especie. El valor para vivir es lo que decide en último término.” (Ibid, 488). Y en la finalidad biológica de nuestra capacidad cognitiva y del peligro que conlleva sobrepasarlo: “Resulta inverosímil que nuestro “conocer” pueda ir más allá de lo estrictamente necesario para la conservación de la vida.” (Ibid, 489); “¿En qué medida podemos considerar que nuestro intelecto es una consecuencia de las condiciones de la vida? No lo tendríamos si no lo necesitásemos, si pudiéramos vivir de otro modo.” (Ibid, 493); “Tenemos sensibilidad para alguna clase de percepciones. Sencillamente aquellas que necesitamos para nuestra conservación. Somos conscientes en la medida que la conciencia resulta válida, nos es útil.” (Ibid, 500; ya decía algo parecido, hace muchos años, en el fragmento 117 de Aurora).

Llegamos así al fragmento 502, una especie de resumen de todos los anteriores, y que a Heidegger (*Nietzsche*, Barcelona, Destino, 2002) le sirve para “probar” la casi identificación del pensamiento de Nietzsche con la doctrina de la voluntad de poder (en la obra que él usa este aforismo viene numerado como el 507): “La valoración: “yo creo que esto y aquello es así”, como esencia de la verdad. En la valoración quedan expresadas condiciones de observación y de crecimiento. Nuestros elementos de conocimiento y nuestros sentidos sólo se desarrollan en relación con ciertas condiciones de conservación y crecimiento. La confianza en la dialéctica, o lo que es lo mismo, la confianza en la razón y sus categorías, la valoración en definitiva de la lógica, acredita su utilidad para la vida, ya demostrada por la experiencia: pero de ninguna manera su “verdad”. Los supuestos esenciales de todo lo vivo y de su vida son: un repertorio de creencias, la posibilidad de juzgar, la ausencia de dudas sobre todos los valores esenciales. Lo importante, por consiguiente, es que algo sea tenido por verdadero, aunque no lo sea. “El mundo verdad y el mundo aparente” - es oposición referida por mí a las relaciones de valores. Nosotros proyectamos nuestras condiciones de conservación como predicados del ser en general. El hecho de que para progresar debamos tener una cierta estabilidad en nuestra fe, nos conduce a imaginar el mundo verdadero como un mundo inmutable, no como un mundo en que varía y que deviene.”

Pese al entusiasmo metafísico que pueda suscitar, Nietzsche no parece estar aquí manejando una paleta, sino un cañón; no parece que esté construyendo una nueva doctrina filosófica (recordemos ese taxativo “resulta inverosímil que nuestro “conocer” pueda ir más allá de lo estrictamente necesario para la conservación de la vida”- del aforismo 489) , sino sólo rebatiendo las anteriores, y el olor que desprenden estos fragmentos no es tanto a incienso como a pólvora. Y así nos sigue recordando que no sólo los sentidos y el cerebro, sino hasta la dialéctica, la razón y sus categorías, y la lógica se desarrollaron para facilitar el crecimiento de la vida (y por lo tanto a eso deberíamos dedicarlas). De ahí que no sean de fiar si las queremos utilizar para tener acceso a “verdades” absolutas, sólo a verdades relativas (y fluctuantes), o perspectivas, útiles para nuestra conservación, pero no para nada más (que sentimos como “inmutables”, aunque no lo sean, porque sin esa falsa seguridad no podríamos vivir). Por supuesto que estas propuestas pueden servir de base para otras elucubraciones y conllevan las interrogantes sobre la relación mente cuerpo que ahora están en pleno apogeo, pero lo que básicamente pretenden es derrocar los puntos de vista ontológicos y metafísicos que habían prevalecido hasta entonces y que habían servido de apoyo a esa moral cristiana a la que tanta tirria profesa Nietzsche *porque es contraria a la vida* (Y sinceramente creo que esas ingeniosas, pero también

aventuradas, derivaciones semánticas que Heidegger hace de “vida”, “verdad” o “conocer”, están muy lejos de la intención de estos párrafos).

