

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

ORIGEN Y SENTIDO DEL NIHILISMO EN LA FILOSOFÍA DE NIETZSCHE

INVESTIGACIÓN PRESENTADA POR D.VICENTE SÁNCHEZ ÁLVAREZ Y
DIRIGIDA EL DR.D.ANTONIO MIGUEL LÓPEZ MOLINA PARA LA OBTENCIÓN
DEL GRADO DE DOCTOR

MADRID, JUNIO DE 1998

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	I-VII
--------------------	-------

PRIMERA PARTE

LA EVOLUCIÓN DEL NIHILISMO EN LA FILOSOFÍA DE NIETZSCHE

CAPÍTULO PRIMERO

BOSQUEJO SOBRE EL NIHILISMO	1-21
Notas del capítulo primero	22-28

CAPÍTULO SEGUNDO

FILOLOGÍA Y FILOSOFÍA	29-45
2.1 Notas sobre el sentido filológico de la primera obra de Nietzsche	31-33
2.2 El fondo filosófico de " <i>El nacimiento de la tragedia</i> "	33-36
2.3 El ensayo " <i>Sobre verdad y mentira en sentido extramoral</i> "	36-45
(A).La interpretación pragmática del intelecto:lenguaje,concepto y verdad	38-42
(B).Ciencia y realidad:el origen de los conceptos científicos	42-43
(C).El hombre intuitivo frente al hombre racional	44-45

CAPÍTULO TERCERO

LA DISCIPLINA DEL ESPÍRITU	46-56
3.1 El tema del nihilismo desde la perspectiva de la muerte de Dios	49-56

CAPÍTULO CUARTO

EL CAMBIO DE VALORACIÓN	57-63
4.1 El tránsito desde la muerte de Dios a la moralidad cristiana como causa del nihilismo	58-63
Notas de los capítulos segundo,tercero y cuarto	64-74

SEGUNDA PARTE
EL SENTIDO DEL NIHILISMO EN LA FILOSOFÍA DE NIETZSCHE

INTRODUCCIÓN	75-76
CAPÍTULO PRIMERO	
EL NIHILISMO EN LOS FRAGMENTOS PÓSTUMOS DE 1885-1889 ...	77-79
CAPÍTULO SEGUNDO	
CONSIDERACIONES SOBRE EL CONCEPTO DE VALOR EN NIETZSCHE	100-119
CAPÍTULO TERCERO	
NIHILISMO, VOLUNTAD DE PODER Y TRANSVALORACIÓN	120-149
Notas de la segunda parte	150-173

TERCERA PARTE
REFLEXIONES SOBRE EL NIHILISMO EN NIETZSCHE

INTRODUCCIÓN	174-180
CAPÍTULO PRIMERO	
UNA APROXIMACIÓN A LA ANTROPOLOGÍA DE NIETZSCHE	181-226
CAPÍTULO SEGUNDO	
METAFÍSICA Y NIHILISMO: NOTAS SOBRE JÜNGER Y HEIDEGGER EN RELACIÓN AL TEMA DEL NIHILISMO EN NIETZSCHE	227-273
2.1 "Sobre la línea": reflexiones de Ernst Jünger en torno al nihilismo	227-249
2.2 Nietzsche y el nihilismo según Heidegger	249-273
CAPÍTULO TERCERO	
LA CRÍTICA DE HABERMAS A LOS PRESUPUESTOS DE LA CONCEPCIÓN DEL NIHILISMO EN NIETZSCHE	274-306

Notas de la tercera parte	307-331
CONCLUSIONES FINALES	332-349
BIBLIOGRAFÍA	350-362

INTRODUCCIÓN

La presente tesis doctoral se plantea como objeto principal de trabajo, *el análisis y reflexión del nihilismo en la filosofía de Friedrich Nietzsche*.

Uno de los tópicos más arraigados en las primeras interpretaciones del pensamiento de Nietzsche es aquel que sitúa a este autor en la senda del nihilismo. Nietzsche nos es presentado bajo el epígrafe de <<filósofo nihilista>> y su filosofía (cuando, en efecto, es considerada como tal: cosa que no siempre sucede) se califica de negativa (no ciertamente en el sentido de una dialéctica negativa, ya sea al modo de Hegel o Adorno) y destructora de los valores propios de la civilización occidental.

Sin duda, el *pathos intelectual* del autor del *Zaratustra* no ha sido ajeno, por completo, a la configuración de semejante imagen. Pero, con todo, muchas de las afirmaciones vertidas acerca del sentido y alcance de la filosofía de Nietzsche, expresan más el reflejo de una fijación emocional en los temas y problemas del pensamiento de su autor que el interés por buscar las raíces de su argumentación. Este proceder impide una adecuada reflexión y la correcta ponderación crítica del fenómeno nihilista.

Frente a los planteamientos anteriores, tres son los *presupuestos o tesis básicas* que van a guiar esta investigación:

1º). El nihilismo está presente de forma implícita en la filosofía de Nietzsche desde el comienzo mismo de su reflexión, pero su tratamiento explícito se realiza a medida que avanza su propio pensar.

2º). Nietzsche pretende <<superar>> el nihilismo: aunque, para ello, es menester asumirlo y luego dejarlo tras de sí.

39). Se pueden extraer de la filosofía de Nietzsche tres formas o variantes del fenómeno nihilista que apuntan a diversos ámbitos de lo real: y son, respectivamente, el *nihilismo teológico-moral*, el *nihilismo racional*, y el *nihilismo antropológico*.

A fin de alcanzar la meta señalada al comienzo de esta introducción, y al mismo tiempo, ir desgranando cada uno de los presupuestos anteriores, la presente investigación ha quedado dividida en los siguientes puntos: tres partes, dedicada la primera a *la contextualización del nihilismo en las obras de Nietzsche*. La segunda parte aborda *la cuestión del sentido del nihilismo en Nietzsche*: es decir, se intenta indagar en lo que el autor entendió por nihilismo y sus posibles variantes. En la tercera parte, el capítulo primero, *enlaza temáticamente con los elementos analizados en la parte precedente*; por otro lado, los capítulos segundo y tercero (de esta tercera parte) *se dirigen hacia la reflexión sobre el nihilismo en general y al de Nietzsche en particular, que han elaborado algunos autores*. La tesis concluye con un apartado dedicado a las "*Consideraciones finales*".

Ahora, y como anticipo de lo que en esta tesis se desarrolla con mayor detalle, desvelaremos algunos aspectos importantes de cada uno de los apartados mencionados.

Bajo el título de "*Bosquejo sobre el nihilismo*" se ofrece un rápido recorrido en torno al uso del concepto de nihilismo desde la primitiva versión de Hamilton hasta una primera aproximación de su significado en Nietzsche. Esta toma de contacto con el objeto de estudio de la investigación, permite mostrar cómo han entendido el nihilismo, *grosso modo*, una serie de autores entre ellos, Jacobi, Heidegger, Habermas o Vattimo (por citar algunos de los principales).

De cualquier forma, conviene indicar que estas observaciones contenidas en el bosquejo no pretenden tener un carácter exhaustivo sino propedéutico; y con ellas, se busca desbrozar el

camino al estudio que se efectúa en los capítulos siguientes. Esto explica, además, el hecho de que ciertos pensadores citados en este bosquejo sean abordados con mayor profundidad en otros apartados de la tesis.

En la *primera parte* de la investigación, se desarrolla el tema del origen y evolución del nihilismo en la filosofía de Nietzsche. De momento, no se realiza ningún intento de explicación a fondo del fenómeno nihilista, quedando ello reservado para la segunda parte de la tesis. La primera parte de la investigación se compone de cuatro capítulos, mientras que tanto la segunda parte como la tercera constan de tres.

Los cuatro capítulos de la primera parte de la investigación abarcan desde la aparición del escrito de Nietzsche "El nacimiento de la tragedia", hasta las obras del último período ("Ecce homo", "El Anticristo", etc). Se ha puesto especial cuidado en detectar en qué momento Nietzsche introduce de forma explícita el término <<nihilismo>> y la conexión del mismo con el resto de sus concepciones filosóficas.

Teniendo en cuenta el propósito anterior, el segundo capítulo se ocupa, sobre todo, de las obras "El nacimiento de la tragedia" y el ensayo "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral". Igualmente se consideran también ciertos trabajos preparatorios de la primera obra de Nietzsche que datan de su época como catedrático de Filología Clásica en la Universidad de Basilea (y de los años de amistad con los Wagner).

La investigación prosigue en los capítulos tercero y cuarto examinando algunos aspectos destacados de las obras más características del período medio y final del pensamiento del autor (especialmente, "El Gay saber", "Así habló Zaratustra", "La Genealogía de la moral" y "El Anticristo"). Dos son las conclusiones que cabe extraer, a modo de balance, de esta primera parte de la tesis:

(A). Nietzsche hace uso de forma explícita del concepto de nihilismo a partir de libro V de "El Gay saber" (no obstante, se

podría afirmar, sin forzar demasiado la interpretación, que la noción del nihilismo ya estaba prefigurada en el aforismo "El hombre loco" ["Der tolle Mensch"], de la tercera parte del escrito anteriormente citado).

(B). El predominio de la moralidad cristiana desplaza, como hipótesis explicativa del nihilismo, al "asesinato" de Dios (que es, de hecho, el núcleo temático del aforismo "El hombre loco"). Expresado de otra modo: la <<muerte de Dios>>, tendría su origen en la propia moralidad cristiana.

La segunda parte de la investigación trata de esclarecer *el sentido y alcance que posee para Nietzsche la noción de <<nihilismo>>*. El recorrido llevado a cabo en la primera parte de la tesis ha mostrado en qué momentos y escritos se sirve el autor del término analizado. No obstante, queda todavía por dilucidar, antes de entrar a fondo en su reflexión, *el tema del nihilismo en los fragmentos póstumos de 1885-1889*.

El primer capítulo de esta segunda parte es, pues, *un intento de reconstrucción del significado del nihilismo tal y como Nietzsche parece concebirlo en los mencionados fragmentos de 1885-1889*. Estamos ante un capítulo importante de la investigación, porque, por un lado, el análisis de los fragmentos es a la vez descriptivo y explicativo (y no sólo descriptivo, como en los cuatro capítulos de la primera parte); y, por otro lado, *ve-mos surgir ya las dos primeras variantes del nihilismo: la teológico-moral y la racional*.

La formulación general del *nihilismo teológico-moral* sería la siguiente: *el nihilismo es la desvalorización de los grandes valores*. En el caso del *nihilismo racional*, la definición quedaría planteada así: *la creencia en el valor objetivo de las categorías de la razón es la causa del nihilismo*. Nietzsche estima que la razón <<falsifica>> la realidad (esto es, la *interpreta*), y cuando nos servimos de aquella para valorar el

mundo real, olvidándonos del origen condicionado de tales categorías, entonces, caemos en el nihilismo.

Los capítulos segundo y tercero de esta segunda parte de la investigación pretenden estudiar *la conexión del nihilismo con una serie de conceptos centrales en la filosofía de Nietzsche: el de valor, el de voluntad de poder y el de transvaloración de todos los valores.*

La aproximación a la noción de valor en el pensamiento del autor se realiza en el capítulo segundo. Aquí aparece también *la tercera variante del nihilismo: la antropológica.* Pero se trata, tan sólo, de un apunte: su explicación sistemática queda reservada para el capítulo primero de la tercera parte.

El capítulo tercero de esta segunda parte analiza, en fin, *la interrelación entre nihilismo, voluntad de poder, y transvaloración.* El paso previo para ello es intentar comprender qué entendió Nietzsche por <<voluntad de poder>> y <<transvaloración>>. Sin duda, la clave se encuentra en la transvaloración que se revela como el reverso del fenómeno nihilista. En este esquema, la voluntad de poder actuaría (por así decir) como un elemento de enlace entre el nihilismo y la posibilidad de su superación (plasmada en la transvaloración).

Ahora bien, no se trata de concebir la transvaloración como una mera "inversión de los valores", sino al modo de una "transmutación" de los mismos (que es la hipótesis planteada en este tercer capítulo). Por tanto, la "química de las ideas" da paso a la "transmutación de los valores".

La tercera parte de la presente investigación se abre con una introducción en la cual, al hilo de una comparación entre las célebres preguntas kantianas y las nociones correspondientes, o presumiblemente equivalentes, en el pensamiento de Nietzsche, llegamos a la tercera forma del nihilismo, *la antropológica*, que se trata en el capítulo primero.

Con el propósito de analizar la conexión nihilismo-antropología se efectúa en el capítulo primero de esta tercera parte,

un examen de la concepción antropológica de Nietzsche. Del mismo se desprende que Nietzsche pasa por diversas fases o períodos en su antropología (la fase *artística*, la *científica* y la *filosófica*) que confluyen en la noción de <<superhombre>> (*Übermensch*). Este último término no apunta, a pesar de las apariencias, al surgimiento de una nueva especie biológica (tal y como se explica en el primer capítulo). A partir de aquí, el nihilismo antropológico podría quedar caracterizado del modo siguiente: *el nihilismo antropológico consiste en la pérdida de la fe en el hombre ("estamos cansados del hombre", así llega a definir Nietzsche, en cierta ocasión, el nihilismo); o, de una manera más precisa, el nihilismo antropológico surge cuando el "último hombre", desplaza al superhombre.*

Por otro lado, los capítulos segundo y tercero, sirven para completar la reflexión sobre el nihilismo en Nietzsche; y, por ello, recurren a la comparación entre su perspectiva del fenómeno nihilista con la de autores como Jünger, Heidegger y Habermas.

El capítulo segundo recoge las interpretaciones de Jünger y Heidegger (por separado). En el caso de Jünger encontramos a un autor que extrae sus conocimientos sobre el nihilismo de Dostoievski y Nietzsche para luego proyectarlos en su propia realidad histórica. Jünger encuentra serias dificultades para acceder a una definición del nihilismo, aunque suele conceder gran valor a una de las variantes del mismo (la teológico-moral, pero, por supuesto, él no la denomina así). En última instancia, *Jünger cree que existen evidencias que muestran la posibilidad de superación del nihilismo.*

Mucho más compleja es la posición que adopta Heidegger. Este autor sigue de cerca a Nietzsche: pero, dados sus presupuestos filosóficos, *el tema del nihilismo es abordado desde la pregunta por el olvido y ocultamiento del Ser.* Todo este planteamiento de Heidegger se ve reforzado también por su convicción de que el nihilismo, en cierta medida, *puede ser entendido como una*

reducción del Ser al Valor(transformación que ya se opera en el pensamiento de Nietzsche).

El capítulo tercero da paso a otra interpretación completamente distinta a las otras dos anteriores: la de Habermas. Este filósofo se muestra muy crítico con Nietzsche desde el principio de su análisis. Habermas parece entender el nihilismo como *la devaluación de los grandes valores*; sin embargo, lo que le interesa de verdad es el plano del conocimiento (por tanto la variante racional del nihilismo). La causa de ello es que allí cree encontrar Habermas un <<concepto revisado de lo trascendental>> en Nietzsche (que, en algunos aspectos, radicaliza la reflexión kantiana al añadir la dimensión lingüística a la crítica del conocimiento).

Sea como fuere, Habermas estima que la filosofía de un autor como Nietzsche arrastra, desde el punto de vista político, el lastre de su conciencia burguesa; y, desde el punto de vista intelectual, lo que puede ser denominado "*paradoja de la autorreflexión*": esto es, Nietzsche niega la autorreflexión con las armas de la propia reflexión (un juicio que estaba contenido ya en el escrito "*Conocimiento e interés*", del año 1968), abandonando, de esa forma, el universalismo de la Ilustración.

Por último, en las "*Consideraciones finales*", se ofrece un balance general de la tesis al tiempo que se añaden algunas observaciones a modo de conclusión. Sobre todo ello, y como es natural, no es posible adelantar nada en esta introducción.

PRIMERA PARTE LA EVOLUCIÓN DEL NIHILISMO EN LA FILOSOFÍA DE NIETZSCHE

CAPÍTULO PRIMERO

BOSQUEJO SOBRE EL NIHILISMO

El término *Nihilismo*, ya había sido utilizado con anterioridad a la aparición de la filosofía de Nietzsche, para designar una serie de fenómenos producidos en diversos ámbitos de la cultura occidental: concretamente, en la Filosofía, en la Literatura y en la Política¹.

Uno de los primeros autores que trató el tema fue, William Hamilton. En su obra titulada "*Lectures on Metaphysics*", considera que el nihilismo es la negación de la realidad substancial. Por lo tanto, un filósofo como David Hume resultaba ser un nihilista puesto que negaba la existencia de substancias en la realidad. Desde este punto de vista, el nihilismo es equivalente al fenomenismo².

El pensamiento de F.H. Jacobi, nos ofrece un antecedente más cercano a la interpretación del nihilismo tal y como la realiza Nietzsche. Para Jacobi, el nihilismo se circunscribe a la esfera de la filosofía moderna que tiene su punto de partida en Descartes y se prolonga hasta el desarrollo de los sistemas poskantianos.

A juicio de Jacobi, el conocimiento (en especial, el científico), viene determinado por dos rasgos básicos: el *mecanicismo*, y el *constructivismo formalista*.

El *mecanicismo* está relacionado con la idea de una conexión necesaria entre la causa y el efecto. Es decir, se considera mecanicismo cualquier concatenación de fuerzas o causas eficientes. El racionalismo que culmina en Spinoza, ha convertido el mecanicismo en algo absoluto. Además, ha reducido el concepto de causa (*Ursache*), al de fundamento o razón suficiente (*Grund*): el primero nos indica que todo lo que es hecho, debe ser hecho por una causa; en cambio, el segundo, puede formularse diciendo que todo lo que es dependiente, depende de una causa.

Ambos principios tienen un valor apodictico general, y pueden unificarse bajo un sólo principio o proposición: *todo lo condicionado debe tener una condición*. Sin embargo, no se puede olvidar el origen y el alcance de cada uno de ellos; pues, en caso contrario, se estarían utilizando como si tuvieran el mismo valor, lo cual constituye un error.

Spinoza, partiendo del concepto de substancia concebido como algo en sí y por sí mismo, pretende construir la realidad desde el pensamiento². De esta manera, el concepto, en tanto actividad del pensamiento, se manifiesta como la expresión adecuada de la esencia. Un punto de partida que desemboca en una doctrina de la nada, en el ateísmo: pues para Jacobi, *del pensamiento no puede salir realidad alguna ni tampoco fundarse ninguna realidad*.

En el caso del *constructivismo*, Jacobi comienza por aceptar el carácter operativo o constructivo de la ciencia moderna. Es decir, la verdad se identifica con los hechos; y sólo llegamos a conocer, en realidad, aquello que podemos construir (al menos, en el pensamiento).

Jacobi considera que Kant había reducido nuestras posibilidades de tener un conocimiento real, o absolutamente cierto, a la lógica y las matemáticas (en suma, a las disciplinas formales). Por eso, y desde esta perspectiva, a Jacobi le resulta extraño el planteamiento de la *K.r.V.*, en torno al problema del conocimiento: ¿Por qué admite Kant la existencia de una *cosa en sí*, real, y situada más allá de los fenómenos; cuando el conocimiento cierto está referido a lo formal y no a lo real (es decir, a lo empírico)?.

La respuesta de Jacobi a la pregunta planteada, consiste en afirmar que Kant introduce un *dualismo*, entre el pensamiento de tipo organizador (basado en el entendimiento); y la sensibilidad, que, como tal, requiere de la presencia del *noúmeno* (el cual sería la causa de sus modificaciones).

En definitiva, la existencia de un *objeto trascendental* tiene la finalidad de explicar la receptividad de nuestra sensibilidad. Junto a la observación anterior, Jacobi presenta otras críticas al sistema kantiano. Resumidas en forma de tesis, son las siguientes:

- 1ª). Kant parte de una posición *realista* (en el terreno del conocimiento) al suponer la existencia de "cosas en si"; no obstante, llega a una posición *idealista* cuando explica que los fenómenos no están fuera del espíritu (es decir, del sujeto cognoscente).
- 2ª). Supone Kant la existencia real de una diversidad de cosas. Acto seguido, se plantea la posibilidad de una síntesis en la conciencia: esta síntesis no puede ser empírica, sino a priori. De ahí surge la pregunta kantiana sobre la posibilidad de los juicios sintéticos a priori. Jacobi piensa, siguiendo a Kant, que *no podría darse la síntesis sin la existencia de una diversidad real*. Ahora bien, ante una diversidad real, *no hay forma de entender por qué la síntesis ha de ser a priori*.
- 3ª). Por último, Kant no ha podido explicar *cómo son posibles los juicios sintéticos a priori*. El motivo de ello se encuentra en que *un acto de síntesis originaria*, supone un acto determinante originario: lo cual es equivalente a la *creación "ex nihilo"* (ein Erschaffen aus Nichts). Por otra parte, la síntesis a priori de la autoconciencia, propuesta por los kantianos, tampoco resolvería el problema. Pues *en algo puro* (ya sea el espacio, el tiempo, o la conciencia misma), *no se puede realizar tal síntesis, que incluiría elementos de tipo empírico*⁴.

Kant había distinguido la *razón* del *entendimiento*. La primera era considerada la facultad de las *ideas regulativas*. El entendimiento, por su parte, era la facultad de los *conceptos puros* o

categorías que habían de ser aplicados a la materia ofrecida por la experiencia. Con estos presupuestos, quedaba claro que sólo se podía conocer a través de intuiciones (empíricas y puras) y conceptos puros; pero jamás desde la razón, en tanto facultad unitaria. La única vía hacia la realidad que todavía le quedaba a la razón, era el camino ético que se apoyaba en una *fe racional* en Dios.

Lo más decisivo y meritorio de la doctrina kantiana es, según Jacobi, haber mostrado que si el entendimiento va más allá de los límites de la experiencia sensible con pretensiones objetivas y realistas, acaba por elaborar meros fantasmas lógicos.

A pesar de sus críticas a Kant, Jacobi constata que los autores posteriores han seguido la senda abierta por el *Idealismo trascendental*, exagerando el poder constructivo del entendimiento. La ciencia, en tanto sistema lógico y coherente en sí mismo, tiene un alcance muy restringido. Por eso, el entendimiento y la ciencia han de estar referidos a sus justos límites; que no pueden ser otros que los de la realidad empírica.

El entendimiento puede conducir al nihilismo cuando absolutiza el correlato objetivo en el proceso de conocimiento (es decir, el objeto); así se llega a la objetividad pura, una suerte de <<Dios-Naturaleza>>, que no puede aumentar ni disminuir, elevarse o rebajarse.

Ahora se parte de aquello en lo que descansa la percepción sensible: el devenir de la naturaleza. Se supone también que la naturaleza misma tiene su origen en un caos primitivo o vacío originario. Este caos indeterminado es erigido en lo *incondicionado*; de donde se deduce que lo perfecto y acabado encuentra su fundamento en lo imperfecto e inacabado. En el fondo, piensa Jacobi, este caos no es otra cosa que la negación de las propiedades materiales. Se desemboca así, en la *nada de los sentidos* (ein Sinne Nichts) ².

Resumiendo, los filósofos poskantianos, han llevado el poder constructivo del entendimiento más allá de su límite; han pretendido explicar con él la relación de lo *Absoluto* con lo finito: el resultado, para Jacobi, ha sido el *nihilismo*.

Posterior a Jacobi, y representante de una línea de pensamiento completamente distinta, es la figura de Max Stirner. Este autor no se encuentra relacionado con el nihilismo de manera directa; aunque, por lo que conocemos hoy, sus ideas debieron de ejercer algún tipo de influencia sobre Nietzsche⁶.

Stirner forma parte de uno de los dos principales grupos en los que se dividió la filosofía hegeliana después de la muerte de su autor: la denominada <<*izquierda hegeliana*>>. A esta corriente pertenecieron también, David Strauss, Bruno Bauer, Arnold Ruge, Ludwig Feuerbach y Karl Marx.

A pesar de haber sido alumno de Hegel en Berlín, Stirner se rebela contra el sistema hegeliano en nombre de un tipo de individualismo anarquista; sin embargo, dicha rebelión no le impide, por extraño que parezca, realizar una crítica radical basada en el *método dialéctico* de Hegel.

En su obra principal, *El único y su propiedad* (1845), Stirner pone en práctica su crítica basada en la acentuación de la dialéctica hegeliana. En esta obra considera, entre otras cosas, que Bruno Bauer había planteado correctamente el problema social y político, al ver que la actitud religiosa se daba no sólo respecto a Dios, sino también en otros ámbitos sociales (el derecho, el Estado, etc): es decir, la misma fe o creencia en Dios es la que sustenta, a la vez, a la religión y a las instituciones sociales⁷. No obstante, Bruno Bauer pretendía superar esa actitud del hombre por medio del pensamiento: en cambio, para Stirner, el pensamiento mismo debe ser, igualmente, abandonado si queremos *salvar al individuo* como tal. De hecho, ya en un artículo de 1842, Stirner había escrito: "Es preciso que la

ciencia misma muera para renacer como voluntad. La libertad de pensamiento, de creencia, de conciencia, volverán al seno materno de la tierra para que una libertad nueva, la libertad de la voluntad, se nutra de sus más nobles jugos"⁹.

La crítica de Stirner alcanza asimismo a Feuerbach. Este último sostenía que, en realidad, el *secreto de la teología estaba en la antropología*. Expresado de otra forma, el origen de los conceptos teológicos se encuentra en el hombre. Por consiguiente, Feuerbach pensaba que era necesario superar ese doblamiento entre lo divino y lo humano; y devolver al hombre lo que se había proyectado en Dios. Todo esto va a desembocar, a juicio de Stirner, en una exaltación de la humanidad convertida en *ídolo*: un ídolo que él rechaza.

Así pues, para Stirner hay que *negar tanto a Dios como a la humanidad*, y hacerlo en defensa de la única realidad que tiene valor: *el individuo*. El hombre no puede estar esclavizado en nombre de Dios, la humanidad o los ideales; el ser humano no es una idea, una esencia, o la especie.

De esta manera, ningún tipo de ideal político o social está ya justificado. Stirner critica tanto el liberalismo político de la burguesía, como el sistema comunista. En el primer caso, la obediencia a las leyes que sufre el individuo no le concede ninguna libertad real frente al Estado: el Estado es libre, sin embargo, el hombre se encuentra prisionero dentro de dicha institución.

Por otra parte, el comunismo no supone liberación alguna. Se trata tan sólo de la sustitución de la propiedad individual, por una propiedad colectiva en manos del Estado; un Estado que nos impone unas obligaciones a cambio de su protección: "...los socialistas no han pensado que la sociedad no es un yo que pueda prestar, dar o avalar, sino un instrumento o medio del que podemos sacar partido, sin que debamos sacrificio alguno a la sociedad; y no lo han pensado porque son, igual

que los liberales, prisioneros de los principios religiosos y buscan una sociedad para ellos sagrada, como lo era antes el estado; su sociedad es todavía un fantasma, un ser supremo"⁹.

A esa sociedad o estado que aniquila al individuo, Stirner opone, al igual que Proudhon, la asociación (*Verein*): es decir, una creación de cada hombre libre, que se une de forma voluntaria con los demás para reforzar su poder.

En definitiva, el individuo vale en su propia singularidad y no depende de nadie. Cuando se asocia lo hace libre y voluntariamente; y puede dejar la asociación en cualquier momento, sin ninguna coacción. Llevando al límite su propio planteamiento, nuestro autor llega a escribir: "Yo he puesto mi causa en la nada"¹⁰.

Friedrich Nietzsche va a entender el nihilismo en un sentido diferente al indicado por Jacobi. En una primera aproximación el nihilismo alude, en Nietzsche, a la empresa de *negar la vida y depreciar la existencia*. Por eso, en distintas partes de su obra, analiza Nietzsche las principales formas del nihilismo, que, en ocasiones, se concretan en fenómenos particulares como el del *resentimiento*, la *mala conciencia*, o el valor de los *ideales ascéticos*.

En el término nihilismo, el "nihil" no designa al no-ser: designaría un valor de nada. La vida toma un *valor de nada* cuando es negada o depreciada. Por consiguiente, "nihil" significaría la negación como cualidad de la *Voluntad de poder*¹¹.

A grandes rasgos, el nihilismo puede ser entendido en dos sentidos:

- (a). En un primer sentido, el nihilismo es el valor de nada expresado en los valores superiores de la humanidad.
- (b). En un segundo sentido, más habitual, el nihilismo designa la desvalorización de los mismos valores supremos.

Por otra parte, no se debe reducir el nihilismo a determinaciones psicológicas, ni tampoco representa la consecuencia de una posición de tipo ideológico. Asimismo, el fenómeno nihilista, no es el resultado de ninguna estructura metafísica, ni puede ser considerado como un <<hecho histórico>>. Para Nietzsche, *el nihilismo es la característica principal del devenir de la cultura humana en el ámbito de los valores.*

El tema del nihilismo en Nietzsche está vinculado, en cierta medida, con su crítica a la metafísica. De hecho, y como más adelante se explicará, una de las posibles fuentes del nihilismo se encuentra en las categorías o conceptos racionales, en especial, los metafísicos.

Refiriéndose a la cuestión anterior, J.L. Vermañal señala, "El pensamiento metafísico es en sí mismo nihilista y la destrucción de sus principios ontológicos básicos sólo es un nihilismo extremo que no retrocede ante las consecuencias necesarias y es por ello el único que puede conducir a su superación. Ésta, sin embargo, sólo podrá provenir de una reformulación del concepto mismo de ser dentro de una diferente concepción de la temporalidad"¹².

Ahora bien, crítica a la metafísica significa en Nietzsche crítica a la tradición metafísica occidental y en concreto al platonismo. Ya en una época muy temprana (entre los años 1870 y 1871), Nietzsche había definido el programa de su filosofía futura con estas palabras, "Mi filosofía es un platonismo al revés"¹³.

Es de suma importancia aclarar, en este punto, qué tipo de crítica dirige Nietzsche a la metafísica. También la *"Crítica de la razón pura"* aborda el problema de la metafísica; y, sin embargo, aún cuando Kant y Nietzsche tienen en común la misma tradición metafísica, los presupuestos y consecuencias de sus respectivos análisis sobre dicha materia, difieren considerablemente.

Kant se ocupa de la cuestión, en la sección dedicada a la *Dialéctica trascendental*; la cual, a su vez, está integrada en el apartado de la *Lógica trascendental*. Esto significa que Kant comienza su análisis desde el plano *lógico*: es decir, se trata de estudiar los conceptos y razonamientos metafísicos para mostrar los errores que encierran cuando pretenden ir más allá de la experiencia. De esta forma, es el uso indebido de las *categorías o conceptos puros* del entendimiento lo que investiga Kant¹⁴.

Por otro lado, la filosofía empirista de Hume había abordado también este problema. No obstante, el campo de la crítica no era, en esta ocasión, el lógico sino el *psicológico*. Para el empirismo, la dificultad se encuentra en saber si los conceptos metafísicos tienen algún tipo de correlato o referente objetivo en la realidad. El método empleado para desarrollar este análisis consiste en la descomposición de las ideas para averiguar si tienen su origen en datos empíricos de los objetos a los que designan. El resultado final de este tipo de análisis es la constatación de que no existen objetos metafísicos; los cuales, en caso de existir, serían supraempíricos.

La crítica de Nietzsche a la metafísica, comparte con el empirismo, en principio, su carácter psicológico; pero, se separa de dicha orientación filosófica en el momento en el que Nietzsche dirige su atención al lenguaje. Por lo tanto, la posición de Nietzsche se apoya en una *crítica a la metafísica por medio del lenguaje*.

En sus primeras obras (sobre todo en "*Humano, demasiado humano*"), Nietzsche estudia la existencia de los seres humanos con objeto de <<desenmascarar>> y mostrar a la luz las motivaciones ocultas que impulsan a los hombres hacia la elaboración de un mundo metafísico. El proceso viene a ser, poco más o menos, el siguiente:

- 10) Ciertas tendencias del ser humano encuentran su expresión adecuada en una palabra concreta.

29) Esta palabra se hace independiente del contexto en el cual surge y termina convirtiéndose en un concepto.

30) Por último, el concepto comienza a ejercer poder; y es considerado como una realidad auténtica.

Nietzsche expresa con claridad todo esto en un pasaje del "*Crepúsculo de los ídolos*": "Por su génesis el lenguaje pertenece a la época de la forma más rudimentaria de psicología: penetramos en un fetichismo grosero cuando adquirimos conciencia de los presupuestos básicos de la metafísica del lenguaje, dicho con claridad: de la razón. Ese fetichismo ve en todas partes agentes y acciones: cree que la voluntad es la causa en general; cree que el *yo* es un ser, que el *yo* es una substancia, y proyecta sobre todas las cosas la creencia en la substancia - *yo* - así es como crea el concepto <<cosa>>... El ser es añadido con el pensamiento, es introducido subrepticamente en todas partes como causa; del concepto <<yo>> es del que se sigue, como derivado, el concepto <<ser>>..."¹⁵.

Volviendo al tema central del presente trabajo, es necesario señalar que una de las finalidades principales de la filosofía de Nietzsche es la superación del nihilismo y sus formas. En este sentido, Nietzsche introduce un nuevo modo de pensar; un pensamiento que afirma la vida y la voluntad en la vida.

Tras la muerte de Nietzsche, sus ideas acerca del nihilismo fueron interpretadas de muy diversas formas. En líneas generales, podemos distinguir tres tipos de análisis: el *histórico-político*, el *metafísico*, y el *postmoderno*.

Desde una perspectiva *histórico-política*, la filosofía de Nietzsche se ha entendido como una de las últimas y extremas manifestaciones del *irracionalismo*. Representaría la quiebra definitiva de cualquier proyecto ilustrado.

En semejante contexto, sus afirmaciones sobre el nihilismo no expresarían otra cosa que el surgimiento de la negatividad pura en el ámbito de los valores: bien en el terreno de una posible fundamentación ontológica de los mismos; o bien, en el momento de concebirlos como elementos de determinación de la voluntad en la actuación moral.

El ejemplo más significativo en este sentido lo constituye la obra de Georgy Lukács, "*El asalto a la razón*" (*Die Zerstörung der Vernunft*). En ella, su autor pretende llevar a cabo una crítica del pensamiento tradicionalista desde Schelling hasta la aparición de Adof Hitler. En esa reconstrucción crítica, la filosofía de Nietzsche ocuparía un lugar esencial; pues, su pensamiento, sería *el responsable del irracionalismo filosófico* al infravalorar la razón dialéctica de Hegel y Marx, para confiarse a intuiciones supraracionales que desembocan en la creación de mitos¹⁹.

Más allá de la interpretación de Lukács, el pensamiento marxista ha recibido de otra forma la filosofía de Nietzsche. Esto se aprecia, sobre todo, en autores como Horkheimer, Adorno, y Habermas, todos ellos pertenecientes a la denominada "Escuela de Frankfurt".

Desde sus orígenes, la *Escuela de Frankfurt*, había dedicado una especial atención al problema de la racionalidad. El propio Horkheimer estimaba que la razón debía ser la raíz de cualquier teoría social progresista. La defensa de la racionalidad, se llevó a cabo en dos frentes: *contra el irracionalismo*; y también, en segundo lugar, *contra las pretensiones positivistas del "Círculo de Viena"*.

El concepto de razón que manejaba el positivismo lógico, suponía una reducción de la misma a la esfera de la acción instrumental: se trataba de una *racionalidad científico-técnica* dirigida expresamente al campo físico-natural.

Por consiguiente, todo aquello que rebase los confines de la lógica científica, debe, por principio, quedar excluido de la ciencia. Una ciencia que, ahora, es la única que puede garantizar el conocimiento: mas aun, es la unica forma de *conocimiento posible*.

En el caso de Horkheimer y Adorno, la influencia del pensamiento de Nietzsche, se puede apreciar en obras tales como, "*Dialéctica de la Ilustración*" (1949), que fue elaborada conjuntamente por ambos filósofos. El escrito es un análisis de la sociedad contemporánea, realizado con el propósito de diagnosticar sus males y remontarse hasta el origen de ellos. Ese origen se encuentra, paradójicamente, en el movimiento ilustrado mismo; además, el iluminismo es entendido por estos autores como el devenir de la razón occidental hasta la edad contemporánea.

Horkheimer y Adorno piensan que, desde los albores de la humanidad, el hombre ha intentado racionalizar el mundo para convertirlo en algo estable y someterlo a su dominio. En principio, del progreso científico-técnico, deberían desprenderse ventajas para el ser humano. No obstante, lo que detectan estos dos autores, es una desproporción entre los objetivos y las secuelas reales de la ilustración. La razón queda relegada a la *esfera instrumental*; e incluso se vuelve *incapaz de fundamentar los objetivos o finalidades que sirven para orientar la vida de los hombres*.

Al mismo tiempo que el sistema de producción económica ejerce su mayor poder sobre la naturaleza, el individuo va desapareciendo (como ente autónomo) ante el aparato social al cual sirve. Como observa Albrecht Wellmer, "Adorno y Horkheimer tratan de señalar que no hay una salida <<natural>> de la dialéctica histórica entre progreso y represión, porque el lugar desde el que se observa esa dialéctica embrujada, en el mismo proceso de convertirse en sujeto está ya preparando el desmantelamiento del ser humano (...) Adorno y Horkheimer aclaran

esa unión de razón y dominio mirando a Marx con los ojos de Kant y Nietzsche, es decir, desde el punto de vista de una crítica del conocimiento, y al mismo tiempo, a Kant con los ojos de Marx y Freud, esto es, tratando de leerlo en clave materialista"¹⁷.

En el caso de Habermas, la recepción de Nietzsche es mucho más crítica. Podemos agrupar el pensamiento de Habermas en tres grandes núcleos temáticos:

19). Análisis y crítica de la filosofía del conocimiento, que desemboca en el *problema de la racionalidad*, y de la ciencia.

29). La reflexión sobre el marxismo, cuyo objetivo será la *reconstrucción del materialismo histórico*. En relación con este punto, encontramos sus estudios sobre el sistema del *capitalismo tardío*.

39). El intento de elaborar una teoría de la competencia comunicativa o *pragmática universal*, que se plasma en su teoría de la *acción comunicativa*.

Se pueden rastrear las observaciones sobre Nietzsche, en especial, en los trabajos pertenecientes al primer grupo. En efecto, ya desde la época en que se publica "*Conocimiento e interés*" (1968), Habermas se ocupa de la filosofía de Nietzsche. En la mencionada obra, Habermas trata de reconstruir la historia de la *disolución de la teoría del conocimiento* y su conversión en *teoría de la ciencia*.

Fue la tendencia positivista la que provocó esa identificación entre conocimiento y ciencia, relegando todas las posibles formas del conocimiento no científico a la *esfera de lo irracional*. Todo ello, pasando por alto que la objetividad científica *no puede situarse al margen de los intereses* que guían la investigación.

En este sentido, Habermas considera que Nietzsche ha sido uno de los primeros pensadores que ha captado esa relación entre conocimiento e interés. Sin embargo, el problema de Nietzsche, a juicio de Habermas, consiste en desviar la anterior conexión hacia el terreno de la psicología, con lo cual se ve incapaz de extraer todas las consecuencias de su descubrimiento.

Por lo demás, y en ciertos pasajes de sus obras, Habermas ha mantenido una actitud negativa con respecto a la filosofía de Nietzsche. El siguiente texto de Heidrun Hesse refleja bastante bien la posición de Habermas, "Habermas, sin pensarlo mucho, considera a Nietzsche como uno de sus enemigos, como un supuesto <<contrailustrado>> e <<irracionalista>> (...) En mi opinión, esa actitud le impide confrontarse seriamente con el significado que a Nietzsche le otorgan Adorno y Horkheimer en la *"Dialéctica de la Ilustración"*, aunque tampoco creo que estos autores hagan justicia a Nietzsche. Sin embargo, la descalificación habermasiana va más allá de Adorno y Horkheimer, por ejemplo, en su *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Habermas vuelve a reprochar a Nietzsche que expulsa la razón, y quiere arraigarse en <<lo otro de la razón>>. Un reproche que Habermas adorna con la formulación de que Nietzsche <<se despidió>> de la <<dialéctica de la ilustración>> (...). Horkheimer y Adorno hablan de <<dialéctica de la ilustración>>, para indicar que razón y dominación (y, ciertamente, dominio social y dominio de la naturaleza) son inseparables. Por el contrario Habermas utiliza, en los últimos tiempos, esta fórmula para <<jurar>> lo contrario: la indestructible fuerza de autocuración de la racionalidad comunicativa. Nietzsche, frente a lo que mantiene Habermas, ha radicalizado la Ilustración y ha elevado a sus últimas consecuencias el autoconocimiento humano. Las consideraciones genealógicas de Nietzsche no son en modo alguno intentos de ruptura irracionales, no buscan orígenes imaginarios, sino que tienen mucho más un carácter desenmascarador."¹⁰

Con la *perspectiva metafísica*, el análisis se desplaza hacia otro tipo de consideraciones. Su principal representante ha sido Martin Heidegger. En su obra titulada "*Nietzsche*" (1961, en dos volúmenes), Heidegger realiza una revisión de algunos aspectos importantes de la filosofía de Nietzsche.

La interpretación de Heidegger se basa en varios supuestos: primero, Nietzsche es considerado como un pensador *esencialmente metafísico*; segundo, se concede una *atención especial* a los escritos de los años 1887-1888, sobre todo, a los fragmentos *póstumos* de dicha época; y, tercero, Nietzsche representa el *final de la metafísica* occidental que se remonta a Platón.

En "*Ser y tiempo*" (1927), Heidegger intenta determinar el sentido del Ser. Del análisis de las estructuras de la existencia (la analítica existencial), se extrae la conclusión siguiente: es *imposible* establecer el sentido del Ser, en tanto se tome como punto de partida la pregunta dirigida a *los entes*.

Ahora bien, la evolución de la metafísica occidental, no ha sido otra cosa que un esfuerzo continuado por buscar *el sentido del Ser en los entes*. La metafísica, al identificar el Ser con la objetividad, con la mera presencia de los entes, ha provocado lo que Heidegger denomina "olvido del Ser". Los filósofos presocráticos, concibieron la verdad como un desvelamiento del Ser; pero Platón, rechazando ese planteamiento, *invierte la relación entre Ser y verdad*: es decir, funda el Ser en la verdad, y supone que esta última es accesible por medio del pensamiento.

A juicio de Heidegger, Nietzsche forma parte de esa tradición metafísica que ha llevado a cabo el olvido del Ser. Para Heidegger, Nietzsche acierta cuando reconoce en el fenómeno del nihilismo el rasgo fundamental de la historia occidental. Sin embargo, el desarrollo del concepto de *Voluntad de poder*, resulta insuficiente para superar las limitaciones del planteamiento anterior.

Según Heidegger, Nietzsche habría buscado un ente que pudiera actuar como un principio de fundamentación para todos los demás entes. El resultado de esa búsqueda sería la permanente vacilación entre la *negación nihilista de la posibilidad de fundamentación*, y la proclamación de *la voluntad de poder como principio fundante*. En cualquier caso, Nietzsche *no logró superar la tradición metafísica de occidente*; así, Heidegger indica lo siguiente: "El propio Nietzsche designó tempranamente su filosofía como platonismo invertido. Pero esta inversión no suprime la posición fundamental platónica, al contrario, la consolida y refuerza mediante la apariencia de haberla suprimido"¹⁹.

La *tercera perspectiva* importante sobre el tratamiento del fenómeno nihilista en Nietzsche, la encontramos asociada a la *postmodernidad*. En esencia, el telón de fondo sobre el que se articula la denominada postmodernidad filosófica, gira en torno a la noción de <<*pensamiento débil*>>.

Tanto la postmodernidad, como el pensamiento débil, suponen ir más allá del discurso moderno, ilustrado, en el cual la razón fijaba y determinaba con claridad sus categorías (de orden metafísico, o de cualquier otro tipo). Se trata, en definitiva, de abrirse a un modo de pensamiento plural, y al uso de conceptos racionales más flexibles, menos rígidos.

A pesar de la moderación de su propuesta, el pensamiento débil ha recibido numerosas críticas. Es posible resumirlas en *tres apartados*:

- 19). El pensamiento débil representa sólo *una variante del discurso filosófico que busca su legitimidad*; por tanto, es una alternativa que (sin poder renunciar a las categorías fuertes de la filosofía), pretende sustituir al pensamiento tradicional.

29). El adjetivo <<débil>>, muestra bien a las claras que nos encontramos ante un tipo de pensamiento *decadente* y apoyado, en la *incapacidad de la teoría* para forjar proyectos. Además, el pensamiento débil supone una falta de *compromisos morales* y una *apología* del orden de cosas existentes.

30). El pensamiento débil *carece de sentido*, puesto que, las proposiciones teóricas que formula no están referidas a ningún objeto definido; en el mejor de los casos, los filósofos de esta corriente se ocuparían de metáforas literarias o de posiciones de carácter emotivo.

Estas críticas han sido rechazadas por los partidarios del pensamiento débil (entre los que se cuentan, Alessandro Dal Lago, Pier Aldo Rovatti y Gianni Vattimo); aunque, sin dejar de reconocer la necesaria ambigüedad que rodea al concepto de pensamiento débil²⁰.

Una caracterización más definida del concepto anterior, la podemos encontrar en el siguiente texto de Dal Lago: "¿Puede un pensamiento ser débil?. Si lo fuera literalmente ya no sería un pensamiento. Luego esta <<debilidad>> significa algo distinto que un cansancio, una enfermedad, un enflaquecimiento. Quizá también la idea de <<pensamiento>> se tiene que transformar en algo diferente que ya no corresponde a la noción habitual, la cual, por tradición, siempre va acompañada del rigor y la fuerza del razonamiento deductivo, eso que Bergson denominaba el carácter <<sólido>> de la inteligencia. <<Débil>>, entonces, parece tomar sentido sólo dentro de un juego de descarte respecto a lo fuerte: trabajo de corrosión, infiltración, disolución de un bloque. Trabajo dirigido hacia la tradición filosófica y, en particular, hacia la <<modernidad>>: sujeto cartesiano, heideggeriana disponibilidad de los entes (de las cosas), eficacia, segu-

ridad, y violencia intrínseca de un saber que domina objetos y personas, supervivencia de un pesado núcleo, <<metafísico>>, en la historia del pensamiento occidental. (...) La expresión <<pensamiento débil>> es, pues, una metáfora. Indica un <<estilo>> posible de pensamiento, una actitud que no se reconoce en la pretensión implícita del pensar mismo, que no puede ser <<sólo>> cognoscitivo"²¹.

Uno de los filósofos a los que se suelen remitir, generalmente, los pensadores de la postmodernidad, es Nietzsche. Gianni Vattimo se ha ocupado en diversas partes de su obra, de la afinidad que, a su juicio, existe entre *el movimiento postmoderno y la filosofía de Nietzsche*.

Para Vattimo, tanto Nietzsche como Heidegger, son autores que tienen en común el hecho de haber cuestionado la herencia del pensamiento occidental.

Ahora bien, a consecuencia de su posición, ambos autores, llegaron a una situación difícil: por un lado, guardaron una *distancia crítica* frente al pensamiento occidental en la medida en que este último se manifestaba como un pensamiento del fundamento; pero, por otra parte, *no pudieron realizar una crítica de ese pensamiento partiendo de otro fundamento que fuera considerado más <<verdadero>>*: "Y es en esto en lo que, con buen derecho, ambos pueden ser considerados los filósofos de la postmodernidad. En efecto, el *post* de postmoderno indica una despedida de la modernidad que, en la medida en que quiere substraerse a sus lógicas de desarrollo y sobre todo a la idea de la "superación" crítica en la dirección de un nuevo fundamento, torna a buscar precisamente lo que Nietzsche y Heidegger buscaron en su peculiar relación "crítica" respecto del pensamiento occidental"²².