Una labor destructiva que continúa en los aforismos siguientes, en los que sigue socavando los conceptos de *verdad* [“Las categorías no pueden considerarse “verdades” más que en el sentido de que son condiciones de existencia para nosotros [...] ¡qué ingenuidad querer alcanzar la demostración de que se posee una verdad en sí!” (Ibid, 509)], *conciencia* [“Grandes errores: La exageración desmedida en la estimación de la conciencia.” (Ibid, 523)], *conocimiento* [“¿qué es el conocimiento? ¡Si no sabemos en qué consiste, mal vamos a contestar a la pregunta de si hay conocimiento?” (Ibid, 524)], o *sujeto* [“Lo que nos infunde una extraordinaria firmeza en la creencia de la causa no es la usual costumbre de ver aparecer un fenómeno después de otro, sino nuestra incapacidad de poder interpretar un hecho de otra manera que como un hecho intencional [...] es la creencia de que todo hecho es una acción; es la creencia en el sujeto. ¿No será esta creencia en el concepto sujeto - predicado, una perfecta tontería?” (Ibid, 543)]. Para terminar negando el dualismo del mundo verdadero y mundo aparente- “De estos dos mundos, el primero no es sino una ficción constituida de cosas totalmente imaginarias [...] (En cambio) la “apariencia” es un mundo dispuesto y simplificado en el cual han trabajado nuestros instintos prácticos: para nosotros resulta perfectamente verdadero porque vivimos en él, podemos vivir en él: prueba de su verdad para nosotros.” (Ibid, 560)-, y quedarse solo con el último que es aquel en el que ha discurrido, y debería seguir haciéndolo, nuestra vida: “Es importante suprimir el *mundo verdad*. Él es quien disminuye el valor del mundo que formamos y el que origina dudas contra él: *el “mundo verdad” ha sido hasta hoy el más grave atentado contra la vida.*” (Ibid, 575).

Si nos fijamos la mayoría de fragmentos de este apartado están dedicados al mismo menester: desmontar ese “mundo ficción” (el “verdadero”) constituido por cosas totalmente imaginarias. Cosas entre las que Nietzsche incluye: la fe excesiva en nuestra razón y en la lógica, y los conceptos de conciencia, espíritu, voluntad, verdad, yo, sujeto, moral, causa, ser y cosa en sí. Es decir todo aquello que ha dado pie, a través de la creación de distintos sistemas filosóficos, a la postergación de ese mundo “aparente” en el que se desarrolla la vida y el único al que deberíamos volcar toda nuestra atención.

A partir del fragmento 610 se inicia la sección titulada *La voluntad de poder en la Naturaleza* en el que universo, hombre, moral, vida, arte, instinto, sentidos, sentimientos, valoraciones, creencias y doctrinas son interpretadas como expresiones de la *voluntad de poder*. Sus aforismos (Ibid, 633- 652) van analizando la vida (aunque en el 640 “Contra el darwinismo”, confunde las doctrinas de Darwin y Lamarck y es, en realidad, una crítica a las tesis de este último), el cuerpo (Ibid, 653- 668), y el modo científico (Ibid, 670- 680) de ver el mundo (en el 677 titulado “Antidarwin”, otra vez asoma la confusión anterior), como expresión de la voluntad de poder. Pero con una forma salpicada de referencias evolucionistas, unas acertadas [“útil, en relación con la aceleración del ritmo de la evolución, es un útil distinto del que está en relación con la mayor fijación y duración posibles de lo que evoluciona” (Ibid, 641)], y otras no tanto [“Los fisiólogos deberían dudar en poner el “instinto de conservación” como un instinto cardinal de un ser orgánico. Ante todo, lo que vive quiere desplegar su fuerza: la “conservación” es solamente una de las consecuencias de esto” (Ibid, 643). Porque, por mucha que sea el deseo de por ejemplo una libre, por desplegar su fuerza, en la mayor parte de los casos se verá obligada a expresarla corriendo lo más aprisa que pueda].