Por lo que se refiere a Nietzsche, Vattimo lo considera como el primer autor de la postmodernidad filosófica.

La interpretación de Vattimo sitúa el origen de esa tendencia postmoderna en la filosofía de Nietzsche, en el periodo que abarca desde la publicación de la segunda intempestiva (1874), al grupo de obras publicadas inmediatamente después y que comienza con "*Humano, demasiado humano*" (1878).

La segunda consideración intempestiva, cuyo título es *Utilidad y perjuicios de la historia para la vida*, aborda el tema de la historia y su significación para la vida humana.

Nietzsche realiza una crítica a las tendencias historicistas del siglo XIX, que sumergen al hombre en el torrente de los acontecimientos históricos; los cuales, en sí mismos, acaban por no tener ningún sentido. En este <<exceso>> de conciencia histórica, radica el problema: el hombre occidental queda encerrado en su propio pasado, en lo que ya fue. De esta forma, se impide la evolución de cualquier tipo de vida diferente, que no venga mediatizada por la tradición histórica.

Para Nietzsche, todo esto es un síntoma de la "enfermedad histórica"; y encuentra como única salida, el ideal de una cultura basada en fuerzas suprahistóricas (la religión y el arte), en especial, el ideal supremo que representa la música de Wagner.

A partir de la publicación de "*Humano, demasiado humano*", el escenario en el que Nietzsche se enfrenta a la cuestión de la historia, es distinto. Ahora, se trata de llevar adelante una crítica a los valores de la cultura occidental. Como indica el propio Vattimo, llegamos a la "disolución de la modernidad mediante la radicalización de las mismas tendencias que la constituyen"²³.

El análisis que se realiza en "*Humano, demasiado humano*", si es llevado hasta sus últimas consecuencias, nos desvela que la *verdad* misma (en nombre de la cual se legitimaba todo lo demás), es un valor que se diluye.

La creencia en la verdad, en la superioridad de lo verdadero sobre lo falso, se impuso *en situaciones vitales muy concretas* y, además, la verdad está relacionada con el hecho de que el hombre pueda conocer "cosas en sí mismas": pero eso no es posible, puesto que *el conocimiento consiste en una serie de metáforas*²⁴.

Si la noción de verdad ya no subsiste en sí misma, y el pensamiento tampoco puede servir de fundamento; entonces, de la modernidad no se saldrá en virtud de una *superación crítica*, "Manifiéstase así claramente que hay que buscar un camino diferente. Este es el momento que se puede llamar el nacimiento de la postmodernidad en filosofía, un hecho del cual, así como de la muerte de Dios anunciada en el aforismo 125 de *La Gaya ciencia*, no hemos todavía terminado de medir las significaciones y las consecuencias"²⁵.

Por último, la idea del *eterno retorno* (que aparece formulada por primera vez en el libro IV, aforismo 341, de "*El Gay saber*"), va a significar *el fin de la época de la superación*.

El eterno retorno nos muestra, a juicio de Vattimo, la esencia de la época moderna. Dicha esencia, no encierra otra cosa que la reducción del Ser (*esse*) a lo nuevo (*novum*)²⁶.

Para concluir este bosquejo sólo resta recordar que se ha considerado oportuno abordar el tema del nihilismo en la filosofía de Nietzsche, separando el problema del origen de la cuestión del significado. En el primer caso, se estudiará la evolución del nihilismo en la filosofía del autor, partiendo de sus primeras obras y utilizando una exposición cronológica. De esta manera, se podrá analizar el surgimiento y el desarrollo del nihilismo en Nietzsche. Además, se fijarán los textos básicos para establecer una interpretación sobre el tema en cuestión (todo ello se realiza en los capítulos segundo, tercero y cuarto, de la primera parte de la investigación).

Posteriormente, en la partes segunda y tercera del presente trabajo, se pasará al análisis del significado del nihilismo. Aquí interesa aclarar, especialmente, lo que Nietzsche entendía por *Nihilismo*, especificando las distintas variantes del mismo. Asimismo se analizarán también las circunstancias o causas de este fenómeno y sus posibles repercusiones.

NOTAS DEL CAPÍTULO PRIMERO

(1ª). Por lo que se refiere al terreno literario, el término había sido utilizado por Jean Paul y los escritores rusos como Dostoyevski y Turgenev. Nietzsche suele citar, con cierta frecuencia, al primero de ellos. Ahora bien, la palabra <<nihilista>> poseía también una connotación *anarquista* desde que el filósofo Bakunin habló de un <<nihilismo de combate>>. (Cf, el artículo de Mónica B. CRAGNOLINI, "*Nietzsche, la moral y el nihilismo*", Madrid, CUADERNOS DE ÉTICA, nº9, 1990, nota 4ª, pág 9).

(2ª). Obsérvese que aquí no se niega, sin más, lo que solemos denominar *realidad* sino nuestro modo de conocerla y sus elementos: no existen sustancias, tan sólo *fenómenos*. La realidad es, pues, fenoménica y nuestro conocimiento se dirige a los fenómenos. A esta forma de nihilismo se le ha dado el nombre de *nihilismo epistemológico o gnoseológico*. Además de la anterior, encontramos otras dos variantes del nihilismo: *moral* y *metafísico*. El primero niega la existencia de principios morales (bien sean de tipo absoluto o relativo); y el segundo, niega la existencia de la realidad como tal, rechazando, al mismo tiempo, un supuesto mundo de fenómenos. Algunos datos más acerca del origen y significado histórico del término nihilismo pueden encontrarse en José Ferrater Mora, "*Diccionario de Filosofía*", Madrid, Alianza, 1980, tomo III, *Nihilismo*, pág 2365-67.

(3ª). A pesar de la suposición de Jacobi, para Spinoza el pensamiento no constituye la realidad; en todo caso, la expresa: pues, como es sabido, *el pensamiento y la extensión son los atributos principales de la substancia* para este autor. Por lo demás, parece ser que la filosofía de Spinoza mantiene una curiosa forma de <<realismo>>.

Véase, sobre el particular, la observación de Vidal Peña a la definición de atributo ofrecida por Spinoza (Cf, "Ética", traducción de Vidal Peña, Madrid, Editora nacional, 1984, primera parte, nota 2ª, pág 50).

(4ª). La crítica de Jacobi alcanza a todos los autores del idealismo alemán, en mayor o menor medida: Fichte fue uno de ellos. Pues bien, este último ha sido considerado por algunos investigadores como el iniciador de un proceso que tendría su desarrollo y culminación en el nihilismo de Nietzsche. Así, por ejemplo, Oswaldo Markert refiriéndose a ello escribe: "No se afirma que Fichte contenga ya *in nuce* lo más significativo del mensaje de Nietzsche, como en relación a la doctrina del Nihilismo pretenden hoy algunos investigadores. Más bien, que es quien ha forjado las condiciones que determinan e impregnan la atmósfera en que vivió Nietzsche". Cf, Oswaldo Markert, "*Fichte y Nietzsche. Reflexiones sobre el origen del nihilismo*", Madrid, Anales del Seminario de Historia de la Filosofía de la Universidad Complutense, 1980, pág 105. Para la crítica de Jacobi a la filosofía de Fichte, cf, Juan Cruz Cruz, "*Existencia y Nihilismo. Introducción a la filosofía de Jacobi*", Pamplona, Eunsa, 1986, parte segunda, cap VIII, apartado 2º, pág 236 y ss.

(5ª). Cf, Juan Cruz, Op cit, pág 164. En una carta dirigida a Fichte, en 1789, Jacobi indica lo siguiente: "...no me ha de disgustar que usted o quien sea quiera llamar *quimerismo* a lo que yo contrapongo al idealismo, al que yo por mi parte califico de *nihilismo*". Cf, el texto citado por Hans Küng en su obra, "*¿Existe Dios?*", en la traducción de J.M.Bravo Navalpotro, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1979, cap IV, apartado 3º, pág 531.

(6ª). Tras hacerse cargo del "Archivo Nietzsche", la hermana de Nietzsche, Elisabeth Förster-Nietzsche, se ocupó de la cuestión de la influencia de Stirner sobre la filosofía de su hermano.

En dicho asunto, Elisabeth siempre mantuvo la misma posición; es decir, negar que se hubiese dado tal influencia. No obstante, la relación entre el planteamiento de Stirner y el de nuestro autor, era algo que ya comentaban los estudiosos de la obra de Nietzsche en su época. En este sentido, resulta interesante la observación que aparece en la carta que envía un tal Heinrich Hengster (que pertenecía a un grupo de estudiosos y admiradores de la obra de Nietzsche), a Franz Overbeck, fechada en la ciudad de Viena en Junio de 1889: " Lo que a mí como jurista me ha afectado más de cerca es la posición de Nietzsche respecto a la cuestión social.(...)Casi me parece estar tocando aquí su punto más débil: sus manifestaciones ocasionales sobre el anarquismo y el socialismo permiten sospechar que no se ha dado cuenta del carácter antipódico de ambos ideales(...)Un conocedor de los escritos de Nietzsche ajeno a nuestro círculo ha formulado la sospecha de una influencia del libelo de Max Stirner *El Único y su propiedad* sobre las concepciones tardías de Nietzsche". Cf, C.P. Janz, "*Friedrich Nietzsche*", traducción de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Madrid, Alianza, 1985, tomo IV, anexo I, documento 15, pág 266. Véase también la página 166, y el documento 18, págs 272-74, en el mismo volumen.

(7ª). Es decir, la relación del hombre con las instituciones sociales era un *acto de fe*, y no una actitud adoptada racionalmente: éso es lo que rechaza Stirner.

(8ª). Cf, el texto citado por Emile Bréhier en "*Historia de la filosofía*", traducción de J.A. Pérez Millán y Mª Dolores Morán, Madrid, Tecnos, 1988, tomo II, pág 386.

(9ª). Cf, E. Bréhier, Op cit, ed cit, loc cit, pág 386, infra.

(10a). Cf. Giovanni Reale y Dario Antiseri en *"Historia del pensamiento filosófico y científico"*, traducción de Juan Andrés Iglesias, Barcelona, Herder, 1988, tomo III, pág 161, supra.

(11a). Cf. Gilles Deleuze, *"Nietzsche y la filosofía"*, traducción de Carmen Artal, Barcelona, Anagrama, 1971, cap V, apartado 19, pág 207.

(12a). Cf. Juan Luis Vermal, *"La crítica de la metafísica en Nietzsche"*, Barcelona, Anthropos, 1987, II parte, cap 2, pág 128.

(13a). A lo largo del presente trabajo, todas las referencias sobre las obras de Nietzsche en alemán remiten a la edición de Colli-Montinari, *"Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden"*, Berlín, Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1980, (abreviadamente, K.S.A). En el caso del texto citado, F. Nietzsche, K.S.A, 7, fragmento 156, pág 199.

(14a). O dicho de otra forma: el uso trascendente y no trascendental de los conceptos puros o categorías, es lo que Kant está analizando. Basta con recordar que esa distinción entre ambas nociones es fundamental. Lo trascendente es aquello que rebasa siempre la experiencia sensible y lo trascendental se refiere, *no tanto al conocimiento de los objetos, sino a nuestro modo de conocerlos en la medida en que ha de ser posible a priori* (cf. la Introducción a la segunda edición de la *K.r.V.*, B-25).

(15a). Cf. F. Nietzsche, *"Crepúsculo de los ídolos"*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1982, *La razón en la filosofía*, 5, pág 48-49. En alemán, *"Götzen-Dämmerung"*, K.S.A, 6, *Die Vernunft in der Philosophie*, 5, pág 77.

Más adelante, al hablar del escrito "*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*", se volverá a tratar el problema del lenguaje y el origen de los conceptos.

(16a). Otros autores han considerado que, en el fondo, el pensamiento de Nietzsche es una manifestación de *racismo*, aderezada con ribetes *nihilistas*. Este es el caso de las interpretaciones que lo sitúan como antecedente directo del *nacionalsocialismo*: a saber, la de E. Bertram, "*Nietzsche Versuch einer Mythologie*", Bonn, 1918, y también la de A. Baumier, "*Nietzsche. Der Philosoph und Politiker*", Leipzig, 1931. Bertram sostenía, en su obra, que los ataques de Nietzsche a la metafísica occidental cristiana tenían como objetivo afirmar la autonomía del espíritu germánico frente al latino. Cf. para todo esto, el artículo de Giorgio Penzo, "*La influencia de Nietzsche en la literatura y en la filosofía hasta Heidegger*", traducción de A. Aramayona, Madrid, en *CONCILIUM*, Mayo de 1981, n.º 165, págs 174-184.

(17a). Cf. el artículo de A. Weilmer, "*Adorno, abogado de la no identidad*", recogido en la obra del autor, "*Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad*", traducción de J.L. Aránzabui, Madrid, Ed. Visor, 1993, pág 138-139.

(18a). Cf. la entrevista realizada a Heidrun Hesse por A. Maestre e incluida en la obra "*Argumentos para una época*", Barcelona, Anthropos, 1993, pág 106-107.

(19a). Cf. el texto citado por Manuel Barrios en "*La Voluntad de Poder como amor*", Barcelona, Ediciones del Serbal, 1990, nota 13, pág 32. En esta misma obra, y sobre la interpretación de Nietzsche por parte de Heidegger, puede consultarse el capítulo "*Perspectivas de la crítica heideggeriana a la voluntad de poder*", apartado II, págs 29-41.

(20a). Cf. Alessandro Dal Lago y Pier Aldo Rovatti, "*Elogio del Pudor*", traducción de P.A. Rincón, Barcelona, Paidós, 1991, apéndice primero, págs 143-144. También resulta interesante el "*Excursus*" de Pier Aldo Rovatti, en la misma obra, págs 13-31.

(21a). Cf. A. Dal Lago y P. Aldo Rovatti, *Op cit*, *ed cit*, págs 26-27.

(22a). Cf. Gianni Vattimo, "*El fin de la modernidad*", traducción de Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1990, Introducción, pág 10.

(23a). Cf. G. Vattimo, *Op cit*, *ed cit*, cap X, pág 146. Compárese esta observación de Vattimo, con el texto de Heidrun Hesse acerca de la crítica de Habermas a Nietzsche. Ambos autores, Vattimo y Hesse, presentan el pensamiento de Nietzsche como una radicalización de las tendencias ilustradas; aunque, sólo Vattimo, considera que la posición de Nietzsche desemboca en el ocaso de la modernidad y el nacimiento de un nuevo tipo de pensamiento. Para el fragmento de Hesse, véase la referencia en la nota 18 del presente trabajo.

(24a). Uno de los textos en los que Nietzsche trata más a fondo la relación entre pensamiento, conocimiento y lenguaje, es el escrito "*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*", (1873). En las páginas que siguen, se examinará dicha obra con mayor detalle.

(25a). Cf. G. Vattimo, *Op cit*, *ed cit*, pág 148.

(26a). Vattimo está interpretando la idea del *eterno retorno* como la manifestación de la *ruptura de Nietzsche con la modernidad*. Si esta última había reducido todo ser, al incesante devenir de lo nuevo (es decir, del cambio, de la superación per-

manente entendida como un progreso indefinido), el eterno retorno habría operado en sentido contrario: el ser como repetición; y además, repetición de lo idéntico, de lo que ya fue. De todas formas, otros estudios acerca de la noción del eterno retorno en Nietzsche, apuntan hacia un sentido completamente diferente al esbozado por Vattimo. Más adelante se abordará todo ello.

CAPÍTULO SEGUNDO

FILOLOGÍA Y FILOSOFÍA

El tema del nihilismo ocupa un lugar destacado en la reflexión de Nietzsche y su importancia es mucho mayor de lo que, en algunas ocasiones, suele suponerse.

Si se examina con detenimiento la filosofía de Nietzsche se puede percibir que el nihilismo, como problema, no es un mero apéndice disperso a lo largo de sus obras y concentrado en ciertos textos denominados <<fragmentos póstumos>>. Tampoco debemos interpretar el nihilismo en Nietzsche como una suerte de moda "fin de siglo" tan habitual en la época del autor y a la que, éste, habría sucumbido.

Por eso, y tras el recorrido orientativo realizado en el capítulo precedente, es necesario subrayar aquí que el punto de partida de la presente investigación se encuentra en la siguiente consideración: *el tema del nihilismo está presente en el pensamiento de Nietzsche desde sus primeros trabajos de forma implícita, aunque su desarrollo explícito es posterior*¹.

Con objeto de analizar el origen del nihilismo en la filosofía de Nietzsche, se partirá de una clasificación de las etapas de su pensamiento que proviene de Eugen Fink². Nos encontramos con tres momentos o fases:

(1ª). Esta primera fase se caracteriza por los escritos de corte filológico (en especial, "*El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música*", que data de 1871), así como otros trabajos entre los que caben destacar las "*Consideraciones intempestivas*" (1873-1876), y el ensayo "*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*" (1873), que no fue nunca publicado en vida de Nietzsche.

(2ª). Aunque la segunda etapa suele ser considerada una fase de

transición, en ella se producen cambios importantes en la filosofía de Nietzsche. Uno de tales cambios o variaciones con respecto a la etapa anterior, por ejemplo, es el que se refiere a la nueva óptica o perspectiva que adopta Nietzsche en su análisis crítico de la metafísica occidental. La *crítica cultural* del primer periodo había considerado la metafísica como, en el mejor de los casos, *una actividad justificadora de la existencia*; y en el peor de ellos, *como una falsa solución de los problemas*, al modo de un engaño o ilusión psicológica producto de la debilidad humana. Pero, la perspectiva que adopta el autor con la *crítica ilustrada* de este segundo periodo, supone que la metafísica es vista, ahora, bajo el prisma de un tipo de pensamiento que arranca de la creencia del *dualismo* de lo real: la existencia de un mundo verdadero frente a un mundo aparente. Semejante modelo metafísico implica, entre otros aspectos:

(A). Una teoría de la verdad entendida como correspondencia o adecuación entre el pensamiento y la realidad.

(B). La existencia de un sujeto, opuesto al objeto, que guía y ejecuta la operación del conocer.

(C). La concepción del Ser como presencia.

Nietzsche combate el modelo metafísico anterior y sus implicaciones filosóficas desde la publicación de *"Humano, demasiado humano"* (1878), hasta la aparición de los cuatro primeros libros de *"El Gay saber"* (1882)². En un primer momento, Nietzsche se sirve de una crítica de corte pragmático y positivista (que para el autor es, simplemente, "crítica ilustrada" o "científica"); posteriormente, pretende ir más allá de dicho plano.

(38). Por último, en el tercer momento, aparecen ya las obras decisivas de Nietzsche; entre otras, "*Así habló Zaratustra*" (1883-1885), "*La Genealogía de la moral*" (1887), y gran número de fragmentos póstumos, algunos de los cuales se publicaron, después, con el título de "*La Voluntad de Poder*"⁴. En el presente capítulo, y también en los dos siguientes, examinaremos por separado cada uno de estos tres momentos.

En 1869, cuando Nietzsche tiene veinticuatro años de edad, es nombrado catedrático de Filología Clásica en la Universidad de Basilea (Suiza); en ese nombramiento pesó mucho la influencia de su maestro F. Ritschl, quien le había propuesto para la mencionada cátedra.

Una vez que ha obtenido el puesto, Nietzsche decide escribir una obra que justifique, de algún modo, su ascenso al cargo. Debe ser un trabajo que disipe, además, todas las posibles dudas surgidas en torno a la arbitrariedad de su nombramiento. Aparece así, "*El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música*", cuyo prólogo va dedicado a Richard Wagner⁵.

2.1 Notas sobre el sentido filológico de la primera obra de Nietzsche

En un escrito titulado, "*La visión dionisiaca del mundo*" (1870), Nietzsche ya había esbozado el tema fundamental que luego trataría más a fondo en "*El nacimiento de la tragedia*": el análisis del arte clásico mediante dos categorías o conceptos estéticos como son el de lo *apolíneo* y el de lo *dionisiaco*.

Así, en la segunda de las dos obras mencionadas anteriormente, escribe Nietzsche: "...el desarrollo del arte está ligado a la duplicidad de lo apolíneo y lo dionisiaco: de modo similar a como la generación depende de la dualidad de los sexos, entre los cuales la lucha es constante y la reconciliación se efectúa sólo periódicamente"⁶.

Ahora bien, semejante perspectiva (que, en sí misma, nos podría conducir a un reduccionismo en lo relativo a la explicación del arte clásico en función de las dos categorías citadas), supone al mismo tiempo una visión de la cultura griega que no corresponde, en modo alguno, a la imagen ideal que tenían de la misma los filólogos de la época de Nietzsche.

Esa imagen ideal de Grecia, se había forjado en Alemania a través de autores como Winckelmann y Goethe; y, en conformidad con ella, la cultura helénica era considerada como un mundo equilibrado, armónico, y bello.

Sin embargo, para Nietzsche, los rasgos anteriores atribuidos a la cultura griega, suponen privilegiar una situación histórica concreta (el siglo V) y conceder primacía a determinadas formas artísticas (la arquitectura y la escultura). Frente a todo esto, existen otros elementos y formas de arte, como la música, que no concuerdan con lo que nos dice la tradición sobre Grecia. Por eso, Nietzsche va a poner en cuestión ese mundo puro, sereno, ideal, con una pregunta; con un interrogante: "¿Qué significa, justo entre los griegos de la época mejor, más fuerte, más valiente, el mito trágico? ¿Y el fenómeno enorme de lo dionisiaco? ¿Qué significa, nacida de él, la tragedia?"⁷

Pero, con tales preguntas, Nietzsche se sitúa más allá de la filología y de la estética. Ahora su interrogante se dirige hacia el fondo apolíneo y dionisiaco de la realidad plasmado en la tragedia.

La tragedia es, para Nietzsche, un arte apolíneo y dionisiaco a la vez; es decir, la tragedia expresa mediante la forma apolínea el fondo dionisiaco de la realidad⁸. El elemento apolíneo, gira en torno al dios Apolo. Esta divinidad, "...en su raíz más honda es el dios del sol y de la luz, que se revela en el resplandor. La <<belleza>> es su elemento: eterna juventud le acompaña(...). El dios de la bella apariencia tiene que ser al mismo tiempo el dios del conocimiento verdadero(..) No es lici-

cito que falte tampoco en la esencia de Apolo; aquella mesurada limitación, aquel estar libre de las emociones más salvajes, aquella sabiduría y sosiego del dios-escultor"⁹.

Por contrapartida, el elemento dionisiaco. "...descansa en el juego con la embriaguez, con el éxtasis. Dos poderes sobre todo son los que al ingenuo hombre natural lo elevan hasta el olvido de sí que es propio de la embriaguez, el instinto primaveral y la bebida narcótica. Sus efectos están simbolizados en la figura de Dioniso. En ambos estados el *principium individuationis* queda roto, lo subjetivo desaparece totalmente ante la eruptiva violencia de lo general-humano, más aún, de lo universal-natural. Las fiestas de Dioniso no sólo establecen un pacto entre los hombres, también reconcilian al ser humano con la naturaleza"¹⁰.

Estas dos categorías (que, como hemos visto, tienen un origen filológico y estético), son proyectadas por Nietzsche en el plano de la filosofía y con ellas elabora una concepción del mundo.

2.2 El fondo filosófico de "El Nacimiento de la tragedia"

Al igual que Heráclito, Nietzsche, considera que en la realidad el conflicto es eterno; aunque, para él, esa lucha entre los contrarios, se produce mediante la oposición apolíneo/dionisiaco: "...en el mundo griego subsiste una antítesis enorme, en cuanto a origen y metas, entre el arte del escultor, arte apolíneo, y el arte no-escultórico de la música, que es el arte de Dioniso: esos dos instintos tan diferentes marchan uno al lado del otro, casi siempre en abierta discordia entre sí y excitándose mutuamente a dar a luz frutos nuevos y cada vez más vigorosos, para perpetuar aquella antítesis, sobre la cual sólo

en apariencia tiende un puente la común palabra <<arte>>: hasta que, finalmente, por un milagroso acto metafísico de la <<voluntad>> helénica, se muestran apareados entre sí, y en ese apareamiento acaban engendrando la obra de arte a la vez dionisiaca y apolínea de la tragedia ática"¹¹.

Por consiguiente, lo apolíneo y lo dionisiaco forman las dos caras de una única realidad, dos opuestos que se reunifican en un todo: un todo que, Nietzsche, siguiendo a Schopenhauer, denomina el *Uno Primordial*. Escribe Nietzsche. "Ahora, en el evangelio de la armonía universal, cada uno se siente no sólo reunido, reconciliado, fundido con su prójimo, sino uno con él, cual si el velo de Maya estuviese desgarrado y ahora sólo ondease de un lado para otro, en jirones, ante lo misterioso Uno primordial"¹².

El conocimiento de que la realidad posee esos dos polos o antítesis; en definitiva, la afirmación de su esencia trágica, va a llevar consigo la aparición de un nuevo tipo de hombre: *el hombre trágico*, que se contrapone al *hombre teórico*¹³. En la cultura griega, el hombre teórico viene representado por la figura de Sócrates.

Ya en una conferencia pronunciada en 1870, cuyo título era "*Sócrates y la tragedia*", Nietzsche había prestado atención al significado del pensamiento socrático. En esa conferencia, se traza un paralelismo entre la tesis básica de Eurípides ("*todo tiene que ser consciente para ser bello*"), y el principio de la filosofía socrática ("*todo tiene que ser consciente para ser bueno*"), que desemboca en la conocida afirmación del *intelectualismo moral*: la virtud se identifica con el saber¹⁴. Para Nietzsche, en última instancia, Sócrates no sólo <<corrompió>> a Eurípides, sino también al mismo Platón: ambos son víctimas de ese delirio racional que Nietzsche atribuye a Sócrates. Pues bien, ahora, en "*El nacimiento de la tragedia*", Nietzsche vuelve al análisis de la figura de Sócrates.

Sócrates es el prototipo del hombre racional. Con él, la razón obtiene una victoria decisiva sobre el mundo de los sentidos. Desde su aparición, piensa Nietzsche, toda la historia del pensamiento occidental es deudora de la reflexión racional introducida por Sócrates: "...él, sólo él, penetra con gesto de desacato y de superioridad, como precursor de una cultura, un arte y una moral de especie completamente distinta..."¹³.

Para Nietzsche, la tragedia antigua parece por causa del *socratismo* de la moral: es decir, por la suficiencia y jovialidad del hombre teórico. Este último, ya había provocado la disolución de la antítesis apolíneo/dionisiaco. De todo ello se deriva una nueva oposición, pero, esta vez, entre lo dionisiaco y lo socrático¹⁴. El resultado final de todo lo anterior es el triunfo del *método racional* de Sócrates.

Hasta aquí se han presentado, de forma resumida, las ideas básicas de la primera obra de Nietzsche. En ella, no se ha detectado la utilización explícita del término *nihilismo*; no obstante, podemos encontrar un punto de conexión entre dicho tema y el primer escrito, si atendemos a las referencias que hace Nietzsche a los valores y a las valoraciones ligadas a la cultura humana.

Nietzsche, a diferencia de Platón (y de aquellos pensadores de igual tendencia filosófica), considera que los valores están indisolublemente unidos a una determinada cultura. Por consiguiente, será menester estudiar, no sólo la diversidad de valoraciones (morales, religiosas, estéticas, etc), sino también *las circunstancias en las que los valores nacen, se desarrollan y, eventualmente, desaparecen para ser sustituidos por otros*¹⁵.

En "*EL nacimiento de la tragedia*", Nietzsche considera, en concreto, los valores de tipo estético como los más importantes; por eso, en el prólogo de esa obra escribe que "...el arte es la tarea suprema y la actividad propiamente metafísica de esta vida..."¹⁶.

Desde este punto de vista, la primera obra de Nietzsche adquiere una nueva dimensión. En efecto: pues, si la cultura griega ha tenido necesidad de figuras como Sócrates, se debe a que ha perdido las fuentes originarias de su propia existencia: fuentes que, a juicio de Nietzsche, se encuentran en la tragedia, y en los mitos anteriores al surgimiento de la filosofía¹⁹.

El orden, la lógica, la claridad racional, la aceptación de la tesis de que *el saber conduce a la virtud*, no hacen otra cosa que ocultar una cierta decadencia y desenfreno de los instintos griegos. Para Nietzsche, el pensamiento trágico (que expresaría, también, el fondo pesimista de la realidad), se encuentra más cerca de la tendencia vital del espíritu griego que el <<optimismo>> del método socrático.

Nietzsche está convencido de que los nuevos valores que aparecen junto con el racionalismo en Grecia (y que posteriormente se extienden a toda la cultura occidental), no son expresión de una plenitud vital, sino que son síntomas de una decadencia: la razón, los valores que derivan de la razón, lejos de justificar la existencia, la vida, se oponen a ella²⁰.

2.3 El ensayo "*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*"

Entre 1781 y 1876 (año en el cual ya se han publicado las cuatro "*Consideraciones Intempestivas*"²¹), compuso Nietzsche, en el verano de 1873, un breve ensayo titulado "*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*".

El interés de este escrito de Nietzsche se encuentra, de una parte, en sus observaciones acerca del pensamiento y el lenguaje; y, por otra lado, en sus reflexiones en torno al origen y fundamento de la "verdad". Sin embargo, en este ensayo, "*verdad*" y "*mentira*" no son conceptos analizados desde la perspectiva moral.

Como indica Eugen Fink, "Verdad y mentira no significan aquí un comportamiento sujeto a la voluntad.No se trata aquí de un problema moral,sino del papel que el intelecto desempeña en el todo del mundo.La verdad o la falta de verdad moral se decide dentro de la interpretación del mundo del intelecto humano"²².

Por otro lado,en este ensayo de Nietzsche,encontramos una serie de posiciones sobre determinados temas que serán enfocados desde puntos de vista diferentes en obras posteriores.

Si deseamos entender en toda su radicalidad el pensamiento de Nietzsche en este ensayo,hemos de prestar atención a dos rasgos básicos de su reflexión:la concepción pragmática del intelecto²³ y la crítica a la teleología o finalismo.Ambas ideas son expresadas con claridad al comienzo del escrito:"En algún apartado rincón del universo centelleante,desparramado en innumerables sistemas solares,hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento.Fue el minuto más altanero y falaz de la <<Historia Universal>>: pero,a fin de cuentas,sólo un minuto.Tras breves respiraciones de la naturaleza el astro se heló y los animales inteligentes hubieron de perecer.Alguien podría inventar una fábula semejante pero,con todo,no habría ilustrado suficientemente cuán lastimoso,cuán sombrío y caduco,cuán estéril y arbitrario es el estado en el que se presenta el intelecto humano dentro de la naturaleza.Hubo eternidades en las que no existía;cuando de nuevo se acabe todo para él no habrá sucedido nada,puesto que para ese intelecto no hay ninguna misión ulterior que conduzca más allá de la vida humana.No es sino humano,y solamente su poseedor y creador lo toma tan patéticamente como si en el girasen los goznes del mundo"²⁴.

Nietzsche considera que el intelecto tiene como función garantizar la supervivencia de una determinada especie: la humana.

Ahora bien, en la afirmación de Nietzsche va contenida una consecuencia importante: el intelecto no posee ninguna finalidad de orden *transcendente*, y, desde luego, tampoco puede ser una tarea suya el descubrimiento de la <<verdad>> (o la búsqueda de una supuesta verdad que se sitúa más allá de las apariencias). Por lo tanto, es evidente que para una concepción del intelecto, tal y como la expone Nietzsche en esta obra, cualquier posible finalidad *ha de ser inmanente a la vida humana*.

(A) La interpretación pragmática del intelecto: lenguaje, concepto y verdad

En principio, el intelecto, es un instrumento para la conservación de la vida otorgado por la naturaleza a los seres más débiles y peor dotados para la lucha por la existencia. A pesar de ello, es el propio intelecto el que provoca en los seres humanos la *ilusión del conocimiento*²³.

La apreciación anterior nos indica ya, de manera clara, la posición que adopta Nietzsche en torno a la cuestión de la crítica del conocimiento. Pues, a diferencia de Kant, el planteamiento de Nietzsche no se dirige hacia la investigación de las condiciones de posibilidad de nuestro conocimiento. Tampoco discurre su reflexión por ninguno de los múltiples caminos seguidos por la filosofía postkantiana; exceptuando, tal vez, la coincidencia con algunas críticas que Hegel había dirigido contra Kant en la "*Fenomenología del Espíritu*"²⁴.

En el caso de Nietzsche, el análisis del conocimiento es, en el fondo, el estudio de una *ficción necesaria para la vida*. Así, en un fragmento que corresponde al año 1873, anota Nietzsche lo siguiente: "Cuando se examina el valor del conocimiento-valor que es, por otro lado, una bella ilusión, pues basta con que se crea en él, sea cual sea el valor que un conocimiento tenga-, se

ve que la vida necesita ilusiones, es decir, no-verdades tenidas por verdades. La vida necesita creer en la verdad, pero luego es suficiente la ilusión..."²⁷.

Para Nietzsche, nosotros no conocemos un mundo objetivo, sino un producto de nuestra interpretación cognoscitiva; esto es, una perspectiva. Como señala J.L. Verma, "Detrás de las perspectivas no hay ningún mundo en sí. Lo que <<hay>> es el choque de perspectivas que no tiene ni fin ni una perspectiva superior que las haga a todas congruentes"²⁸.

Por otra parte, y en tanto instrumento de conservación de la vida, el intelecto despliega toda su fuerza en el disimulo, alcanzando su punto culminante en el hombre con respecto a los demás animales: la ilusión, el engaño, la lisonja, la jactancia, y en general, otras tantas rasgos de esta especie, son obra o producto del intelecto. Así pues, nos encontramos aquí una doble consideración en torno al intelecto: un *medio de supervivencia* y el *generador de las falsas ilusiones* sobre el conocimiento humano. En este contexto, se plantea una pregunta inevitable, ¿de dónde procede el impulso hacia la verdad?

Una primera aproximación para alcanzar una solución a la cuestión planteada, nos traslada al <<estado natural>>; esto es, al origen mismo de la sociedad. En un <<estado natural>> de las cosas, cada individuo utiliza su propio intelecto para subsistir frente a los demás. Sin embargo, tanto la precariedad de su existencia solitaria, como el instinto gregario, impulsan a los hombres a convivir en sociedad. De esta forma, queda establecido un <<tratado de paz>> que evite, según Nietzsche, el conflicto más grave: la *bellum omnium contra omnes* (la guerra de todos contra todos).

En el mencionado <<tratado de paz>> encontraremos el germen a partir del cual va a desarrollarse el impulso hacia la verdad: "En este mismo momento se fija lo que a partir de entonces ha de ser <<verdad>>, es decir, se ha inventado una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria, y

el poder legislativo del lenguaje proporciona también las primeras leyes de verdad, pues aquí se origina por primera vez el contraste entre verdad y mentira"²⁹. Desde esta perspectiva, el mentiroso aparece como alguien que, sirviéndose de las convenciones establecidas en el lenguaje, sustituye un nombre por otro, o cambia, arbitrariamente, el significado de los mismos: intenta hacer pasar por verdadero(real), algo que es falso(irreal).

Luego, el lenguaje establece una serie de convencionalismos que son necesarios para la vida social. Pero, esas convenciones, ¿qué relación guardan con el conocimiento y la verdad?, ¿nuestros conceptos coinciden con la realidad?. La respuesta de Nietzsche a estas preguntas es negativa: *nuestros conceptos no corresponden, en modo alguno, a la realidad. En el mejor de los casos son metáforas de un mundo real*: "¿Cómo podríamos decir legítimamente, si la verdad fuese lo único decisivo en la génesis del lenguaje, si el punto de vista de la certeza lo fuese también respecto a las designaciones, cómo, no obstante, podríamos decir legítimamente: la piedra es dura, como si además captásemos lo <<duro>> de otra manera y no solamente como una excitación completamente subjetiva!"³⁰.

Por lo tanto, para Nietzsche, nosotros extraemos los conceptos de la experiencia como una generalización de hechos empíricos. Una palabra *se convierte en concepto, cuando, haciendo abstracción de las características individuales y reales de los objetos, es aplicada a diversos individuos que poseen algo en común*. El concepto supone la creencia en una esencia o "en sí" que subyace a los objetos de la misma clase, más allá de las diferencias individuales³¹. En resumen, por un lado, tenemos que el lenguaje no nos conduce a la verdad; creemos saber algo de las cosas cuando las nombramos, sin embargo, no poseemos nada más que metáforas sin apenas relación con las entidades originarias.

Por otra parte, dichas metáforas son producto del creador del lenguaje: el hombre. De todo ello se deduce que *el lenguaje no deriva de un proceso lógico*; y el material con el cual trabajará el investigador (científico o filosófico), no procede de la esencia de las cosas.

Partiendo de lo anterior, Nietzsche extrae una definición de la verdad: "¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes"³².

La metáfora intuitiva, a diferencia del concepto, es individual. En cambio, el concepto, aparece siempre contenido en un edificio teórico junto a otros conceptos con los cuales establece diversas relaciones. Con esto, los conceptos adquieren un rigor y sistematicidad de la que carecen las metáforas intuitivas. En este esquema conceptual, *la "verdad" desempeña un papel regulativo*: "...se denomina <<verdad>> al uso de cada dado según su designación; contar exactamente sus puntos, formar las clasificaciones correctas y no violar en ningún caso el orden de las castas ni la sucesión jerárquica"³³. Precisamente, la ciencia puede ser considerada como un tal sistema de conceptos ordenados y relacionados.

Tanto la verdad, como nuestras definiciones, tienen un fuerte componente antropológico. Ahora bien, ¿estamos aquí ante una posición similar a la de Protágoras?; es decir, ¿cree Nietzsche que el hombre es la medida de todas las cosas? La respuesta es negativa, pues, quien sostiene tal posición, "...parte del error de creer que tiene estas cosas ante sí de manera inmediata, como objetos puros"³⁴.

Nietzsche considera que Protágoras (y los que adoptan su planteamiento) tiene una *concepción ingenua* de la relación sujeto-objeto. *Protágoras cree, en efecto, que a él, como sujeto, le es dado un mundo de objetos que apenas sufren variación en el proceso cognoscitivo. En cambio, Nietzsche estima que ya en el nivel más elemental del conocimiento (la percepción), se produce una metáfora.* En cualquier caso, entre sujeto y objeto, piensa Nietzsche, no existe ninguna relación de causalidad, "...entre (...) el sujeto y el objeto, no hay ninguna causalidad, ninguna expresión, sino, a lo sumo, una conducta estética, quiero decir: un extrapolar alusivo, un traducir balbuciente a un lenguaje completamente extraño, para lo que, en todo caso, se necesita una esfera intermedia y una fuerza mediadora, libres ambas para poetizar e inventar³⁵.

(B) Ciencia y realidad: el origen de los conceptos científicos

Tal y como se ha indicado anteriormente, la ciencia puede ser considerada como un sistema ordenado de conceptos que guardan relaciones entre sí. De hecho, suponiendo que toda explicación acerca de la realidad viene mediatizada por nuestras metáforas intuitivas y admitiendo que no existe causalidad entre sujeto y objeto, entonces, podría pensarse que la ciencia está en mejores condiciones para descubrir la verdad frente a los otros tipos de saberes.

Quien tiene confianza en las leyes de la naturaleza, tiende a considerar que éstas son, en realidad, los éxitos que exhibe la ciencia en el terreno cognoscitivo. Por supuesto, dichas leyes, no son producto de la fantasía; en caso contrario, más tarde o más temprano debería manifestarse, en algún lugar, la diferencia entre apariencia y realidad, cosa que no sucede. No obstante, según nos indica Nietzsche, la ciencia se caracteriza por buscar *regularidades* en la naturaleza; esas regularidades son las leyes científicas.

Ahora podemos preguntarnos, ¿qué es una ley científica?: por lo pronto, opina Nietzsche, una ley de la naturaleza suele ser una expresión matemática que condensa el contenido de la ley en forma de ecuación. La ecuación, a su vez, es un conjunto de variables (matemáticas o lógicas) relacionadas entre sí.

Por lo tanto, *no conocemos la naturaleza en su esencia*. Las leyes científicas sólo muestran una serie de relaciones entre las variables y con otras leyes científicas. Como indica el propio Nietzsche: "Por consiguiente, todas esas relaciones no hacen más que remitir continuamente unas a otras y nos resultan completamente incomprensibles en su esencia; en realidad sólo conocemos de ellas lo que nosotros aportamos: el tiempo, el espacio, por tanto, las relaciones de sucesión y los números"³⁶.

Reflexionando sobre el pasaje citado podría llegarse a ver en él, una cierta similitud entre la ciencia y el idealismo. A pesar de ello, sigue existiendo una diferencia radical entre ambas concepciones: la *exactitud*, en la cual se apoya el prestigio adquirido por las matemáticas en el campo del saber en general. Es decir, "...la desconfianza respecto al idealismo, reside única y exclusivamente en el rigor matemático y en la inviolabilidad de las representaciones del espacio y del tiempo. Sin embargo, esas nociones las producimos en nosotros y a partir de nosotros con la misma necesidad que la araña teje su tela..."³⁷.

De aquí deducimos que esa regularidad asociada con el desarrollo científico es, en verdad, una *aportación nuestra*. Con ella, nos impresionamos a nosotros mismos olvidándonos de su origen. Además, ya en el nivel más elemental del conocimiento sensible, encontramos las representaciones del espacio y del tiempo. Después, van originándose los diferentes grupos de conceptos como *residuos de una interpretación metafórica de la realidad anclada en el lenguaje*³⁸.

(C) El hombre intuitivo frente al hombre racional

Hemos visto que en la construcción de los conceptos trabaja, en principio, el lenguaje. Luego, cuando la cultura alcanza un grado suficiente de desarrollo, también colabora la ciencia.

La ciencia, a juicio de Nietzsche, trabaja de manera sistemática en la elaboración de un edificio conceptual cada vez más perfecto. El saber científico, modelo del saber acumulativo, se sirve de sus propios descubrimientos como escalones que conducen a un nuevo piso³⁹.

El mundo de conceptos que construye la ciencia, pretende sustituir al <<mundo de las metáforas>> que nos ofrece nuestra percepción: aunque, en esta operación, la ciencia olvida que el origen de sus conceptos se encuentra también en la *metáfora*. El impulso del hombre que lo dirige hacia la formación de metáforas, es *fundamental para la vida*. Pues bien, de la pugna entre esta última tendencia y el espíritu científico, van a surgir dos tipos de hombres: el *hombre racional* y el *hombre intuitivo*.

El hombre racional, el científico, concede confianza total a sus conceptos sobre la realidad, tendiendo a menospreciar el arte y el sentimiento. Por otro lado, el hombre intuitivo, da primacía al arte sobre la ciencia, al pensamiento intuitivo y metafórico sobre el pensamiento conceptual y racional. En un fragmento de 1873, Nietzsche nos ofrece la siguiente caracterización del hombre de ciencia: "El hombre de ciencia es una verdadera paradoja: ese hombre está rodeado por los problemas más terribles, que tienen clavada en él su mirada, ese hombre va caminando al lado de abismos, y a lo que él se dedica es a cortar una flor y a contar sus estambres. (...) Todas las ciencias son una fruslería desde el momento en que el ser humano se conduce con ellas igual que con las trabajosas tareas que vienen impuestas por la pobreza y la miseria (...)

Si no sabéis mezclar a vuestra vida científica la correspondiente antidosis de ruda experiencia, filosofía y arte, seréis indignos de la cultura y seréis asimismo incapaces de ella"⁴⁰.

Al igual que sucedía con la primera obra de Nietzsche, tampoco el ensayo "*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*" contiene ninguna referencia expresa al nihilismo. No obstante, todo el escrito posee cierta semejanza con los planteamientos posteriores que sobre el tema realiza Nietzsche.

Como se ha indicado, Nietzsche parte de una *concepción pragmática del intelecto*. Ese punto de partida parece lógico, sobre todo si tenemos en cuenta el marco biológico sobre el que se desarrolla su escrito. En principio, *el conocimiento es analizado desde una perspectiva inmanente y naturalista*. Ahora bien, en este ensayo, Nietzsche va más lejos.

Una concepción pragmática del intelecto, no tiene por qué desembocar en el nihilismo; a menos, claro está, que llevemos la crítica hasta sus últimas consecuencias. Una posición como la de Nietzsche corre el peligro, como han señalado diversos analistas, *de reducir la realidad a una serie de metáforas producto de nuestro lenguaje*: sin embargo, no parece que haya necesidad de ello. Se puede mantener que *el entendimiento y la razón son órganos de adaptación de una especie biológica sin tener que acabar afirmando que el conocimiento es una falsificación o ilusión*⁴¹. De cualquier manera, será esta última observación la que sitúa el planteamiento de Nietzsche dentro de las reflexiones sobre el *nihilismo gnoseológico*.

También reaparece en estas notas, en cierta medida, la contraposición entre lo apolíneo y lo dionisiaco, básica en el primer escrito de Nietzsche. Ciertamente es, que la diferencia entre el hombre racional y el intuitivo no resulta tan radical como la anterior; pero tampoco el clima de nuestro ensayo puede ser el mismo que el fondo trágico sobre el que se asienta "*El nacimiento de la tragedia*".

CAPÍTULO TERCERO

LA DISCIPLINA DEL ESPÍRITU

Con la publicación, en 1878, de "*Humano, demasiado humano*", se inicia en el pensamiento de Nietzsche un cambio con respecto a la etapa anterior.

Desde una perspectiva filosófica, "*El nacimiento de la tragedia*" había aportado dos elementos principales a la filosofía de Nietzsche: la *concepción de la realidad como un todo constituido por la dualidad entre lo apolíneo y lo dionisiaco*; y la *aparición del hombre trágico, conocedor de esa realidad y oponente del hombre teórico*. En este momento, la ciencia era analizada desde la esfera del arte, y el arte, juzgado desde la vida.

Sin embargo, ahora Nietzsche introduce una variación. Será la ciencia, entendida como crítica, la que examine al arte. Además, ese juicio recaerá no sólo sobre el arte sino también sobre *todos los ideales que la humanidad ha sostenido a lo largo de su historia en los diversos ámbitos de la realidad*. Esta crítica de los ideales humanos, expresa ya una idea esencial que Nietzsche presenta en este periodo y que se mantendrá a lo largo de toda su filosofía: el *giro antropológico*, el cual quedará unido (en obras posteriores) a la *creación de valores*.

Esta preocupación por el hombre, la refleja Nietzsche en una *doble dimensión*. Por un lado, se trata de una *dimensión crítica* puesto que pone al descubierto lo que subyace tras los ideales de la humanidad: es lo que constituye la esencia del procedimiento del "*desenmascaramiento*". Por otra parte, tenemos una *dimensión creadora* en la medida en que al eliminar los viejos ideales el hombre puede llevar adelante su propia autosuperación generando valores nuevos.

Nietzsche considera que el hombre no ha sido creado por ningún ser superior o distinto a la naturaleza; asimismo, *tampoco existe una esencia humana fija o determinada*. El ser humano es producto de una evolución, en principio, biológica: "...todo lo esencial del desarrollo humano ha sucedido en tiempos remotos, mucho antes de esos cuatro mil años que nosotros conocemos poco más o menos; en estos años, el hombre no puede haber cambiado mucho. Pero entonces, el filósofo ve "instintos" en el hombre actual y admite que estos instintos pertenecen a los datos inmutables de la humanidad, y por lo tanto pueden dar la clave para la inteligencia del mundo en general; toda la teleología está edificada sobre el hecho de que se habla del hombre de los últimos cuatro mil años como de un hombre eterno, con el cual todas las cosas del mundo tienen desde su comienzo una relación natural. Pero ha evolucionado todo: no hay hechos eternos, del mismo modo que no hay verdades eternas"¹².