La obra continúa con el apartado *Teoría de la voluntad de poderío y de los valores* (Ibid, 681- 711), y los de *La voluntad de poderío como sociedad* (Ibid, 712- 759), *como individuo* (Ibid, 760-787) y *como arte* (Ibid, 788-848). Heidegger utiliza alguno de ellos para completar su interpretación del pensamiento de Nietzsche,

aunque para eso deba dar por inequívoco un sentido casi siempre mucho más dudoso de lo que pretende. Como ejemplo me remitiré, cuando menos en este trabajo, tan sólo a un par de casos.

Así, para discernir el significado de la “voluntad de poder” recurre a esta frase -“Lo que quiere el hombre, lo que quiere la parte más pequeña de un organismo viviente, es un *plus de poder*.” [La voluntad de poderío, 702 (en el ejemplar que yo manejo a ese aforismo le corresponde el n.º 695). Heidegger quiere ver en esta contraposición entre acrecentamiento y conservación de la vida, una demostración de lo lejos que están las ideas de Nietzsche y las de Darwin [en cierto sentido lleva razón, pero que Nietzsche se separe de Darwin no quiere decir que lo haga también de la biología; podría ocurrir (a mi criterio es lo que ocurre) que mientras aquel da por terminada la evolución con la llegada de nuestra especie, Nietzsche pretende llevarla más lejos]. Y proclama: “Nietzsche, a diferencia de la biología y la teoría de la vida de su tiempo, determinadas por Darwin, no considera que la esencia de vida esté en la autoconservación (la lucha por la vida) sino en el acrecentamiento más allá de sí. El valor, en cuanto condición de la vida, tiene que pensarse por lo tanto como aquello sustenta, favorece y despierta el acrecentamiento de la vida. Sólo lo que acrecienta la vida, el ente en su totalidad, tiene valor, o con más exactitud, es un valor.” (Heidegger, op. cit. tomo I, p. 394).

Una afirmación que (contra lo que opina Heidegger) no obliga necesariamente a trasladarnos al terreno metafísico para explicarla, y la mejor prueba de que ese *acrecentamiento de la vida más allá de sí* se puede llevar a cabo sin salirnos del terreno biológico, es la *múltiplicidad de seres vivos* que pueblan la tierra (*las especies no se han limitado a conservarse*- si ese fuese el caso solo existiría una especie, la que dio origen a la vida- *sino que se han acrecentado yendo más allá de sí y por eso han dado lugar a esa infinita variedad de especies*).

Algo que tal vez se le hubiese hecho consciente si hubiese reparado en otro párrafo situado sólo dos fragmentos más allá del que escogió para iniciar su interpretación -“El hombre frente a un *prehombre*, representa una enorme cantidad de poderío” (La voluntad de poderío, 704, 697)-, que podría haberle ayudado a encontrar otro sentido para ese *plus de poder* que citaba aquel aforismo. Porque de acuerdo con él, si *el hombre* representa, *frente al prehombre, un enorme incremento de plus de poder...* otro tanto ocurriría si la especie *hombre* diera paso a la del *superhombre*.

El otro aforismo que he elegido es el 791 (Heidegger se refiere a él como el 797): “La realidad llamada “artista” es por demás transparente: partir de él para mirar a los instintos fundamentales del poder, de la Naturaleza, etc.; y también de las religiones y de la moral. “El juego”, lo que es inútil, puede considerarse como ideal del hombre sobrecargado de fuerza, como cosa “infantil”. La “infantililidad” de Dios.” La intención de la primer frase -La realidad llamada “artista es por demás transparente”- parece ser simplemente utilizar esa *transparencia*, como punto de partida para mejor reflexionar sobre los instintos escondidos en la religión, en el poder o en la moral (algo que además Nietzsche va realizando en los fragmentos siguientes). Y desde luego no creo que pueda servir para dictaminar, y menos con la seguridad que emplea Heidegger, que su verdadero significado sea el de que: “En este ente, es decir en el artista, el Ser nos ilumina de manera más inmediata y clara.” (Heidegger, op. cit. tomo I, p. 74). Yo me atrevería a sugerir, por supuesto sin ánimo de molestar, que si Nietzsche quisiera referirse al ser o al ente, sabría hacerlo de manera más clara. Y si no lo hace es porque no esa su intención.