No obstante, la evolución del hombre *no se reduce para Nietzsche a un mero proceso de orden biológico*. En el caso de los seres humanos, concurren además otro tipo de circunstancias (los factores culturales), que pueden alterar el proceso evolutivo. Por eso Nietzsche, en algunas ocasiones, llega a expresar sus dudas acerca de la validez de la conocida tesis de Darwin sobre la <<lucha por la existencia>>¹³.

Junto al plano de la evolución biológica, coloca Nietzsche la dimensión de la superación personal, de la autosuperación del hombre. Muchas páginas de "*Así habló Zaratustra*" están llenas de referencias al concepto de superación. Allí, entre otras cosas, se indica que *el hombre es algo que debe ser superado*; y en el prólogo de Zaratustra, Nietzsche escribe, "El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre, una cuerda sobre un abismo. Un peligroso pasar al otro lado, un peligroso caminar, un peligroso mirar atrás, un peligroso estre-

mecerse y pararse. La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta: lo que en el hombre se puede amar es que es un tránsito y un ocaso"⁴⁴.

Por consiguiente, podemos apreciar cómo la metáfora de la "cuerda", coloca al hombre en un término medio entre el animal y el superhombre (*ubermensch*): este último, es el horizonte hacia el cual ha de tender siempre la autosuperación humana, la cual se apoya, no se olvide, en la génesis de nuevos valores.

Volviendo ahora a la primera época de Nietzsche, es menester señalar que en el período iniciado con "*Humano, demasiado humano*", su interés va a ir desplazándose desde la búsqueda de una cultura auténtica (que caracterizaba sus primeras obras), amparada en sus investigaciones sobre los griegos, la filosofía de Schopenhauer y la música de Wagner; hacia la crítica de los ideales de la humanidad, y la posterior atención al hombre: "Si la preocupación de la primera época, 1871-1877, fue lograr la restauración de la cultura alemana a través del wagnerismo, su proyecto apuntará ahora a hacer una crítica total de la civilización occidental, y para llegar a esto es necesario saber qué es la moral, analizar los fundamentos de la misma. Ya en *Humano...* sostenía que el mundo no tiene un significado estético. Ahora ya está maduro para desarrollar la tesis de que el mundo no tiene un significado moral como lo postulan Schopenhauer y el cristianismo. Por ello, se dirige sobre todo a la historia de los sentimientos más que a la historia de las Ideas, apoyándose en nuevas lecturas filosóficas y científicas, con objeto de proporcionar un fundamento sólido a sus meditaciones"⁴⁵.

En este período, la cuestión del nihilismo tampoco aparece de forma clara. Pero, entre sus antecedentes inmediatos, se cuentan los aforismos 108, y 125 del libro III de "*El Gay Saber*"; es decir, aquellos que lo relacionan con la <<muerte de Dios>>. De donde se deduce que este último tema, constituye una aproximación válida al análisis del nihilismo tal y como lo plantea Nietzsche.

3.1 El tema del nihilismo desde la perspectiva de la muerte de Dios

La obra "*El Gay Saber*" ocupa un lugar destacado en este periodo del pensamiento de Nietzsche. En este escrito aparecen ya algunos de los rasgos que marcarán decisivamente la filosofía de su autor, por ejemplo, "...intuiciones nuevas aún poco elaboradas, como la <<muerte de Dios>>, la teoría del <<eterno retorno>>, la consideración del <<error>> como origen de la vida, la crítica al concepto de finalidad, la refutación de que la voluntad, la alegría o el dolor sean hechos inmediatos, y la discusión sobre el origen de la sociedad. En cambio, las críticas a la moral, al cristianismo y al arte se hallan presentes, pero no sobresalen, y el análisis psicológico se dirige sobre todo a la historia, acentuándose en general el gusto por la teoría del conocimiento..."⁴⁶.

La primera observación sobre el nihilismo la localizamos en el aforismo 108, titulado "*Nuevas luchas*". Este pasaje es muy breve; en él, Nietzsche establece una comparación entre el hecho de la muerte de Buda y la de Dios. Según la tradición oriental, Buda, una vez muerto, se aparecía como una sombra en el fondo de una cueva. De forma análoga, la sombra de la muerte de Dios seguirá proyectándose en Occidente hasta que seamos capaces de superarla⁴⁷.

El aforismo 125, avanza un poco más en la tematización del nihilismo; su título es "*El hombre loco*". Nietzsche plantea ahora la <<muerte de Dios>> desde la óptica del "asesinato" del mismo por parte del hombre. El hombre loco *nos revela a todos, que somos nosotros los que hemos matado a Dios*. Acto seguido, describe las consecuencias de semejante acontecimiento: "¿Cómo hemos podido vaciar el mar? ¿Quién nos ha dado una esponja capaz de borrar el horizonte? ¿Qué hemos hecho para desprender esta tierra del Sol? ¿Hacia adónde se mueve ahora?"

¿Hacia adónde nos movemos nosotros, apartándonos de todos los soles? ¿No nos precipitamos continuamente? ¿hacia atrás, adelante, a un lado y a todas partes? ¿Existe todavía para nosotros un arriba y un abajo?. ¿no vamos errantes como a través de una nada infinita?. ¿no viene la noche para siempre, más y más noche? ¿no se han de encender linternas a mediodía?"⁴⁸.

Como se puede apreciar, en el texto se asocia la muerte de Dios con la caída en la nada: el fragmento menciona una "nada infinita", un "espacio vacío"; y, las metáforas que hablan del <<frío>> y la <<noche>>, contribuyen a crear un clima de desesperanza absoluta.

Profundizando un poco más en la interpretación, y situándonos más allá de las brillantes metáforas de Nietzsche, nos encontramos con el siguiente hecho: si la muerte de Dios representa un acontecimiento de primer orden, es porque en Occidente se ha vivido bajo la tutela de una cultura de honda raigambre teológica. En este contexto, la expresión "Dios ha muerto", equivale a sostener: *no existen fundamentos absolutos de las cosas; no hay ningún orden moral sancionado por Dios. Tampoco se puede hablar de orden físico y de un orden metafísico en la realidad, que se ampare en la divinidad.*

En la cultura occidental, y desde la aparición del cristianismo, la divinidad, el concepto mismo de Dios, ha desempeñado un papel fundamental en el *triple orden moral, físico y metafísico*.

Desde el *piano moral*, Dios, era el fundamento último de los valores morales, la realidad que otorgaba sentido al comportamiento moral. Ahora bien, esto sucede no sólo con respecto a la moral de orientación religiosa, sino también con algunas corrientes morales derivadas de la filosofía. Tal vez, el caso más significativo en este aspecto sea el de la moral kantiana. El *formalismo ético* de Kant, representa un vigoroso intento de construir un sistema moral, basado en el concepto de *autonomía moral* y que se sustenta en la noción de *imperativo categórico*.

El imperativo categórico *ordena actuar por deber y no conforme al deber*. La *ley fundamental de la razón pura práctica*, nos resume el espíritu de esta ética, "Obra de tal modo, que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal"⁴⁹.

Con los presupuestos anteriores, Kant cree que es posible elaborar una ética formal en la que el elemento de determinación de la voluntad sea la pura *intención* (amparada en la noción del deber por el deber mismo), y no en un fin concreto o determinado, que viciaría la pureza del acto moral. A pesar de todo esto (e incluso pasando por alto su propia exigencia acerca de la autonomía de la moral), *Kant introduce el concepto de Bien Supremo como una síntesis entre virtud (moralidad) y felicidad*. Síntesis que, (y esta es la cuestión), debe ser garantizada por Dios: "Ahora bien, era un deber para nosotros fomentar el supremo bien; por consiguiente, no sólo era derecho, sino también necesidad unida con el deber, como exigencia, presuponer la posibilidad de este bien supremo, lo cual, no ocurriendo más que bajo la condición de la existencia de Dios, enlaza inseparablemente la presuposición del mismo con el deber, es decir, que es moralmente necesario admitir la existencia de Dios"⁵⁰.

Por consiguiente, la noción de bien supremo, parece exigir la existencia de Dios como fundamento para la realización de la mencionada síntesis entre virtud y felicidad. Por otra parte, y todavía dentro del contexto moral, Nietzsche ha observado una tendencia en la religión cristiana que se acentúa en las sectas de tipo protestante; a saber, *la reducción de la religión a la moral*. Es decir, *la conversión de los valores religiosos en valores básicamente morales*. Así, en el "Ensayo de Auto-crítica", añadido a la tercera edición de "El nacimiento de la tragedia" (1886), escribe Nietzsche: "En verdad, no existe anti-tesis mayor de la interpretación y justificación puramente es-

téticas del mundo, tal y como en este libro se las enseña, que la doctrina cristiana, la cual es y quiere ser sólo moral, y con sus normas absolutas, ya con su veracidad de Dios por ejemplo, relega el arte, todo arte, al reino de la mentira—es decir, lo niega, lo reprueba, lo condena"³¹.

Por lo que se refiere al *orden físico*, al de la naturaleza, se ha de indicar que, en determinadas épocas de la historia del pensamiento occidental, la ciencia y la filosofía han recurrido a Dios como garantía del orden y la regularidad del acontecer en el universo.

A partir de los siglos XVI y XVII, el recurso a la divinidad en tanto principio fundamentador, va remitiendo. Sin embargo, todavía podemos encontrar esa tendencia en algunos de los grandes sistemas científicos-filosóficos del siglo XVII, e incluso en los trabajos de un eminente científico como Isaac Newton.

En el terreno filosófico, es René Descartes el que mejor refleja el rasgo que venimos examinando. La filosofía cartesiana inaugura una nueva fase del pensamiento occidental; y en ella, *se concederá primacía a la gnoseología sobre la ontología*. Ahora, el interrogante filosófico por excelencia ya no girará en torno al origen y estructura de los seres, de los entes; sino que se dirige hacia el análisis de la existencia y posibilidad de un método válido para el conocimiento de lo real. Con este planteamiento, Descartes intentará encontrar un método de conocimiento cierto, fiable, indubitable: partiendo del mismo, deberá desarrollarse el edificio completo de nuestro saber.

La filosofía de Descartes se inspira en el modelo matemático, y pretende llevar al pensamiento filosófico la exactitud, el rigor, y los procedimientos que caracterizan a dicha disciplina formal. De esta forma, *la búsqueda de la primera verdad es el correlato filosófico de la búsqueda de los axiomas en el campo de las matemáticas*. En ambos casos, y una vez establecidos

los correspondientes axiomas o la primera verdad, el resto se deduce de ellos.

La duda constituye el punto de partida del método cartesiano. El testimonio de los sentidos no es fiable; pero tampoco lo es nuestra propia facultad racional. Más aún, podemos llevar la duda hasta el extremo de suponer que existe una tendencia en nuestra razón que nos induce, constantemente, al error (la hipótesis del <<genio maligno>>). Por último, ¿cómo podemos estar seguros de que lo que vemos es real o el producto de nuestra imaginación generadora de mundos simbólicos durante el sueño?

Ahora bien, es la propia duda la que nos ofrece la superación del *escepticismo* al cual parecía haber abocado el método. En efecto: la duda es una función del pensamiento, y podemos poner en cuestión todo lo demás excepto el hecho mismo de que se está dudando. De aquí extrae Descartes el primer principio: *cogito ergo sum*. En las "*Meditaciones metafísicas*", escribe Descartes, "¿Qué soy? Una cosa que piensa. ¿Qué significa esto? Una cosa que duda, que conoce, que afirma, que niega, que quiere, que rechaza, y que imagina y siente"⁵².

Descartes considera que la afirmación, <<pienso, luego soy>>, es verdadera puesto que posee las dos características señaladas por el método para reconocer las proposiciones verdaderas; a saber, la *claridad* y la *distinción*⁵³. Establecido, pues, el primer principio, el siguiente paso será deducir de él toda la realidad.

Para empezar, y si exceptuamos la existencia del sujeto pensante (*res cogitans*), entonces, hay que admitir que la realidad del mundo externo sigue siendo dudosa. Descartes logra pasar del ámbito de la conciencia subjetiva, a la realidad objetiva, por medio de la divinidad: esto es, *la creencia en la existencia del mundo exterior que nos muestran los sentidos, descansa en el concepto de la veracidad divina (y éste, obviamente, en la existencia de Dios)*.

A partir de este momento, ya podemos fiarnos del testimonio de los sentidos, pues, "...sabiendo que todos los sentidos indican con mayor frecuencia lo verdadero que lo falso, (...) no debo dudar en lo más mínimo de su verdad, si, una vez que he convocado todos los sentidos, la memoria y el intelecto (...), ninguno de ellos me manifiesta nada que se oponga a lo demás. Del mismo hecho de que Dios no sea engañoso se sigue que yo no me engaño en absoluto en esto"⁵⁴.

También atribuye Descartes a Dios, en tanto substancia infinita y creadora, el origen del movimiento en el universo. Dios, al crear el cosmos, le confiere una determinada cantidad de movimiento que permanece constante (principio de conservación del movimiento).

En definitiva, para Descartes, *Dios aparece como el fundamento del orden físico y metafísico a la vez: otorga certeza metafísica a nuestra creencia acerca de la existencia del mundo externo; y, además, al ser el principio creador, dota de realidad física al universo haciendo posible el movimiento.*

El mayor rival de la filosofía y de la cosmología cartesiana durante los siglos XVII y XVIII, fue Isaac Newton. De forma paralela a sus trabajos científicos, Newton se ocupó de diversas cuestiones de tipo metafísico y teológico. Es en este contexto donde se produjo su famosa disputa con Leibniz⁵⁵.

Lo que diferencia a Newton de un autor racionalista como Leibniz es, por un lado, su concepción de Dios y el papel que desempeña en el cosmos; por otra parte, ambos autores mantienen ciertos presupuestos de tipo metafísico que son opuestos.

Newton considera que *existe un marco de referencia absoluto constituido por el espacio y el tiempo: el marco espacio-temporal, actúa como un eje de coordenadas absoluto, como un receptáculo en el cual se ubican todos los fenómenos físicos. Dicho marco de referencia está localizado en el <<sensorium>> de Dios.*

Además, Newton supone que los cuerpos se componen de *átomos indivisibles*. Pero, al igual que Descartes, también recurre a la divinidad; aunque, en este caso, para justificar esa indivisibilidad del elemento último de la materia: "Me parece factible que Dios, al principio, constituyera la materia en forma de partículas sólidas, macizas, duras, impenetrables y móviles, provistas de semejantes tamaño y forma, y otras propiedades, y en tal proporción en relación al espacio que fueran útiles a la finalidad con la que él las creó; y que estas partículas primitivas, al ser sólidas, fueran incomparablemente más duras que cualquier cuerpo poroso formado con ellas; hasta tal punto de duras que nunca se gastaran o se rompieran en fragmentos; ninguna fuerza ordinaria podría ser capaz de dividir lo que el propio Dios hizo unitario en la primera creación"⁹⁰.

Como se ha podido observar, también el sistema de Newton recurre a una *causa de naturaleza sobrenatural* para explicar ciertas características que determinan la materia.

Valga todo lo anterior como un rápido recorrido en torno al papel histórico que ha desempeñado el concepto de Dios en el pensamiento occidental.

Volviendo ahora al aforismo 125 de "*El Gay Saber*", se ha de indicar que las últimas consecuencias extraídas en el análisis del mismo, no aparecen citadas de forma directa en el texto, sin embargo pueden deducirse de él.

Si seguimos la evolución de la filosofía de Nietzsche hasta el texto citado, llegaremos a la conclusión de que, en este contexto, la *<<muerte de Dios>>* ha de ser interpretada como una *metáfora que Nietzsche utiliza para designar el estado en que se encuentra occidente frente al tema de Dios*.

Nietzsche constata algo que, por otra parte, se había venido desarrollando desde la Ilustración: *la tendencia a la secularización y la pérdida del poder de fundamentación que caracterizaba al concepto de Dios*.

Fruto de todo ello, es esa sensación del hombre de estar sumido en el vacío, en la nada, que puede desembocar en el *nihilismo*. En un fragmento correspondiente a "*Humano, demasiado humano*", ya estaba señalada esa situación del hombre moderno con respecto a Dios: "Desde que cesó la creencia en que un Dios dirige en su totalidad los destinos del mundo y en que, a despecho de todas las curvas en el camino de la humanidad, los conduce como amo hasta el fin, los hombres deben proponerse fines ecuménicos, que abarquen toda la tierra"⁵⁷.

Resumiendo, esta primera aproximación al tema del nihilismo nos ofrece tres consideraciones importantes:

1ª). El hombre es el autor de la <<muerte de Dios>>.

2ª). La consecuencia del "asesinato" de Dios es el *nihilismo* (el cual aparece aludido, no citado de forma clara).

3ª). Al aparecer como consecuencia de la muerte de Dios, nos encontramos aquí con *una de las posibles caracterizaciones* del nihilismo.

CAPÍTULO CUARTO

EL CAMBIO DE VALORACIÓN

El tercer periodo del pensamiento de Nietzsche, que se abre con la publicación de *"Así habló Zaratustra"*, nos muestra el desenvolvimiento de los aspectos más destacados de su filosofía.

No obstante, existe una notable diferencia entre el escrito citado anteriormente y el resto de las obras posteriores de Nietzsche; ya se trate de *"Más allá del bien y del mal"* o *"La Genealogía de la moral"*, por citar, tal vez, las más significativas.

Desde luego, la estructura y el estilo del *Zaratustra* están muy lejos de las otras obras de su autor. Pero, además, el tono filosófico del mencionado escrito contrasta fuertemente con el carácter crítico y polémico de los libros posteriores. El propio Nietzsche fue consciente de ello cuando indicó, en *"Ecce homo"*, con respecto al *Zaratustra*, lo siguiente: "(...) 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..."²⁸.

Esa tarea negativa, que Nietzsche define como la *transvaloración de los valores*, se plasma en los trabajos posteriores. En el caso de *"Más allá del bien y del mal"*, el autor emprende un análisis crítico del *significado de la modernidad*; incluso, bajo determinados aspectos, puede considerarse que ese análisis continúa en el *"Crepúsculo de los ídolos"*.

Por otra parte, *"La Genealogía de la moral"*, y *"El Anticristo"*, abordan el tema de los valores morales; si bien, en el caso de la segunda obra citada, se enfoca todo ello desde la crítica al cristianismo.

A pesar de las observaciones de Nietzsche acerca de la negatividad de esta parte de su tarea, conviene señalar que, el proceso de la transvaloración de todos los valores, no puede ser nunca una actividad *meramente negativa*. Pues, de confirmarse ese extremo, se llegaría al nihilismo sin ninguna posibilidad de poderlo superar. Por lo tanto, es necesario seguir de cerca la evolución de la filosofía de Nietzsche para comprobar la interrelación de sus elementos básicos, y el esfuerzo que realiza su autor para establecer una nueva tabla de valores, un pensamiento afirmativo.

4.1. El tránsito desde la muerte de Dios a la moralidad cristiana como causa del nihilismo

En el capítulo precedente, se ha situado una de las posibles significaciones del nihilismo en la muerte de Dios. También en este tercer periodo, Nietzsche comienza adoptando un punto de vista similar al de trabajos anteriores. Por ejemplo, ya al comienzo de "*Así habló Zaratustra*", se da por sentada la muerte de Dios: "Mas cuando Zaratustra estuvo sólo, habló así a su corazón: <<Será posible! ¡Este viejo santo en su bosque no ha oído todavía nada de que Dios ha muerto!>>"⁹⁷.

Junto a esa consideración de la muerte de Dios, Nietzsche menciona otra basada en su *crítica a la moral*. Nietzsche rechaza la virtud de la compasión; y será la *compasión divina por el hombre* la que, en última instancia, lleve al individuo hacia la muerte de Dios. Este rasgo, se aprecia con claridad en el apartado titulado, "*El más feo de los hombres*". Allí, el hombre feo le replica a Zaratustra: "Pero él- tenía que morir: miraba con unos ojos que lo veían todo, -veía las profundidades y las honduras del hombre, toda la encubierta ignominia y fealdad de

este. Su compasión carecía de pudor: penetraba arrastrándose hasta mis rincones más sucios(...) El Dios que veía todo, *también al hombre*: ¡ese Dios tenía que morir! El hombre no *soporta* que tal testigo viva"⁶⁰.

Pero, es en la segunda parte de la obra citada, en un pasaje que lleva por título, "*El Adivino*", donde aparecen unas referencias veladas sobre el nihilismo: "Y vi venir una gran tristeza sobre los hombres. Los mejores se cansaron de sus obras. Una doctrina se difundió, y junto a ella corría una fe: ¡Todo está vacío, todo es idéntico, todo fue! (...) Así oyó Zaratustra hablar a un adivino, y su vaticinio le llegó al corazón y se lo transformó. Triste y cansado iba de un sitio para otro: y acabó pareciéndose a aquellos de quienes el adivino había hablado. En verdad, dijo a sus discípulos, un poco de tiempo, y llegará ese largo crepúsculo. ¡Ay, cómo salvaré mi luz llevándola al otro lado! ¡Que no se me apague en medio de esta tristeza! ¡Debe ser luz para mundos remotos e incluso para noches remotísimas!"⁶¹.

Ese largo crepúsculo que menciona el texto, nos va revelando *el verdadero valor de aquellos valores* que la humanidad en general (y occidente en particular), habían sustentado. En consecuencia, como indica el adivino, se difunde la doctrina del pesimismo, del cansancio, de la vaciedad de la vida: *del nihilismo*.

No obstante, poco a poco, Nietzsche va modificando su posición con respecto al tema de la muerte de Dios. En el libro V de "*El Gay Saber*" se aprecia ya una diferencia de matiz importante. Así, en el aforismo 343 titulado "*Lo que va junto con nuestro buen humor*", escribe: "El más grande de los últimos acontecimientos—que <<Dios ha muerto>>, que la fe en el Dios cristiano se ha hecho increíble—comienza ya a lanzar sus primeras sombras sobre Europa"⁶².

Si se presta atención a la expresión, «la fe en el Dios cristiano se ha hecho increíble», se podrá comprender la clave de la nueva concepción de Nietzsche: ahora, *la muerte de Dios no se plantea desde la perspectiva del "asesinato" del mismo por parte del hombre, sino que tiene su origen en la propia moralidad cristiana.* Expresado de otra forma: en el primer caso, la muerte de Dios implicaba una actitud activa del hombre en su negación de Dios, un *ateísmo activo* (de ahí la metáfora del crimen). Pero, en el segundo caso, nos encontramos con un ateísmo que no procede de una toma de posición por parte del hombre, un ateísmo cuyo origen se sitúa en la evolución del cristianismo como doctrina moral: un *ateísmo pasivo*.

Este cambio de óptica va a provocar hondas repercusiones en lo que se refiere al problema del nihilismo. Porque si anteriormente el nihilismo podía interpretarse como una consecuencia de la muerte de Dios, es decir, una acción realizada por el hombre que suponía negar de raíz al Ser Primero; ahora, será la evolución de la moralidad cristiana la que desemboque en esa conclusión. En *"La Genealogía de la moral"*, Nietzsche se ocupa a fondo de estas cuestiones; pero, antes, en el libro V de *"El Gay Saber"*, encontramos ya una utilización explícita del término nihilismo: "Un recelo inexorable, fundamental y muy hondo sobre nosotros mismos que se apodera cada vez más y cada vez peor de nosotros, los europeos, y fácilmente pudiera poner a las generaciones futuras ante la más terrible disyuntiva de elegir «¡o acabáis con vuestras veneraciones o... con vosotros mismos!»». Lo último sería el nihilismo, pero ¿no sería también el nihilismo lo primero?. Este es nuestro interrogante"²³.

El último fragmento citado es el punto central para poder interpretar, correctamente, el tema del nihilismo en la época que estamos considerando. Nietzsche sitúa la cuestión *en el terreno de los valores*.