Es verdad que en el último de esos apartados encontramos ditirámicas parrafadas sobre el arte. Pero en otras su admiración por “los artistas” es cuando menos bastante tibia, incluso se diría que un tanto ambigua: “no parece lógico ser artista sin estar enfermo” (Ibid, 806); “El artista moderno, cuya fisiología tan emparentada se encuentra con el histerismo, está sellado aun como carácter por esta

enfermedad” (Ibid, 808). Y hay frases -“lo bello está en la categoría general de los valores biológicos de lo útil, de lo benéfico, de lo que intensifica la vida [...] Lo bello no existe, como no existen el bien y la verdad. En el individuo se trata aún de condiciones de conservación de una determinada especie de hombres; así, el hombre de rebaño disfrutará el sentimiento del valor de lo bello por cosas distintas de aquellas por las que el hombre de excepción y el superhombre lo experimentan” (Ibid, 798)- que, de alguna forma, permitirían identificar su defensa del “arte” con aquella defensa de la “vida” que parecía proclamar (digo parecía porque la habilidad hermenéutica de Heidegger también llega hasta aquí) en el prólogo que en 1886 había añadido a la nueva edición de *El nacimiento de la tragedia*: “Contra la moral, pues, se levantó entonces, con este libro problemático, mi instinto, como un instinto *defensor de la vida*, y (para ello) *se inventó* una doctrina y una valoración radicalmente opuestas de la vida, una doctrina y una valoración puramente artísticas, *anticristianas*”.

Llegamos al fin al cuarto y último libro, *Disciplina y educación*, donde se recogen las ideas sociales y políticas de Nietzsche. Se inicia con una bastante acertada reflexión de por qué la evolución se ha detenido en nuestra especie: “Los débiles y los enfermos, en suma, despiertan mayor simpatía [...] Una mitad de la humanidad es débil, típicamente enferma, variable, inconstante [...] la mujer se ha aliado siempre con los decadentes, con los sacerdotes, contra los “poderosos”, contra los “fuertes”, contra los “hombres” [...] Las experiencias de la historia ponen de manifiesto que las razas fuertes se diezman recíprocamente” (Ibid, 859).

Seguida de otra nueva definición de “superhombre” (entre comillas): “Aquí debe aparecer una especie más fuerte, un tipo más alto, que acredita condiciones de nacimiento y conservación diferentes de las del hombre medio. Mi concepto, mi “símbolo” de este tipo es, como se sabe, la palabra “superhombre” (Ibid, 861).

¿Cómo se consigue esa aparición? Mediante una determinada moral (la que preconiza desde *Humano, demasiado humano*): “Lo que la necesidad y el azar han conseguido, en base a las condiciones para la producción de una especie más fuerte, podemos ahora comprenderlo y quererlo conscientemente: podemos crear, mejor dicho, las condiciones en que es viable semejante elevación.” (Ibid, 893). Una elevación reservada ahora, a un grupo de elegidos -“Se trata de construir un fundamento sobre el cual pueda por fin establecerse una raza superior” (Ibid, 898)- escogidos por su biología: “Sólo existe una nobleza de nacimiento, una nobleza de sangre. Siempre que se habla de “aristocráticos del espíritu”, por lo general, no faltan motivos para ocultar alguna cosa; como es sabido, esta es una palabra común entre los hebreos ambiciosos. El espíritu *por sí solo* no ennoblece; es preciso, sobre todo, algo que en principio ennoblezca el espíritu: ¿Qué hace falta para conseguir esto...? La sangre” (Ibid, 936). *Otra vez reitera la importancia de la biología y reniega explícitamente de esa aristocracia del espíritu en la que muchos comentaristas quieren enrolarle. ¿Cómo queremos que nos lo diga?*

Y tras preguntarse: “¿no sería conveniente, en vista de cómo se desarrolla en Europa el tipo “animal de rebaño”, intentar una educación sistemática, artificial y consciente del tipo opuesto y de sus virtudes?” (Ibid, 948). El mismo se responde. ¿Cómo? Con “una moral que tenga intenciones contrarias, que quiera educar al hombre a elevarse y no permanecer en la comodidad y en lo mediocre; una moral que se proponga educar una casta gobernante, los futuros señores de la tierra” (Ibid, 951). “Se ha hecho viable el nacimiento de leyes internacionales en los sexos que impongan el deber de educar una nueva raza de dominadores, los futuros “señores de la tierra”.” (Ibid, 954).

Pasa ahora a darnos su definición de gran hombre: “En primer lugar, toda su obra tiene una larga lógica, difícil de ser comprendida a causa de su largueza; en consecuencia, engaña [...] es más frío, más duro, menos escrupuloso y tiene menos miedo de la opinión; le faltan las virtudes anejas a la “estimación” y al ser estimado, y

sobre todo, lo que forma parte de las “virtudes del rebaño”. Si no puede dirigir se queda solo [...] no quiere un corazón que “participe”, sino criados, instrumentos; en las relaciones con los hombres tiende siempre a utilizarlos. Sabe que es incomunicable; y usualmente no lo es, aunque lo parezca. Cuando no se habla a sí mismo, tiene puesta una careta. Prefiere mentir a decir la verdad; para mentir hace falta más espíritu y más voluntad.” (Ibid, 956).

Pero esa moral por la que suspira no va a venir por que sí, sino a través de una nueva manera de pensar; algo que implica a los filósofos y de ahí que ahora venga un grupo de aforismos dedicados a ellos. El 965 describe sus dos clases: “1) Los que aceptan la realidad de una serie de valoraciones (lógica o moralmente). 2) Los que son legisladores de esas valoraciones.” Y no hay duda de cual de esos grupos va a gozar de su preferencia: “Los segundos, sin embargo son los que mandan: “¡Las cosas deben de ser así!” En primera instancia, perfilan el “hacia dónde” y a “qué objeto.” Para completar poco a poco su retrato: “El filósofo nuevo puede surgir solamente aliado a una casta dominante, como la más alta espiritualización de la misma” (Ibid, 971); “El filósofo debe convertirse para nosotros en un legislador” (Ibid, 972). (Otra vez deja claro que lo que a él le interesa de las filosofías no son las que puedan ser las excelencias de sus abstracciones teóricas, sino las normas que implican y sobre todo “hacia donde” conducen esas normas).

Precisa alguna de sus cualidades (y de paso nos ayuda a comprender su propia conducta): “Un educador no dice nunca lo que piensa, sino sólo lo que piensa de algo relacionado con la utilidad de aquel a quien educa. En esta disimulación no puede ser adivinado; de su maestría depende el que se crea en su sinceridad. Debe de ser capaz de todos los medios de la disciplina y de la educación; a algunas naturalezas sólo las hace avanzar con el látigo de la burla; a otras, acaso- caracteres perezosos, indecisos, miedosos, vanos- con un elogio exagerado. Una educación semejante está por encima del bien y del mal, pero nadie debe saber esto.” (Ibid, 973).

Define otra vez su propia tarea desde *Humano, demasiado humano* en adelante: “No se debe querer mejorar a los hombres, hablarles con cualquier moral, como si existieran “moralistas en sí”, o una especie ideal de hombres, sino que **se deben crear situaciones en las que sean necesarios hombres más fuertes**” (Ibid, 974) Y está claro que sus normas, duras y crueles, es el modo de conseguir esas situaciones.