Por lo tanto,dejar de venerar(según el texto anterior).equivale a eliminar las valoraciones.De tales valoraciones es autor el hombre. "En verdad,los hombres se han dado a sí mismos todo su bien y todo su mal.En verdad,no los tomaron de otra parte, no los encontraron,éstos no cayeron sobre ellos como una voz del cielo.(...)Valorar es crear: ¡oidio,creadores! El valorar mismo es el tesoro y la joya de todas las cosas valoradas.Sólo por el valorar existe el valor: y sin el valorar la nuez de la existencia estaría vacía.¡Oidlo,creadores!.Cambio de los valores-es cambio de los creadores.Siempre aniquila el que tiene que ser un creador"⁴⁴.

De esta forma,el tema del nihilismo podría quedar planteado de la siguiente forma: *el ser humano necesita venerar algo para poder vivir,necesita creer en unos valores que le impidan caer en el vacío, en el absurdo de la existencia.Para conseguir este objetivo,resulta del todo indiferente el carácter de dichos valores; pues,la voluntad humana,encuentra por lo menos un sentido en los mismos.Precisamente,el triunfo de los ideales ascéticos se explicaría atendiendo a esa consideración.*

Son los ideales ascéticos los que,*llevados hasta el final, provocan la quiebra definitiva del cristianismo* ya que, "...un cultivo durante dos milenios de la verdad,que en conclusión se prohíbe a sí misma la mentira de la fe en Dios...Se ve qué es lo que propiamente ha vencido sobre el Dios cristiano,la misma moralidad cristiana,el concepto de veracidad tomado cada vez en el sentido más estricto,la sutileza del confesionario,de la conciencia cristiana traducida y sublimada a la conciencia científica,a la limpieza intelectual a todo precio"⁴⁵.

En el fondo, *el ideal ascético oculta un rechazo hacia la vida que no ha podido substraerse al nihilismo.El ideal ascético encierra una voluntad de nada;* aunque,como indica el propio Nietzsche,no deja de ser una voluntad y "...el hombre prefiere querer la nada a no querer"⁴⁶.

Así pues, dado que todos los valores sostenidos hasta el momento por la humanidad son valores nihilistas, entonces, se hace necesario *crear nuevos valores* que sustituyan a los anteriores. Esto es lo que Nietzsche denomina *el cambio de valoración de todos los valores (Umwertung aller Werte)*, que constituirá una de las preocupaciones principales del último periodo de su filosofía.

Antes de proseguir, se ofrece ahora un cuadro-resumen de la evolución del nihilismo en la filosofía de Nietzsche, que abarca desde el comienzo de su etapa como filósofo hasta el periodo de 1886-1889:

<p style="text-align: center;">ESCRITOS REDACTADOS (Publicados y no publicados en vida de Nietzsche)</p>	
EL NIHILISMO APARECE DE FORMA IMPLÍCITA	EL NIHILISMO APARECE DE FORMA EXPLÍCITA
<p>19A). Ligado al racionalismo y al conocimiento. <i>(Nihilismo gnoseológico)</i></p>	<p>29A). La moral del cristianismo como origen del nihilismo. <i>(Nihilismo teológico-moral)</i></p>
<p>19B). Relacionado con el hecho de la muerte de Dios. <i>(Nihilismo teológico)</i></p>	<p>29B). Los valores occidentales en general como valores nihilistas.</p>

Los fragmentos póstumos correspondientes a los años 1886-1889, dan lugar a una nueva fase en el tratamiento del nihilismo por parte de Nietzsche.

Ahora, el punto de partida de los análisis tiene un alcance general, y no se localiza en su mayor parte (como antes sucedía), en el cristianismo. Nietzsche enlaza el nihilismo con las cuestiones de la decadencia y el pesimismo, con lo cual abarca distintas esferas de lo real. En la segunda parte del presente trabajo, se examinará todo esto con mayor detenimiento.

NOTAS DE LOS CAPÍTULOS SEGUNDO, TERCERO Y CUARTO

(1^a). La distinción *implícito/explicito* está inspirada en la que realiza Giorgi Colli acerca de lo *esotérico/exotérico* en la obra de Nietzsche. Cf. Narcís Aragay Tusell, "*Origen y decadencia del Logos. Giorgi Colli y la afirmación del pensamiento trágico*". Barcelona, Anthropos, 1993, págs 34-35. Por otra parte, al afirmar que el tema del nihilismo está presente en los primeros escritos de Nietzsche, *no se intenta defender la idea de que toda su filosofía sea nihilista*: afirmación que, en el presente trabajo, además de exagerada es considerada errónea.

(2^a). Cf. Eugen Fink, "*La filosofía de Nietzsche*", traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Universidad, 1982, pág 19 y ss.

(3^a). La edición actual de "*El Gay Saber*" (traducida en ocasiones con el título *La GAYA ciencia*), cuenta con cinco libros. Sin embargo, la primera edición del texto original alemán, que data de 1882, sólo contenía los cuatro primeros libros. El libro V fue añadido en la segunda edición de la obra realizada en 1887. Por lo tanto, el libro V se sitúa cronológica y temáticamente en la última fase de la filosofía de Nietzsche.

(4^a). Durante un cierto tiempo, Nietzsche estuvo pensando en la posibilidad de redactar una obra que se denominaría, "*La Voluntad de poder. Ensayo de una transvaloración de todos los valores. En cuatro libros*". Finalmente, parece ser que desestimó la realización de dicho escrito. Amparándose en ese hecho, algunos editores de la obra de Nietzsche (como es el caso de G. Colli y M. Montinari), han supuesto que el "*Crepúsculo de los ídolos*" y "*El Anticristo*", constituyen la condensación del trabajo destinado, en su origen, a "*La Voluntad de poder*".

Por otro lado, y a pesar del abandono por parte de Nietzsche de su proyecto originario, el Archivo-Nietzsche realizó en 1901 una edición de *"La Voluntad de poder"*, partiendo del material póstumo que había dejado sin concluir Nietzsche. Posteriormente, en 1906, Elisabeth Förster-Nietzsche y Peter Gast (Heinrich Köselitz) publican una segunda edición ampliada. En conclusión, del legado póstumo de Nietzsche, "se pueden hacer distintas compilaciones, tanto en la línea de Förster-Gast como en la -muy diferente- de Friedrich Würzbach. Pero, toda sistematización será siempre obra del editor. Lo que de ello hubiera hecho el ingenio de Nietzsche debe quedar para siempre irresuelto". Cf, Hans Küng, Op cit, ed cit, cap IV, I, 3, 6, pág 529. Un breve resumen de toda esta cuestión se puede encontrar en la introducción de la obra de Juan Luis Vermal, *"La crítica de la metafísica en Nietzsche"*, ed cit, págs 18-20.

(5a). Ese era el título original de la obra. A partir de 1886, fecha de la tercera edición de la misma, pasa a llamarse *"Die Geburt der Tragödie. Oder: Griechentum und Pessimismus"* (*El nacimiento de la tragedia. O Grecia y el pesimismo*).

(6a). Cf, Nietzsche, *"El nacimiento de la tragedia"*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1985, cap 10, pág 40. En la edición alemana, *"Die Geburt der Tragödie"*. K.S.A. 1, cap 10, pág 25.

(7a). El texto pertenece a una de las dos visiones retrospectivas que Nietzsche escribe sobre *"El nacimiento de la tragedia"*, en concreto al *"Ensayo de autocritica"*, que se incluyó en la tercera edición de la obra. Cf, Nietzsche, *"Ensayo de autocritica"* en *"El nacimiento de la tragedia"*, ed cit, cap 10, pág 26. En alemán, *"Versuch einer Selbstkritik"*, en *"Die Geburt der Tragödie"*, K.S.A 1, cap 10, pág 12.

La segunda reflexión sobre su primer escrito la lleva a cabo el autor en *"Ecce homo"*, en el capítulo que lleva el nombre del libro en cuestión.

(8a). Cf. Nietzsche, *"El nacimiento de la tragedia"*, ed cit, cap 10, págs 40-41. En alemán, *"Die Geburt der Tragödie"*, K.S.A. 1, cap 10, págs 25-26.

(9a). Cf. Nietzsche, *"La visión dionisiaca del mundo"* en *"El nacimiento de la tragedia"*, ed cit, cap 10, pág 231. En alemán, *"Die dionysische Weltanschauung"*, K.S.A. 1, cap 1, pág 554.

(10a). Cf. Nietzsche, op cit, ed cit, loc cit, pág 232. En alemán, op cit, ed cit, loc cit, págs 554-555.

(11a). Cf. Nietzsche, *"El nacimiento de la tragedia"*, ed cit, cap 10, págs 40-41. En alemán, *"Die Geburt der Tragödie"*, ed cit, K.S.A. 1, cap 10, págs 25-26.

(12a). Cf. Nietzsche, op cit, ed cit, loc cit, pág 45. En alemán, op cit, ed cit, loc cit, pág 29-30.

(13a). Cf. sobre el hombre teórico, Nietzsche, op cit, ed cit, cap 150, pág 126. En alemán, Nietzsche, op cit, ed cit, cap 150, pág 98.

(14a). Cf. Nietzsche, *"Sócrates y la tragedia"*, en *"El nacimiento de la tragedia"*, ed cit, pág 220 y 227. En alemán, *"Socrates und die Tragödie"*, ed cit, K.S.A. 1, pág 540 y 547.

(15a). Cf. Nietzsche, *"El nacimiento de la tragedia"*, ed cit, cap 13, pág 117. En alemán, *"Die Geburt der Tragödie"*, ed cit, K.S.A. 1, cap 13, págs 89-90.

(16a). Cf, Nietzsche, op cit, ed cit, cap 12, pág 109. En alemán, op cit, ed cit, cap 12, pág 83. Aquí <<jovialidad>> puede significar también "serenidad". Se sigue la indicación que sobre este término hace Andrés Sánchez Pascual en la traducción citada. Cf, la nota 2, en la página 257.

(17a). En "*La Genealogía de la moral*" (*Zur Genealogie der Moral*), realiza Nietzsche un análisis semejante. Por otra parte, con respecto a la crítica del absolutismo en el terreno de los valores, puede verse, por ejemplo, el pasaje titulado "*De las tres transformaciones*", de la primera parte de "*Así habló Zaratustra*" (*Also sprach Zarathustra*).

(18a). Cf, Nietzsche, "*El nacimiento de la tragedia*", ed cit, prólogo, pág 39. En alemán, "*Die Geburt der Tragödie*", K.S.A 1, pág 24.

(19a). Cf, Nietzsche, op cit, ed cit, cap 23, págs 181-183. En alemán, op cit, ed cit, K.S.A. 1, cap 23, págs 147-149.

(20a). Muchos años después, en el "*Crepúsculo de los ídolos*", (*Götzen -Dämmerung*), Nietzsche volverá a tocar el tema de Sócrates. Su posición allí es, si cabe, todavía más radical que en la presente obra.

(21a). Las cuatro "*Consideraciones intempestivas*" son:

I. *David Strauss, confesor y escritor* (1873)

II. *Utilidad y perjuicios de la historia para la vida* (1874).

III. *Schopenhauer educador* (1874)

IV. *Richard Wagner en Bayreuth* (1876)

(22a). Cf, E. Fink, op cit, ed cit, pág 38.

(23a). Se habla aquí de concepción *pragmática* del intelecto en un sentido muy próximo al que emplea Habermas en su trabajo, "*La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche*". Véase el trabajo citado, traducido por Carmen García Trevijano y Silverio Cerra, contenido en el libro de Habermas "*Sobre Nietzsche y otros ensayos*". Madrid, Tecnos, 1982, págs 31-59. En definitiva, se trataría de entender la concepción del intelecto que tiene Nietzsche en su escrito como un matiz dentro de la definición del pragmatismo: en este caso, el que se aplicaría al intento de interpretar los procesos cognoscitivos en términos de actividad y, sobre todo, de <<utilidad biológica>>.

(24a). Cf. Nietzsche, "*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*", traducción de Luis M.P. Valdés y Teresa Orduña, Madrid, Tecnos, 1990, cap 19, pág 17. En alemán, "*Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*", K.S.A. 1, cap 19, pág 875.

(25a). Cf. Nietzsche, op cit, ed cit, loc cit, pág 18. En alemán, op cit, ed cit, loc cit, pág 876.

(26a). Las críticas de Hegel a la posición kantiana aparecen en la introducción de la obra citada. En general, Hegel considera que el punto de partida de Kant en la teoría del conocimiento es *insuficiente* porque, "Da por supuestas, en efecto, representaciones acerca del conocimiento como un instrumento y un médium, así como también una diferencia entre nosotros mismos y ese conocimiento; pero, sobre todo, presupone el que lo absoluto se halla de un lado y el conocimiento de otro(...), presupone, por tanto, que el conocimiento, que, al ser fuera de lo absoluto es también, indudablemente, fuera de la verdad, es sin embargo verdadero..." (Cf. Hegel, "*Fenomenología del Espíritu*", traducción de Wenceslao Roces, México, F.C.E., 1966, introducción, pág 52).

En el caso de Nietzsche, nos encontramos un rechazo muy claro a la crítica del conocimiento por considerarla *insuficiente y paradójica*: por ejemplo, en el prólogo de "Aurora", su autor se muestra extrañado ante la pretensión kantiana de realizar una crítica de la razón, desde la razón misma; *de pedirle a un instrumento que se critique a sí mismo*. (Cf., "Morgenröte", K.S.A. 3, Vorrede, 3, pág 13).

(27a). Cf., el fragmento traducido y recogido por Andrés Sánchez Pascual en su edición castellana de la primera intempestiva; a saber, Nietzsche, "*Consideraciones intempestivas I*". Madrid, Alianza, 1988, apéndice A, fragmento 12, pág 158. Por lo demás, en "*La Genealogía de la moral*", Nietzsche le aplica a la crítica del conocimiento el calificativo de <<ciencia innatural>>. Cf., el tratado III, aforismo 25.

(28a). Cf., J.L. Verma, op cit, ed cit, pág 185.

(29a). Cf., Nietzsche, "*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*", ed cit, loc cit, pág 20. En alemán, "*Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*", K.S.A 1, loc cit, pág 877.

(30a). Cf., Nietzsche, op cit, ed cit, loc cit, págs 21-22. En alemán, op cit, ed cit, loc cit, pág 878.

(31a). Cf., Nietzsche, Op cit, ed cit, loc cit, pág 23. En alemán, op cit, ed cit, loc cit, págs 879-880.

(32a). Cf., Nietzsche, op cit, ed cit, loc cit, pág 25. En alemán, op cit, ed cit, loc cit, pág 880 infra.

(33a). Cf., Nietzsche, op cit, ed cit, loc cit, pág 27. En alemán, op cit, ed cit, loc cit, pág 882.

(34a).Cf.Nietzsche,op cit,ed cit,loc cit,pág 29.En alemán,op cit,ed cit,loc cit,pág 883.

(35a).Cf,Nietzsche,op cit,ed cit,loc cit,pág 30.En alemán,op cit,ed cit,loc cit,pág 884.

(36a).Cf.Nietzsche.op cit,ed cit,loc cit,pág 32.En alemán,op cit,ed cit,loc cit,pág 885.El pasaje citado evoca,sin duda,a Kant y a Schopenhauer; sobre todo,cuando Nietzsche habla del espacio y del tiempo como aquello que nosotros aportamos al conocimiento de lo real.En el caso de Schopenhauer,*espacio y tiempo* eran,junto con el *principio de causalidad* y la *escisión sujeto-objeto*.ios <<velos de Maya>> tejidos por el entendimiento que nos impiden acceder a la verdadera realidad: *la voluntad en tanto cosa en sí*.

(37a).Cf,Nietzsche,op cit,ed cit,loc cit,pág 32.En alemán,op cit,ed cit,loc cit,pág 885.

(38a).De hecho,Nietzsche define el concepto como *el residuo de una metáfora* (cf,op cit,ed cit,pág 27;y en alemán,op cit,ed cit,pág 882 supra).

(39a).Cf,Nietzsche,op cit,ed cit,cap 2,pág 33.En alemán,op cit,ed cit,cap 2,pág 886.

(40a).Cf,Nietzsche,"*Consideraciones intempestivas I*",ed cit,apéndice A,fragmento 124,págs 209-211.En alemán,K.S.A. 7,fragmento 28(I),págs 613-614.

(41a).No cabe duda de que puede matizarse un poco más esta interpretación acerca del conocimiento en Nietzsche.A pesar de

ello, es necesario reconocer que algunos pasajes de la obra de nuestro autor se prestan a ese *equivoco naturalista*, sobre todo, ciertos fragmentos póstumos de los años 1885-1889.

(42a). Cf. Nietzsche, "*Humano, demasiado humano*", en la traducción de Carlos Vergara, Madrid, Edaf, 1984, tomo I, libro I, aforismo 2, pág 42. En alemán, "*Menschliches, Allzumenschliches*", K.S.A. 2, tomo I, libro I, af 2, págs 24-25.

(43a). Un ejemplo de ello puede verse en un pasaje de el "*Crepúsculo de los ídolos*", titulado *Anti-Darwin*. Aquí Nietzsche afirma: "En lo que se refiere a la famosa <<lucha por la vida>>, a mi a veces me parece más aseverada que probada. Se da, pero como excepción; el aspecto de conjunto de la vida no es la situación calamitosa, la situación de hambre, sino más bien la riqueza, la exuberancia, incluso la prodigalidad absurda, -donde se lucha, se lucha por el poder.... No se debe confundir a Malthus con la naturaleza. -Pero suponiendo que esa lucha exista-y de hecho se da-, termina, por desgracia, al revés de como lo desea la escuela de Darwin, al revés de como acaso sería lícito deseárselo con ella: a saber, en detrimento de los fuertes, de los privilegiados, de las excepciones afortunadas". Cf, op cit, ed cit, "*Incursiones de un intempestivo*", af 14, pág 95. En alemán, "*Gotzen-Dämmerung*", K.S.A. 6, "*Streifzüge eines Unzeitgemässen*", af 14, pág 120.

(44a). Cf, Nietzsche, "*Así habló Zaratustra*", traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1984, prólogo de Zaratustra, 4, pág 36. En alemán, "*Also sprach Zarathustra*", K.S.A. 4,4, pág 16-17.

(45a). Cf, N. Aragay Tusell, op cit, ed cit, cap 19, apartado 3, IV, pág 85.

(46a). Cf. N. Aragay Tusell, op cit, ed cit, loc cit, pág 88.

(47a). Cf. Nietzsche, "El Gay Saber", traducción de Luis Jiménez Moreno, Madrid, Espasa-Calpe, 1986, libro III, af 108, pág 143. En alemán, "Die fröhliche Wissenschaft", K.S.A. 3, Drittes Buch, 108, pág 467.

(48a). Cf. Nietzsche, op cit, ed cit, loc cit, af 125, pág 155. En alemán, op cit, ed cit, loc cit, 125, pág 481.

(49a). Se acaba de formular lo que Kant denomina *Ley fundamental de la razón pura práctica*. Cf. Kant, "Crítica de la razón práctica", traducción de Emilio Miñana y Manuel García Morente, Madrid, Espasa-Calpe, 1975, libro I, cap I, 7, pág 50, infra.

(50a). Cf. Kant, op cit, ed cit, libro II, cap II, apartado V, pág 176.

(51a). Cf. Nietzsche, "Ensayo de autocrítica", en "El nacimiento de la tragedia", ed cit, 5, pág 32. En alemán, "Versuch einer Selbstkritik", en "Die Geburt der Tragödie", K.S.A. 1, 5, pág 18.

(52a). Cf. Descartes, "Meditaciones metafísicas", traducción de Consuelo Berges, Barcelona, Orbis, 1985, meditación segunda, pág 37, infra.

(53a). Acerca de la *claridad y distinción*, que caracteriza a las proposiciones verdaderas, véase, por ejemplo, el "Discurso del método", parte cuarta.

(54a). Cf. Descartes, "Meditaciones metafísicas", ed cit, meditación sexta, pág 77, infra.

(55a). La disputa ha pasado a los archivos como una discusión epistolar entre Samuel Clarke y Leibniz. No obstante, el propio Leibniz ya sospechaba (y con razón), que era Newton el que estaba detrás de muchas de las respuestas de Clarke. Cf., *"La polémica Leibniz-Clarke"*, traducción de las cartas por Eloy Rada, Madrid, Taurus, 1980, introducción, pág 32 y ss.

(56a). Cf., el texto citado por David Oldroyd en *"El Arco del conocimiento"*, traducción de Ferrán Vallespinós y Carlos Duarte, Grijalbo, Barcelona, 1993, cap II, pág 130.

(57a). Cf., Nietzsche, *"Humano, demasiado humano"*, ed cit, tomo I, libro I, af 25, pág 59. En alemán, *"Menschliches, Allzumenschliches"*, K.S.A. 2, tomo I, Erstes Hauptstück, 25, pág 46.

(58a). Cf., Nietzsche, *"Ecce homo"*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1982, el comentario de Nietzsche a su obra *"Más allá del bien y del mal"*, I, pág 107. En alemán, *"Ecce homo"*, K.S.A. 6, pág 350.

(59a). Cf., Nietzsche, *"Así habló Zaratustra"*, ed cit, prólogo de Zaratustra, 2, pág 34. En alemán, *"Also sprach Zarathustra"*, K.S.A. 4, Zarathustra's Vorrede, 2, pág 14, supra.

(60a). Cf., Nietzsche, op cit, ed cit, parte cuarta, *"El más feo de los hombres"*, pág 357. En alemán, op cit, ed cit, Vierter Theil, *Der hässlichste Mensch*, pág 331.

(61a). Cf., Nietzsche, op cit, ed cit, parte segunda, *"El adivino"*, págs 197-198. En alemán, op cit, ed cit, Zweiter Theil, *Der Wahrsager*, 172, supra.

(62a). Cf., Nietzsche, *"El Gay Saber"*, ed cit, libro V, aforismo 343,

pág 234. En alemán, "*Die frohliche Wissenschaft*", K.S.A. 3, Fünftes Buch, 343, pág 573.

(63a). Cf. Nietzsche, op cit, ed cit, libro V, af 346, pág 241. En alemán, op cit, ed cit, loc cit, 346, pág 581.

(64a). Cf. Nietzsche, "*Así habló Zaratustra*", ed cit, parte primera, "*De la mil metas y de la única meta*", pág 96. En alemán, "*Also sprach Zarathustra*", K.S.A. 4, *Von tausend und Einem Ziele*, pág 75.

(65a). Cf. Nietzsche, "*El Gay Saber*", ed cit, libro V, af 357, pág 257. En alemán, "*Die frohliche Wissenschaft*", K.S.A. 3, Fünftes Buch, 357, pág 600. En "*La Genealogía de la moral*", Nietzsche cita este pasaje, en el tratado III, aforismo 27.

(66a). Son las últimas palabras con las que se cierra "*La Genealogía de la moral*". Cf. "*La Genealogía de la moral*", en la traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1983, tratado III, af 28, pág 186. En alemán, "*Zur Genealogie der Moral*", K.S.A. 5, Dritte Abhandlung, 28, pág 412.

SEGUNDA PARTE

EL SENTIDO DEL NIHILISMO EN LA FILOSOFÍA DE NIETZSCHE

INTRODUCCIÓN

Los denominados <<fragmentos póstumos>> de Nietzsche, recorren y acompañan, de forma paralela, a las obras escritas y publicadas por el autor. De hecho, los encontramos ya en las notas y textos preparatorios de su primer trabajo académico, siendo este proceder un rasgo constante en su modo de ejercitar la filosofía¹.