Y explica, por enésima vez, cómo esos hombres “más fuertes” pueden llegar al mundo: “Toda virtud y capacidad *del cuerpo* y del alma ha sido adquirida con fatiga y detalladamente, mediante entusiasmo, dominio personal, limitaciones; mediante muchas y fieles repeticiones de los mismos trabajos, de las mismas renunciaciones; pero hay hombres que son los *herederos* y los señores de esta riqueza de virtud y de capacidad lentamente adquirida y múltiple, porque, en virtud de *matrimonios afortunados*, y también como consecuencia de *casos fortuitos*, las fuerzas adquiridas y acumuladas por generaciones no fueron disipadas y dispersadas, sino reunidas por un círculo y por una voluntad firmísima. Finalmente, aparece un hombre, prodigioso por su fuerza, que desea asumir una misión prodigiosa.” (Ibid, 988; la cursiva es mía). ¡Ahí tenemos una breve y resumida defensa de la selección! Como vemos esos hombres especiales nacen gracias a que *heredan* unas afortunadas *circunstancias biológicas*, aunque para que no se malogren requerirán después de una dura disciplina. Precisamente las dos variables que Zaratustra se esforzaba en volver a traer a la tierra porque, como otra vez reitera: “El objetivo no es la “humanidad”, sino el superhombre” (Ibid, 994).

El apartado siguiente titulado Dionisios engloba fragmentos muy variopintos. Unos ensalzan a ese Dios, y a su través la “vida”, el cuerpo, los instintos y la animalidad, es decir la biología: “En aquel tiempo comprendí que mi instinto quería llevar a cabo todo lo contrario de lo que había pretendido el de Schopenhauer: *llegar a*

una justificación de la vida, aún en lo que ésta tiene de más terrible, dudoso, engañoso; con tal objeto yo había echado mano de la fórmula de lo “dionisiaco” (Ibid, 998); “¿Hubo, acaso, un error más peligroso que el desprecio del cuerpo?” (Ibid, 1009); “Actualmente, la animalidad no provoca terror; una petulancia rica de ingenio y feliz, que resulta partidaria de lo que hay de animal en el hombre, es la forma más distinguida de la intelectualidad” (Ibid, 1012); “La fuerza y el poder de los sentidos constituye un fundamento esencial en el hombre bien formado y completo; *ante todo debe formarse el magnífico “animal”; ¡qué importa toda humanización!*” (Ibid, 1038).

Y otros a la voluntad de poderío (Ibid, 1016, 1017, 1019, 1026), al eterno retorno y al arte (Ibid, 1034, 1039, 1041, 1042, 1043, 1044 y 1045). Pero incluso entre estos se encuentran algunos de contenido más que dudoso. Así hallamos fragmentos que son un canto a la sensualidad, a este mundo y a las valoraciones que lo apoyan, o incluso a la vida: “Con la palabra *dionisiaco* se expresa [...] *una extática afirmación del carácter complejo de la vida*, como de un carácter igual en todos los cambios, igualmente poderoso y feliz” (Ibid, 1043); “Desde aquella elevación de gozo en que el hombre se siente a sí mismo, y se siente completamente como una forma divinizada y como autojustificación de la naturaleza, hasta la alegría de ciudadanos sanos y de sanas criaturas medio hombres medio animales, toda esta larga enorme escala de luces y colores de la felicidad el griego [...] la llamaba con el nombre de un Dios: Dionisios” (Ibid, 1044); “Es aquí donde yo coloco al Dionisios de los griegos: *la afirmación religiosa de la vida*, de la vida entera, no negada ni desintegrada [...] *El Dios en la cruz es una maldición lanzada sobre la vida*, una indicación para librarse de ella. *Dionisios despedazado es una promesa de vida*; esta renacerá eternamente y retornará de la destrucción” (Ibid, 1045).

Y llegamos así a las 15 últimas notas, consagradas (según los editores, porque hay alguna que tampoco se sabe por qué está aquí) al eterno retorno. Aun contando con que en los demás apartados encontramos algún párrafo que hace referencia a esta idea, la verdad es que llama la atención la poca atención que le presta; y es que en realidad, ninguna añade nada a lo que ya sabíamos. Recalca la utilidad del nihilismo: “Una moralidad y una doctrina pesimistas, un nihilismo estático, pueden, en ciertas circunstancias, ser indispensables precisamente para el filósofo: en calidad de una potente presión y de un martillo con que despedazar razas degeneradas y moribundas, y quitarlas de en medio para abrir el camino a un nuevo orden de vida, o inspirar el deseo del fin a lo que degenera y sucumbe” (Ibid, 1048). *Reitera su devoción por la selección*: “Yo deseo predicar el pensamiento que concederá a muchos el derecho a suicidarse: *el gran pensamiento de la selección*” (Ibid, 1049). Y presenta su última definición de superhombre: “La superlativa elevación de la conciencia de fuerza en el hombre es lo que crea el superhombre” (Ibid, 1053).