Ahora bien, el carácter fragmentario de tales escritos (a menudo, de extensión desigual), no sólo dificulta su comprensión sino que, además, plantea una serie de interrogantes acerca de su interpretación en relación con el resto de la obra escrita. En general, los fragmentos póstumos están menos elaborados desde el punto de vista literario. Carecen de las brillantes metáforas y del dominio de los recursos estilísticos que encontramos en las obras concluidas. El fragmento póstumo presenta el pensamiento de Nietzsche sin pulir, y sus ideas se hallan en "estado bruto". Por eso, en este punto, adquiere relevancia la pregunta formulada por Andrés Sánchez Pascual, con respecto a Nietzsche: "¿Cómo se ha de leer a un autor que ha dejado fragmentos póstumos?"².

Sin pretender dar una respuesta *definitiva* a la pregunta anterior, se podrían tener en cuenta las siguientes consideraciones:

- 1ª). En principio, los fragmentos póstumos son utilizados por Nietzsche como una especie de borrador de las obras futuras que han de ser publicadas. Determinados fragmentos son incorporados a la obra del autor al realizar la redacción final.

2a). No todos los fragmentos póstumos aportan datos nuevos o inéditos, en relación con la obra escrita y publicada por Nietzsche. Algunos son muy importantes en el aspecto mencionado; en cambio, otros, son esquemas, notas, y observaciones sobre temas que ya habían sido abordados en obras precedentes.

3a). Los fragmentos póstumos suelen estar, casi siempre, relacionados con la evolución del pensamiento del autor. En algunos casos, y en la medida en que se trate de fragmentos inéditos, marcan una nueva orientación a su reflexión filosófica; en otros, siguen o confirman la marcha de su propio pensamiento.

En conclusión, podemos decir que a la hora de examinar el alcance y valor de estos fragmentos, *se ha de tener en cuenta el contexto en el que fueron escritos, con objeto de situarlos en el conjunto de la obra de Nietzsche*³. Por lo demás, la diferencia existente entre el texto elaborado literariamente y el contenido en el fragmento póstumo, no debe entenderse en el sentido de un ocultamiento (por parte del primero), de una supuesta verdad (que subyace en el segundo), sino como una parte importante del quehacer filosófico de Nietzsche.

Como muy bien lo indica Henri Lefebvre: "Para Nietzsche, el estilo no es una cuestión literaria, sino una cuestión vital. En el sentido poético y filosófico corresponde a un método de ser; y su método de investigación es un estilo de existencia. Método, pensamiento, vida personal y estilo se identifican. Ha conquistado, ha creado su expresión poética. Desde su juventud, ha comprobado que el pensamiento lógico no puede aislarse; que por debajo y por encima de él existen otras actividades, ritmos más profundos, más ligeros. La expresión nietzscheana trata de coincidir con estos ritmos"⁴.

CAPÍTULO PRIMERO

EL NIHILISMO EN LOS FRAGMENTOS PÓSTUMOS DE 1885-1889

En un pasaje de los fragmentos póstumos, Nietzsche *se define a sí mismo como un nihilista*: "El que yo, hasta ahora, haya sido fundamentalmente nihilista, hace muy poco tiempo que me lo he confesado a mí mismo: la energía, el radicalismo con que seguía adelante como nihilista me ocultaron esta verdad esencial. Cuando se va hacia un fin, parece imposible que la "falta de fin en sí" sea una creencia esencial"⁶. Por consiguiente, el autor ha vivido el fenómeno desde dentro, lo conoce, y está en condiciones de realizar un análisis del mismo con objeto de superarlo.

La idea de superación, que se plasma en la noción de *transvaloración de todos los valores (Umwertung aller Werthe)*, debe ser el reverso del fenómeno nihilista para Nietzsche⁶. Por eso, *nada más alejado de su pensamiento que la recaída y persistencia en el nihilismo*.

Cuando la *voluntad de poder* queda sumida en la negación, en la nada, se convierte de inmediato en una voluntad nihilista: "La vida misma es para mí instinto de crecimiento, de duración, de acumulación de fuerzas, de poder: donde falta la voluntad de poder hay decadencia. Mi aseveración es que a todos los valores supremos de la humanidad les falta esa voluntad, -que son valores de decadencia, valores nihilistas los que, con los nombres más santos, ejercen el dominio"⁷.

Esos valores de decadencia han caracterizado *el devenir de la humanidad en su totalidad*. Más ahora, sólo ahora, es cuando el hombre occidental se hace consciente de ellos; porque la *llegada del nihilismo* es, según Nietzsche, inevitable.

El fenómeno nihilista se presenta en los diferentes órdenes de lo real. Para empezar, Nietzsche rechaza como posibles causas

del nihilismo, las "*crisis sociales*", la "*degeneración fisiológica*", o la "*corrupción*": "La miseria, la miseria espiritual, corporal e intelectual no tienen en sí toda la capacidad necesaria para producir el nihilismo (o sea, el rechazo radical del valor, el sentido, el deseo)"⁸.

Nietzsche detecta *rasgos nihilistas*, entre otros, en los siguientes ámbitos de la realidad: el religioso, el moral, el científico, el político-económico, y el histórico.

En el *ámbito religioso*, Nietzsche ha observado que la evolución del cristianismo lo conduce hacia la moral; es decir, a *conceder más valor a los contenidos morales que a los de tipo espiritual*. Esto implica la decadencia del cristianismo como religión; y, además, "...el sentido de la verdad altamente desarrollado por el cristianismo, se transforma en asco ante la falsedad y la mentira de toda interpretación cristiana del mundo y de la historia. La reacción del "Dios es la verdad" en la creencia fanática "Todo es falso" "⁹.

Por lo que se refiere al *ámbito moral*, es necesario señalar que el desarrollo de las tendencias morales va a provocar el efecto contrario: *la difusión del escepticismo acerca del valor de la moral y de las interpretaciones morales del mundo*. Todo ello, "...después de haber intentado huir hacia un más allá, acaba en nihilismo. "Nada tiene sentido" "¹⁰.

En el *ámbito científico*, nos encontramos con el carácter ambivalente del progreso de la ciencia que se expresa, por un lado, en el dominio de la naturaleza; y por otro, *en la disolución de las creencias que hacen posible la fe del hombre en sí mismo*. El resultado de ello es el nihilismo. Por eso leemos, "Desde Copérnico ha rodado el hombre desde el centro hacia la periferia"¹¹.

Las consecuencias nihilistas también se manifiestan en el *ámbito político-económico*. A juicio de Nietzsche, "...todos los

"principios" llegan, poco a poco, a caer en la interpretación teatral: el aliento de la mediocridad, de la mezquindad, de la falta de sinceridad, etc"¹².

Por último, y en el ámbito *histórico*, la valoración de la historia que ofrece la corriente historicista de la época, le parece a Nietzsche algo negativo; por eso escribe, "Las consecuencias nihilistas de la historia y del "historiador práctico", es decir, romántico"¹³.

Así pues, el nihilismo es un fenómeno que se va extendiendo a lo largo de toda la cultura occidental. Pero, ¿cómo se puede abordar?, ¿qué significado tiene, para Nietzsche, el nihilismo?

Una primera contestación a las preguntas formuladas, consiste en *relacionar el nihilismo con los valores*: el nihilismo es, entonces, una situación o estado (no meramente psicológico) en el cual los valores supremos dejan de tener vigencia o pierden su validez. Sin embargo, Nietzsche llega todavía más lejos al hablar de un *nihilismo radical* como: "el convencimiento de la insostenibilidad de la existencia, cuando se trata de los valores más altos que se reconocen, añadiendo a esto la comprensión de que no tenemos el menor derecho a plantear un más allá o en sí de las cosas que sea "divino", que sea moral viva"¹⁴.

Los últimos párrafos del fragmento citado nos indican ya el terreno sobre el cual Nietzsche va a situar uno de los posibles orígenes del nihilismo: *la interpretación cristiano-moral del mundo*. De hecho, en el mismo fragmento póstumo, pero un poco después, encontramos la siguiente observación: "Esta es la antinomia: en tanto creamos en la moral, condenamos la existencia"¹⁵.

Para entender correctamente la anterior aseveración, conviene tener presente los dos planos o niveles en torno a los que se construye la antinomia: a saber, *el moral y el ontológico*.

En el primer caso, tenemos un conjunto de normas y valores que regulan la acción humana; en el segundo, un conjunto o totalidad de seres y hechos que componen lo que denominamos "mundo existente" o "existencia".

Pues bien, la creencia del hombre en la moral, en un conjunto de normas y valores morales, le habían reportado una serie de ventajas. Por una parte, *la moral concedía al hombre un valor absoluto frente al estado de naturaleza*. Esto impedía que el hombre pudiese quedar reducido al estatuto de un ser meramente contingente, que se convirtiese en un simple producto o elemento en el devenir del universo. Como consecuencia de lo anterior, *se lograba evitar el nacimiento de un sentimiento de desprecio del hombre hacia sí mismo y del consiguiente rechazo de la vida*. Por otra parte, *la moral revelaba al hombre un tipo de saber sobre los valores últimos*, ofreciéndole un conocimiento adecuado de lo más importante en la vida.

De esta forma, la moral se constituía *en una defensa contra el nihilismo teórico o práctico*¹⁶. En el tratado III de "*La Genealogía de la moral*", Nietzsche ya había expresado todo esto en términos muy similares: "Si prescindimos del ideal ascético, entonces el hombre, el animal hombre, no ha tenido hasta ahora ningún sentido. Su existencia sobre la tierra no ha albergado ninguna meta; <<¿para qué en absoluto el hombre?>>; faltaba la voluntad de hombre y de tierra; ¡detrás de todo gran destino humano resonaba como estribillo un <<en vano>> todavía más fuerte!. Pues justamente esto es lo que significaba el ideal ascético: que algo faltaba, que un vacío inmenso rodeaba al hombre, -éste no sabía justificarse, explicarse, afirmarse a sí mismo, sufría del problema de su sentido. (...) La falta de sentido del sufrimiento, y no este mismo, era la maldición que hasta ahora yacía extendida sobre la humanidad, -¡y el ideal ascético ofreció a ésta un sentido! (...) En él, el sufrimiento aparecía interpretado; el inmenso vacío parecía colmado; la puerta se cerraba ante todo nihilismo suicida"¹⁷.

Pero, entre los valores que la moral había ensalzado se encontraba la veracidad; y será, paradójicamente, esa defensa de la verdad la que acabe por descubrir la absoluta vaciedad de nuestras valoraciones. El resultado de todo ello es el nihilismo. De ahí la afirmación de Nietzsche: si se cree en la moral, entonces, se condena la existencia. Se condena la existencia puesto que, en última instancia, la propia moral nos muestra el verdadero valor de todos nuestros valores.

Se llega así, a una difícil situación; pues, por un lado, *no se acepta la nueva verdad* (esto es, que los antiguos valores eran nihilistas). Ahora bien, por otra parte, *tampoco resulta posible retornar ya al viejo reino de los valores tradicionales*. Esto genera una tensión, un estado psicológico que, según Nietzsche, también es una forma del nihilismo. El nihilismo *como estado psicológico* presenta tres variantes:

1ª). En primer lugar, aparece ligado al problema del "sentido". Es decir, *surgirá cuando hayamos buscado un sentido a cualquier acontecimiento que carezca de él*, "Por tanto, la desilusión sobre una supuesta finalidad del devenir es la causa del nihilismo: sea en relación a un fin completamente determinado, sea generalizando la consideración de la insuficiencia de todas las hipótesis del fin sustentadas hasta ahora..."¹⁸.

2ª). El nihilismo, como estado psicológico, aparece, en segundo lugar, *al querer buscar en el mundo un orden o una unidad en la cual también estaría integrado el sujeto*, " En el fondo, el hombre ha perdido la creencia en su valor, cuando a través de él no actúa un todo infinitamente precioso: es decir, ha concebido un todo semejante para poder creer en su propio valor"¹⁹.

3ª). La tercera y última forma del nihilismo, en tanto estado psicológico, se deduce de las dos anteriores. El individuo proyecta su ilusión en la supuesta existencia de un mundo verdadero, que es ajeno al devenir de la naturaleza. Sin embargo, el hombre termina por darse cuenta de su error. "Desde este punto de vista, se admite la realidad del devenir como única realidad (...), pero no se soporta ese mundo, aunque no se le quiera negar..."²⁰.

En definitiva, las categorías o conceptos de <<fin>>, <<unidad>>, <<ser>>, y <<verdad>>, con las cuales hemos valorado la existencia, son ahora desechadas: de esta manera, el mundo se nos presenta entonces como algo carente de valor.

Esta conexión entre el nihilismo como estado psicológico y las categorías o conceptos de razón, sitúan el fenómeno nihilista en una nueva dimensión: la racional²¹.

Tal y como ya se ha indicado, en los primeros escritos de Nietzsche se aborda el problema de la racionalidad aunque relacionado con los valores de la cultura griega. Sus análisis se dirigen, en ese momento, hacia la evolución sufrida por la tragedia ática que culmina con su desaparición. Un punto central en tales escritos fue la reflexión sobre el significado de la figura de Sócrates.

Si el componente esencial del tránsito desde las narraciones míticas a la filosofía se encuentra en la explicación racional, en ese caso, hemos de concluir que la razón actúa como una fuerza desmitificadora en el seno de la cultura griega.

Pues bien, Nietzsche ha captado ese detalle, lo asocia con la moral, y cree encontrar ambas cosas reunidas en la doctrina socrática. Así, en el "Crepúsculo de los ídolos", escribe, "El fanatismo con que la reflexión griega entera se lanza a la racionalidad delata una situación apurada: se estaba en peligro, se tenía una sola elección: o bien perecer o bien-ser absurdamente racionales.... El moralismo de los filósofos grie-

gos a partir de Platón tiene unos condicionamientos patológicos; y lo mismo su aprecio de la dialéctica. Razón=virtud=felicidad significa simplemente: hay que imitar a Sócrates e implantar de manera permanente, contra los apetitos oscuros, una luz diurna—la luz diurna de la razón. Hay que ser inteligentes, claros, lúcidos a cualquier precio: toda concesión a los instintos, a lo inconsciente, conduce hacia abajo..."²².

Esta crítica a la racionalidad se va a mantener, de una forma u otra, en el pensamiento de Nietzsche. Además, será enfocada desde diversos puntos de vista; sobre todo, en relación con la moral, la ciencia, y la filosofía²³. Por eso, no resulta extraño encontrar en los fragmentos póstumos la siguiente observación de Nietzsche: "...la creencia en las categorías de la razón es la causa del nihilismo; hemos medido el valor del mundo por categorías que se refieren a un mundo puramente ficticio"²⁴.

Resumiendo, hasta ahora se ha localizado el origen del fenómeno nihilista en dos focos o puntos importantes:

- (a). La interpretación *cristiano-moral* del mundo.
- (b). Las *categorías* de la razón.

En cuanto al primer apartado, vemos que las observaciones de Nietzsche enlazan, perfectamente, con los análisis que encontramos sobre dicho tema en las obras publicadas. Por otra parte, también las reflexiones sobre el impulso racionalizador (propio de la cultura occidental), se asocian con la crítica al conocimiento presente en textos anteriores.

Antes de proseguir con el examen del nihilismo, es menester subrayar la *radicalidad* de la posición de Nietzsche que, con respecto al problema del conocimiento, aparece en los fragmentos póstumos de esta época.

En efecto. Su planteamiento, aún siendo el mismo que el de obras precedentes, se vuelve mucho más exigente. La tesis de Nietzsche es clara: todo nuestro aparato cognoscitivo, y lo que

con él se relaciona (la razón, los juicios, las inferencias lógicas, los conceptos, etc), es el resultado de perspectivas de utilidad. Es decir, se trata de una forma de adaptación que posee una determinada especie: la humana. Por consiguiente, ninguno de tales elementos procedentes del conocimiento, tiene una realidad objetiva. Son, en el mejor de los casos, ficciones útiles (necesarias). Otro tanto cabe señalar de los conceptos de <<verdad>> y <<falsedad>>.

Nietzsche piensa que el mundo puede resultar cognoscible en la medida en que el término "conocimiento" posea algún significado. No obstante, como dicho concepto puede tener diversas interpretaciones, entonces, nunca podremos indicar un sentido fundamental del mismo: existirán múltiples formas de entender lo que llamamos conocimiento; y, de esta manera, estaremos obligados a movernos en el terreno del *perspectivismo*. En el prólogo a "*Más allá del bien y del mal*", Nietzsche ya había escrito, "En todo caso, hablar del espíritu y del bien como lo hizo Platón significaría poner la verdad cabeza abajo y negar el *perspectivismo*, el cual es condición fundamental de toda vida,..."²³.

Por lo demás, y según estima Nietzsche, ese grado de simplificación y abstracción en que consiste el conocimiento, no se dirige hacia el conocer mismo, sino a conseguir que el hombre *tenga cierto poder sobre las cosas*.

Ahora, si dirigimos la atención hacia el segundo foco o punto donde se origina el nihilismo, en ese caso, puede plantearse la siguiente cuestión: ¿las categorías de la razón son, en sí mismas, nihilistas; o, más bien, es nuestra interpretación y atribución a las categorías de la razón lo que las convierte en nihilistas?

El sentido que parece desprenderse del texto de Nietzsche, apunta hacia la segunda solución; máxime, cuando el autor señala, "Wir haben den Werth der Welt an Kategorien gemessen, welche sich auf eine rein fingirte Welt beziehen".

Como podemos apreciar, Nietzsche distingue con claridad el "mundo" (*Welt*), de un supuesto "mundo ficticio" (*fingirte Welt*). Este último no es otro que el denominado "mundo verdadero": es decir, uno de los polos de la dualidad establecida en la metafísica, la moral, y la religión, entre un "mundo verdadero" y un "mundo aparente".

Nietzsche combate en muchas partes de sus obras la aparición de semejante tipo de dualismo. Para él, una vez que se disuelva la mencionada dualidad, entonces, *no nos quedará el "mundo aparente"*: pues eso significaría volver a establecer una correspondencia con un "mundo verdadero" situado más allá de las apariencias. Sería, por lo tanto, comenzar de nuevo. La superación de dicho dualismo, nos ofrecería, el <<mundo>>²⁰: esto es, *una realidad determinada por una multiplicidad de perspectivas en donde ninguna de las cuales podría ser considerada como la verdadera.*

De todo lo anterior cabe deducir una conclusión: no es la razón, sino nuestra interpretación o valoración de las categorías de la misma, la causa de una de las formas del nihilismo. Según esto, *el nihilismo surgiría cuando el hombre olvida que las facultades racionales sólo pueden tener una finalidad adaptativa, biológica.* Por el contrario, si se establece una distinción entre un "mundo verdadero" y un "mundo aparente", entre la "esencia" y el "fenómeno", entre el "ser" y el "devenir", entonces, y a medida en que la razón se vea incapaz de explicar semejantes oposiciones, el hombre acaba por descubrir lo que se esconde detrás de tales términos: la vaciedad, la nada.

Uno de los fragmentos póstumos de la época que venimos analizando nos expone la posición de Nietzsche con claridad: "El error de los filósofos consiste en que, en vez de ver en la lógica y en las categorías de la razón medios para vincular el mundo a fines utilitarios (por consiguiente, "en principio", en vez de crear una falsa utilidad), se cree estar

en posesión del criterio de la verdad, o lo que es lo mismo, de lo real. (...) de repente el mundo se divide en dos partes: un "mundo-verdad" y un "mundo-apariencia", (...). En vez de utilizar las formas [de la razón] como instrumentos para hacer el mundo manejable y determinable para su uso, los filósofos y su locura descubrieron que, detrás de estas categorías, se ocultaba la concepción de este mundo, al cual no correspondía sino éste en que vivimos. Se interpretaron mal los medios considerados como medidas de valores y utilizados para condenar su primera intención...."27.

Antes de la llegada del nihilismo, todas las metas o finalidades que perseguía el hombre venían determinadas por alguna autoridad sobrehumana (ya se tratase de Dios o cualquier otra autoridad que desempeñase ese papel). De esta forma, la pregunta por la finalidad, el ¿para qué?, estaba ya respondida, se conocía la respuesta.

Sin embargo, cuando la creencia en aquella autoridad cesa, el hombre debe replantearse no sólo sus finalidades, sino también el origen o fuente de tales finalidades. Ahora, es menester encontrar una realidad absoluta que pueda sustituir a la anterior. Entre tales sustitutos se encuentran: la *conciencia moral*, la *razón*, la *sociedad* (o instinto social), y la *historia* (al menos, en la medida en que se conciba al ser humano como formando parte del proceso de un espíritu inmanente que se despliega a lo largo del devenir histórico y que tiene su fin en sí mismo).

Todos estos intentos encaminados a superar el nihilismo por medio del establecimiento de un nuevo principio de autoridad (siendo indiferente, en este momento, cuál sea ese principio) son, según piensa Nietzsche, una salida desesperada para intentar resolver el problema. Pues, con ellos, no se consigue el objetivo buscado y empeoran aún más la situación.

Nietzsche estima que vivimos bajo una forma del *nihilismo incompleto*. Por eso, y esta es la *clave* del problema, "Los inten-

tos de escapar al nihilismo sin transmutar los valores aplicados hasta ahora: producen el efecto contrario, agudizan el problema" 28.

Así pues, para Nietzsche, superar el nihilismo quiere decir llevar adelante la transvaloración de todos los valores: será la *Voluntad de poder* la que deba realizar, de manera efectiva, dicho proceso.

No obstante, para que pueda darse la transvaloración, se hace preciso asumir el nihilismo hasta sus últimas consecuencias. Debemos llegar a una forma del nihilismo completo: dejar que los valores antiguos revelen su auténtica naturaleza, y sólo entonces, podremos establecer valores nuevos, valores que ya no sean decadentes, sino el síntoma de una vida ascendente.

Con respecto a la cuestión que venimos considerando, ha sido muy usual la tendencia dirigida a interpretar el pensamiento de Nietzsche como si se tratara de una filosofía típicamente nihilista: obviándose, así, todo el proceso de la *Umwertung* y el doble sentido que posee el concepto de nihilismo en su reflexión filosófica.

Nietzsche indica que el nihilismo tiene un *doble sentido*:

19). Un sentido activo, y en este caso, es un signo del creciente poder del espíritu (*nihilismo activo*).

20). Un sentido pasivo, en el cual se expresaría tanto la decadencia como el retroceso del espíritu del individuo (*nihilismo pasivo*).

Refiriéndose al sentido del nihilismo, escribe Nietzsche: "Puede ser un signo de fuerza; la intensidad del espíritu puede haber aumentado de tal modo que las metas que tenía hasta ahora ("convicciones", artículos de fe) resulten inadecuadas (pues una creencia expresa, en general, el apremio de las condiciones vitales; un sometimiento al influjo de las relacio-

nes bajo las cuales un ser prospera, crece, gana poder....); por otra parte, el signo de una potencia insuficiente para establecerse a sí mismo de forma productiva, de nuevo, una meta, un porqué, una creencia. Alcanza su máximo de fuerza relativa como potencia violenta de destrucción: como nihilismo activo. Su antítesis sería el nihilismo fatigado, que ya no ataca: su forma más conocida es el budismo, como nihilismo pasivo, como signo de debilidad; la potencia del espíritu puede estar cansada, agotada, de forma que las metas y valores que tenía hasta ahora resulten inadecuadas, faltos de crédito, de forma que la síntesis de valores y metas (base sobre la que descansa toda cultura fuerte) se disuelve y los valores aislados se hagan la guerra-disgregación-, que todo lo que refresca, cura, tranquiliza, aturde, pase a un primer plano bajo diferentes disfraces: religiosos, morales, políticos, estéticos, etcétera" 29.

Nos encontramos ahora en un punto crucial de nuestro análisis: en efecto, se trata de captar el significado más aproximado de lo que Nietzsche entendía por nihilismo activo y pasivo.