Como vemos Nietzsche presenta en este libro su eterna mezcolanza de conceptos tales como “nihilismo”, “voluntad de poder”, “eterno retorno”, “Dionisios”, “arte” y “vida”; pero sigue siendo difícil discernir el orden de sus preferencias. Por eso, y en abierta oposición a la interpretación de Heidegger, no creo que las nuevas ideas hayan desplazado la devoción que desde *Humano, demasiado humano* tiene por la evolución y la “superación de la vida” (y que alcanza su cumbre en *Así habló Zaratustra*). Por el contrario ésta es su primera elección, y la que le conmina hacia una moral y una filosofía determinada. Y su guerra contra la religión, la igualdad, la compasión, la solidaridad, la fraternidad, el socialismo, la democracia o la filosofía, tiene ese objetivo como meta preferente (a mi criterio, casi única).

Para facilitar ese fin cualquier herramienta es buena y así va consecutivamente utilizando la psicología, la genealogía, la filosofía, el arte, o la misma figura de Dionisios. Y hay que reconocer que desde ese punto de vista la voluntad de poder le facilita un aceptable respaldo metafísico; Dionisios, por lo que tiene de regreso a lo instintivo, natural y violento y por lo que significa de desprecio al dolor, al sufrimiento e

incluso a la muerte, un apoyo histórico, cultural, esotérico, artístico y casi divino; y el eterno retorno una especie de misterioso conjuro para probar la devoción a la vida.

¿Y el nihilismo? Eso ya es harina de otro costal. El pasivo significaría: *¡el triunfo de esa labor destructiva a la que se ha entregado desde hace tanto tiempo!* Y el activo: *¡la apoteosis final! ¡la aceptación casi universal de sus valores! ¡aquel mediodía al que, con un talante exaltado y poético, nos convocaba en Zaratustra!* (aunque no nos hayamos puesto de acuerdo en el por qué: para unos como expresión de la voluntad de poder, para otros porque es la más natural, y para los más porque es la contraria a la de rebaño, y por lo tanto la más adecuada para el hombre superior, la clase dominante, o simplemente para ese hombre libre que quiere romper con toda esclavitud).

Sólo que a estas alturas ya es consciente de las limitaciones “creadoras” de su doctrina biológica. Sabe que nunca dará a la luz un superhombre (cuando esa palabra iba sin comillas y significaba algo más que ese engendro abortivo de sus últimos libros), y eso le ha hecho perder aquel talante transfigurado y lírico de aquellos mágicos días. Y hasta es posible que la decepción y la amargura provocada por el contraste entre aquellos primeros sueños, y la cruda realidad, le haya ayudado en el tránsito hacia la locura.

Si Dionisios es el Dios del sufrimiento y del dolor, la existencia desgarrada y solitaria de Nietzsche hizo de él uno de sus más fieles devotos. Pero su figura desprende además esa aura recóndita y misteriosa del nigromante que intenta adivinar, y aun engendrar, nuestro futuro. Nietzsche no nos anima a recrearnos en su moral salvaje, ruda y bárbara, sólo porque sí, sino porque ve en ella el mágico conjuro que traerá consigo la *superación del hombre*; y cada uno va a encontrar la esencia de esa superación en un sitio distinto: en el arte, en la filosofía o en el desarrollo y potenciación de la misma vida. Sea cual fuere el acierto de sus doctrinas, Nietzsche perdurará en la historia por lo que fue, por su originalidad y sobre todo por la pasión que supo poner en todo lo que tocó: una pasión que le ha convertido en uno de los autores más leídos y comentados de toda la humanidad.