En el fragmento citado, el autor separa y contrapone los dos sentidos del nihilismo. Pero, en este punto, es menester subrayar un detalle fundamental; a saber, *el hecho de que Nietzsche desplace su reflexión desde el nihilismo considerado como proceso general que acaece en la cultura occidental, al nihilismo considerado como un estado particular del espíritu humano.* Sólo en el contexto humano, y referido a la voluntad del hombre, adquiere significación el sentido activo o pasivo del nihilismo: porque *únicamente la voluntad del hombre es capaz de generar valores nuevos.*

Si aceptamos el planteamiento de Nietzsche, asumiendo la llegada del nihilismo, entonces, y frente a ese hecho consumado, el hombre puede mantener dos posiciones: o bien reconoce la vaciedad de los valores establecidos, los destruye y crea otros nuevos; o bien, se hunde en la desesperanza, en un estado permanente de apatía y desilusión. Lo primero sería lo que Nietzsche llama nihilismo activo; lo segundo, el nihilismo pasivo.

Con respecto al *nihilismo activo*, lo más llamativo es la expresión que emplea Nietzsche al caracterizarlo como "potencia violenta de destrucción" (*gewaltthätige Kraft der Zerstörung*). Los términos de "violencia" y "destrucción" han de ser considerados en el terreno de *una crítica a los valores en general; y no únicamente en el sentido de una orientación política particular.*

Lo que ha de ser "destruido", el objetivo de esa "violencia", serán los antiguos valores. Por consiguiente, es la voluntad del hombre (en última instancia, el hombre mismo en tanto una de las formas de la voluntad de poder³⁰), la que hace posible ese proceso de la transvaloración.

Para Nietzsche, *valorar es crear*; y quien tiene que generar valores nuevos se ve obligado a eliminar los anteriores. Por eso, en "*Así habló Zaratustra*", escribe: "Y quien tiene que ser un creador en el bien y en el mal: en verdad, ése tiene que ser antes un aniquilador y quebrantar valores. Por eso el mal sumo forma parte de la bondad suma: mas esta es la bondad creadora. Hablemos de esto, sapientísimos, aunque sea desagradable. Callar es peor; todas las verdades silenciadas se vuelven venenosas. ¡Y que caiga hecho pedazos todo lo que en nuestras verdades—pueda caer hecho pedazos! ¡Hay muchas casas que construir todavía!"³¹.

Ya en el primer discurso que pronuncia Zaratustra, Nietzsche refleja los aspectos principales del tema que estamos considerando. No lo expone de forma directa, sino sirviéndose de una metáfora: *la transformación y la evolución que sufre el espíritu al pasar desde un estadio inferior (el moral), a otro superior (el caracterizado por la inocencia del devenir).*

El pasaje aludido lleva por título, "*De las tres transformaciones*", y Nietzsche nos indica, "Tres transformaciones del espíritu os menciono: cómo el espíritu se convierte en camello,

y el camello en león,y el león,por fin,en niño"³².

"Camello","león",y "niño": he aquí los símbolos por medio de los cuales Nietzsche intenta expresar el acontecer o devenir del espíritu humano(esto es,de la voluntad del hombre).El *camello* representa al individuo moral,al del concepto del deber,que carga con todas las valoraciones(morales y no morales) establecidas: sin quejas,aceptándolo todo,en completa resignación.

Sin embargo,tras la llegada del nihilismo,el mundo moral queda sin fundamento; todas las valoraciones se derrumban,y el espíritu se transforma en *león*.Esta nueva figura descubre la vaciedad que se encerraba en los antiguos valores y los destruye.El león gana,ciertamente,un espacio de libertad para crear valores,pero *él mismo no puede crearlos*: "Crear valores nuevos-tampoco el león es aún capaz de hacerlo: más crearse libertad para un nuevo crear-eso si es capaz de hacerlo el poder del león.Crearse libertad y un no santo incluso frente al deber: para ello,hermanos míos,es preciso el león"³³.

Ahora,se hace necesario llegar a la última transformación del espíritu para poder crear valores: el *niño*.Éste simboliza la *inocencia del devenir*; es decir,la inocencia de un futuro que no está mancillado por ninguna finalidad trascendente.Además,con la misma inocencia con la que el niño juega,y jugando crea; así,la voluntad humana,genera los nuevos valores que sustituyen a los anteriores: "Inocencia es el niño,y olvido,un nuevo comienzo,un juego,una rueda que se mueve por si misma,un primer movimiento,un santo decir sí. Si,hermanos míos,para el juego del crear se precisa un santo decir sí: el espíritu quiere ahora su voluntad,el retirado del mundo conquista ahora su mundo"³⁴.

Resulta bastante significativo el hecho de que el león destruya los valores nihilistas,oponga un "no" a las valoraciones antiguas; y,sin embargo,se vea incapaz de generar valores nuevos.

La razón de ello se encuentra en que esta figura del espíritu *permanece en la negatividad en tanto no se complementa su actividad con la creación de valores.* De aquí se deduce lo siguiente: *un nihilismo activo que se agote en la pura negación, en la destrucción, jamás puede superar el círculo de la vaciedad, y de la nada.* Eso es lo que le sucede a la figura del león: ella misma es también nihilista; y por consiguiente, ha de ser dejada atrás. Por sí mismo, el león, nunca podría llevar adelante la *Umwertung*; pues le falta *la fuerza de la afirmación*, el correlato positivo que se plasma en la creación de los valores nuevos.

Al introducir la figura del niño, Nietzsche prepara el terreno para que pueda hacerse posible la transvaloración. El niño recupera la inocencia del devenir. Ahora, todas las metas que el hombre se proponga lo serán por referencia a esta tierra, a este mundo. Porque, la creación de valores, *también exige la determinación de metas nuevas y más altas.* El juego y la creación es lo que conduce a esta figura del espíritu hacia el momento afirmativo: el sí dicho a la vida.

Vemos, por lo tanto, en qué sentido se ha de entender el nihilismo activo para Nietzsche: *siempre relacionado con la creación de nuevos valores; nunca, como mera fuerza destructiva que se agote en la aniquilación.*

Por otra parte, el *nihilismo pasivo* nos revela un estado del hombre caracterizado por el agotamiento y la decadencia. Aquí encontramos un fuerte contraste con respecto al sentido del nihilismo activo. En el texto que venimos analizando, Nietzsche cita el budismo y lo considera como un caso paradigmático del nihilismo pasivo. Ahora bien, es importante tener en cuenta que el nihilismo pasivo también se puede encontrar en otras grandes religiones: en especial, en el cristianismo. De hecho, en su obra "*El Anticristo*", escribe Nietzsche: "Con mi condena del cristianismo no quisiera yo haber cometido una injusticia contra una religión afín que incluso lo supera en cuanto al número de quienes la profesan, contra el budismo. Ambos están

unidos entre sí en cuanto religiones nihilistas, -son religiones de *décadence*-, ambos están separados entre sí de la manera más notable"³⁵.

Junto a la religión, Nietzsche estima que el nihilismo pasivo lo podemos encontrar en otros ámbitos de la sociedad (de la realidad); en general, estarán bajo su influencia aquellas esferas (religiosas, morales, políticas, etc) en las que los valores decaigan, se disgreguen y se enfrenten mutuamente rompiendo la unidad de la cultura. En suma: *la destrucción de valores es un rasgo de la personalidad nihilista; pero, aceptar pasivamente su decadencia o el enfrentamiento que puede llevarlos a la mutua destrucción es también una variante del nihilismo.*

Nietzsche establece diversos periodos en la llegada del nihilismo europeo. Estas fases son, respectivamente: el periodo de la obscuridad, el de la claridad, el de las tres grandes pasiones, y el de la catástrofe"³⁶.

El primer periodo, el de la *obscuridad*, corresponde al inicio o comienzo del fenómeno. El nihilismo ha llegado, y las reacciones que se van sucediendo se encaminan todas a la conservación de los antiguos valores; incluso, en el peor de los casos, se intenta la coexistencia de las nuevas valoraciones con las viejas.

En el segundo periodo, el de la *claridad*, se termina por comprender que no puede darse ninguna relación entre los valores antiguos y los nuevos. La diferencia entre ambos tipos de valoraciones hemos de buscarla en su origen. Este origen no es otro que la vida. Así pues, en un caso tenemos valores decadentes (los antiguos) basados en una forma de vida agotada, declinante. En el otro extremo, nos encontramos con la manifestación de una vida ascendente; es decir, con nuevos valores. Sin embargo, el problema ahora sigue siendo *el tener la suficiente fortaleza para asumir las nuevas valoraciones con todas sus consecuencias.*

En el tercer periodo, el de las *tres grandes pasiones*, se recoge el fruto de la duda y la vacilación que apreciamos en el segundo periodo. El <<desprecio>>, la <<compasión>> y la <<destrucción>>, son los símbolos de la voluntad del hombre en esta fase de transición.

Por último, el cuarto periodo, el de la *catástrofe*, nos indica ya el triunfo de una doctrina selectiva sobre los hombres. Dicha doctrina es : *el eterno retorno*.

La primera referencia clara sobre el eterno retorno aparece por primera vez en el libro IV, aforismo 341, de "*El Gay Saber*". Nos vamos a detener en ella puesto que, en obras posteriores, Nietzsche expone esta doctrina adoptando un punto de vista diferente. En esta ocasión el autor la presenta bajo la forma de una suposición o hipótesis: "Vamos a suponer que cierto día o cierta noche un demonio se introdujera furtivamente en tu soledad más profunda y te dijera: <<Esta vida, tal como tú la vives y la has vivido, tendrás que vivirla todavía otra vez y aún innumerables veces; y se te repetirá cada dolor, cada placer y cada pensamiento, cada suspiro y todo lo indeciblemente grande y pequeño de tu vida. Además todo se repetirá en el mismo orden y sucesión...y hasta esta araña y este claro de luna entre los árboles y lo mismo este instante y yo mismo. El eterno reloj de arena de la existencia se le dará la vuelta siempre de nuevo, y tú con él, corpúsculo de polvo>>"³⁷.

Así pues, ya tenemos aquí la primera formulación de esta peculiar doctrina. Su mensaje parece claro: todos los hechos o acontecimientos vividos por un individuo se repetirán eternamente. Por lo demás, es importante considerar que esta versión del eterno retorno no sólo se presenta bajo el aspecto de una hipótesis, sino que, también, se dirige (en principio) al individuo aislado.

¿Cómo reaccionará aquél?, el propio Nietzsche lo indica: "Si aquel pensamiento llegase a apoderarse de tí, te transfor-

maria como tú eres y acaso te aplastaría. Se impondría como la carga más pesada en todo tu obrar la pregunta a cada cosa y a cada paso: <<¿quieres que se repita esto otra vez y aún innumerables veces?>>. O ¿cómo tendrías tú que ser bueno para tí mismo y para la vida, no aspirando a nada más que a confirmar y sellar esto mismo eternamente?"³⁸.

En las siguientes obras, Nietzsche vuelve a ocuparse del eterno retorno³⁹. No obstante, ahora, el eterno retorno se presenta como una doctrina asentada; incluso, en algunos momentos, Nietzsche pone todo su empeño en la búsqueda de pruebas científicas que avalen su tesis.

En el escrito, "*Así habló Zaratustra*", son los propios animales de Zaratustra los que exponen la doctrina con estas palabras: "Y si tú quisieras morir ahora, oh Zaratustra: mira, también sabemos cómo te hablarías entonces a tí mismo—¡más tus animales te piden que no mueras todavía!. Hablarías sin temblar, antes bien dando un aliviador suspiro de bienaventuranza: ¡pues una gran pesadez y un gran sofoco se te quitarían de encima a tí el más paciente de todos los hombres!. Ahora muero y desaparezco, dirías, y dentro de un instante seré nada(..) Pero el nudo de las causas, en el cual yo estoy entrelazado, retorna, —¡él me creará de nuevo!. Yo mismo formo parte de las causas del eterno retorno. Vendré otra vez, con este sol, con esta tierra, con este águila, con esta serpiente—no a una vida nueva o a una vida mejor o a una vida semejante: vendré eternamente de nuevo a esta misma e idéntica vida, en lo más grande y también en lo más pequeño, para enseñar de nuevo el eterno retorno de todas las cosas"⁴⁰.

Junto a ese esfuerzo desplegado en aras de una demostración racional o científica para el eterno retorno, es menester señalar un detalle significativo: ciertos fragmentos póstumos de la última época de Nietzsche parecen apuntar a una aplicación generalizada de la doctrina a toda la humanidad.

Es decir, ya no se trata de una mera suposición dirigida a un sólo individuo; ahora se dirige a todos. En este contexto, el eterno retorno pasa a ser considerado como el *sustituto natural de la metafísica y la religión*.

¿De qué modo se puede entender esta doctrina de Nietzsche?. Para empezar, resulta llamativo el hecho de que la misma nunca sea formulada directamente por el autor: así, la encontramos bajo la forma de una fábula en "El Gay saber"; expresada por un personaje opuesto a Zaratustra (el "enano") o explicada por los animales de Zaratustra. Todo ello podría sugerir un distanciamiento de Nietzsche con respecto a esa formulación de tan singular pensamiento.

Si la entendemos en un sentido literal, esta teoría se nos presenta como una explicación de tipo *físico-cosmológico*. Desde este punto de vista, si partimos de la consideración de un tiempo infinito y de una serie de acontecimientos finitos, entonces, las combinaciones de situaciones o acontecimientos del universo deben ser, asimismo, finitos (y por lo tanto agotar todas las posibilidades): el resultado final sería una *repetición eterna de los acontecimientos amparada en una concepción circular del tiempo*. Tal cosa es lo que han expresado los animales de Zaratustra en el texto.

Sin embargo, ésta interpretación sobre el eterno retorno no parece ser la más acertada. De hecho, el propio Nietzsche ha relacionado una concepción semejante con el fenómeno del nihilismo: "Consideremos estos pensamientos en su forma más terrible: la existencia tal como es, sin sentido y sin finalidad, pero inevitablemente retornando sobre sí, sin llegar a un final en la nada: "El eterno retorno". ¡Esta es la forma extrema del nihilismo!: ¡la nada ("el absurdo") eterna!"⁴¹.

Por consiguiente, si nos atenemos a la interpretación *físico-cosmológica* del eterno retorno, entonces, llegaremos a una situación paradójica: esto es, el eterno retorno se nos revelaría como el *fundamento o legitimación del nihilismo*.

Así pues, es necesario suponer que la doctrina del eterno retorno ha de tener otra significación para Nietzsche.

Nietzsche combate una concepción enraizada en lo más hondo de la cultura occidental: la idea del tiempo como sucesión. En este momento resulta irrelevante que se considere la sucesión temporal de forma lineal (es decir, como mera sucesión de hechos), o circular (como repetición de acontecimientos que siguen un ciclo o diversos ciclos). De donde se deduce que, *mientras se interprete el eterno retorno desde una concepción circular del tiempo, jamás podremos superar el nihilismo*. Más aún, este último fenómeno, en tanto hecho consumado, retornará eternamente haciendo imposible la transvaloración de todos los valores⁴².

Además de la interpretación físico-cosmológica, la doctrina del eterno retorno ha sido también entendida desde un horizonte *metafísico*; y ello, a pesar de la radical crítica de su autor a dicha forma de pensar. La razón de esta actitud ha de buscarse en determinadas expresiones de Nietzsche que podrían dar lugar a una *conexión* entre la noción de retorno y la conocida oposición ontológica entre "Ser" y "Devenir": "El hecho de que se imprima al devenir la condición de ser supone la más alta voluntad de poderío (...) Todo retorno es la aproximación extrema de un mundo del devenir al mundo del ser: cima de la meditación"⁴³.

Los conceptos de "Ser" y "Devenir" no pueden remitir aquí a la metafísica clásica, dado que, precisamente, *son sus propios significados lo que se está poniendo en cuestión*. Por eso, la pretensión de Nietzsche es otra: se trata de pensar el devenir de tal forma que no se le contraponga un ser. Es decir, se trataría de responder a la siguiente cuestión, *¿cómo podemos reflexionar sobre el devenir sin desterrarlo al ámbito de lo irracional, ni apresarlo, tampoco, bajo la rigidez de los conceptos (y en especial del concepto de "Ser")?* Pues bien, la doctrina del eterno retorno podría ser una posible respuesta⁴⁴.

Ese devenir constituye para Nietzsche la realidad, y esta última se caracteriza por un impulso vital que aspira al aumento o acrecentamiento del poder. La afirmación del devenir equivale en Nietzsche a la afirmación de la vida con todos sus momentos. Desde esta perspectiva, el *amor fati*, al que alude tantas veces el autor y que aparece unido al eterno retorno, es otra forma de subrayar esa aceptación y ese amor a la vida.

Junto a las consideraciones que se han realizado anteriormente acerca del eterno retorno, ha de mencionarse todavía otro aspecto importante: la interpretación de la doctrina como una *teoría de tipo selectivo*. Según esto, el eterno retorno aparece como un pensamiento que selecciona al hombre activo, no nihilista, frente al hombre reactivo, o voluntad nihilista.

Ahora bien, dicha selección no supone una *exclusión*⁴⁵: el eterno retorno es la "piedra de toque" de la voluntad de cada individuo en particular, la "gran prueba". Solamente la voluntad nihilista rechaza esa doctrina. Por el contrario, el que es suficientemente fuerte como para poder soportarlo, el que está guiado por una voluntad creadora, afirmadora del sentido de la tierra, ese hombre, "...que nos liberará del ideal existente hasta ahora y asimismo de *lo que tuvo que nacer de él*, de la gran náusea, de la voluntad de la nada, del nihilismo, ese toque de campana del mediodía y de la gran decisión, que de nuevo libera la voluntad, que devuelve a la tierra su meta y al hombre su esperanza, ese anticristo y antinihilista, ese vencedor de Dios y de la nada-*alguna vez tiene que llegar*...."⁴⁶.

Para finalizar, y a modo de resumen, podemos señalar que los fragmentos póstumos de los años 1885-1889, presentan un análisis del nihilismo caracterizado por los siguientes elementos:

- 19). Se considera que la llegada del nihilismo a la cultura de occidente es un hecho inevitable. Más aún, desde cierto punto de vista, *todo el devenir de la historia occidental está*

determinado por el nihilismo. Este último fenómeno expresaría la desvalorización de todos los valores: y, en el caso más radical, la imposibilidad de crear ningún nuevo valor.

29). Nietzsche aparece como un *nihilista perfecto*; pero, al mismo tiempo, se presenta como *alguien que lo ha superado*.

39). Las *causas inmediatas* del fenómeno en cuestión son situadas, por una parte, en la *interpretación cristiano-moral del mundo*, que se ve agudizada por el alto valor concedido a la verdad. Por otro lado, en la *errónea proyección y utilización de las categorías de la razón*, hemos de situar la otra fuente del nihilismo.

49). Entre las *causas remotas* del nihilismo se encuentran, según Nietzsche, primero, el *predominio de los individuos reactivos*. En segundo lugar, *falta la especie superior del hombre*.

59). Cualquier intento de superar el nihilismo realizado *sin el proceso de la transvaloración de los valores* está condenado al fracaso: tan sólo se conseguiría el efecto opuesto y se agravaría la situación. Vivimos bajo una forma de nihilismo: *el incompleto*. Por eso, *es menester que esta última forma del mismo llegue hasta el límite para poder realizar el proyecto de un cambio de valoración*.

69). El nihilismo puede tener un *doble sentido*: *activo*, como una expresión del poder del espíritu; o *pasivo*, en cuyo caso se manifestaría la decadencia del hombre. De cualquier forma, es necesario no olvidar que, el nihilismo activo, es negativo mientras permanezca anclado, solamente, en la *destrucción de los valores*.

79). Considerado en su *vertiente cosmológica*, el pensamiento del eterno retorno constituye una versión extrema del nihilismo⁴⁷.

Por lo tanto, vemos que los fragmentos póstumos de la época estudiada recogen la concepción del nihilismo que estaba ya presente en las obras publicadas. Es cierto que, ahora, el nihilismo es enfocado desde distintos puntos de vista y relacionado con otros conceptos claves (como el de eterno retorno, el de superhombre, o el de transvaloración). Pero, sin duda alguna, el eje central en torno al cual gira el tema del nihilismo en tales fragmentos es, la voluntad de poder.

CAPÍTULO SEGUNDO

CONSIDERACIONES SOBRE EL CONCEPTO DE VALOR EN NIETZSCHE

El análisis y crítica de los valores occidentales pasa a constituirse, a mediados de 1882, en uno de los temas fundamentales de la filosofía de Nietzsche. Ahora bien, el valor, como objeto de reflexión filosófica, nunca aparece aislado en el pensamiento de este autor. Más aún, resulta muy difícil encontrar a lo largo de sus obras algo parecido a una definición acerca de lo que él consideraba un valor. En este sentido, sólo se aproxima a ello un escueto fragmento póstumo que data del año 1888 y en el cual se nos dice que el valor, "...es la mayor cantidad de poder que el hombre puede asumir"⁴⁵.

Como puede apreciarse, el valor se relaciona en el texto citado con el poder. Sin embargo, el <<poder>> tampoco es algo que pueda darse aislado en la filosofía de Nietzsche: *siempre se nos presenta subsumido bajo la noción de "voluntad de poder" (Wille zur Macht)*. Por consiguiente, el valor y las valoraciones proceden de la voluntad de poder; por lo tanto, si la voluntad de poder de un individuo es expresión de una vida ascendente sus valores también lo serán. En caso contrario, es decir, cuando la voluntad de poder es nihilista, los valores y las valoraciones de la misma lo serán igualmente.

De cualquier manera, y exceptuando esta breve referencia a una posible definición, hemos de concluir que toda indagación que se realice sobre el concepto de valor ha de ser puesta en conexión con aquello que el propio Nietzsche critica: la cultura occidental. Como es sabido, esta última se asienta, a grandes rasgos, en dos elementos básicos: la cultura griega y el cristianismo. Nietzsche identifica los valores occidentales con los valores derivados de la *tradición metafísica* (en su triple vía eleática, platónica y kantiana, principalmente) y el *cristianismo* (en su doble vertiente teológico-moral).

No obstante, Nietzsche, que quiere superar la anterior tradición, sigue prisionero de ella cuando se remonta al inicio de la filosofía griega con la pretensión de borrar lo que han sido veinticuatro siglos de reflexión filosófica y buscar un camino nuevo para nuestro pensamiento.

Pues, la *apuesta*, (si nos es dado llamarla así) es muy fuerte: aquí hay en juego algo más que un mero cambio de <<paradigma filosófico>>. Nietzsche pretende fijar, ni más ni menos, el marco de inteligibilidad, el marco de referencia, con el cual poder entender y analizar la existencia (la realidad) en su conjunto. Desde este punto de vista, lo que de verdad busca la filosofía de Nietzsche, más allá de sus propuestas particulares, es el establecimiento de un nuevo horizonte intelectual y, al mismo tiempo, vital. En ese horizonte es donde hemos de situar la génesis de los nuevos valores, la transvaloración, y, lógicamente, el problema del nihilismo.

"El nacimiento de la tragedia" fue una obra singular. Bajo el ropaje de un trabajo académico Nietzsche nos presenta, en realidad, su primera incursión como filósofo. Es cierto que, en ella, todavía es deudor del lenguaje y los conceptos de pensadores como Kant o Schopenhauer; y de artistas como Wagner. Sin embargo, ya el propio Nietzsche había intuido algo del significado de su futura obra cuando, en una carta dirigida a Erwin Rohde en 1870, escribía: " He pronunciado aquí una conferencia sobre <<Sócrates y la tragedia>>, que ha provocado espantos y malos entendidos. En cambio, me ha servido para hacer más estrechos los lazos que me unen con mis amigos de Tribschen(...) La ciencia, el arte y la filosofía crecen en mí tan íntimamente unidos, que no hay duda de que un día pariré centauros..."⁴⁷.

No, ciertamente no fueron "centauros" lo que Nietzsche había concebido, sino algo completamente distinto: *una nueva interpretación de la cultura clásica* muy alejada de las visiones aceptadas en su época. Además, ahora es cuando podemos apreciar mejor el verdadero propósito de Nietzsche durante esta primera etapa de su pensamiento; propósito que no es otro que *el intento de proyectar ciertos rasgos esenciales de la civilización clásica en la cultura de su propio tiempo*. Se trataría, en definitiva, de moldear la cultura occidental tomando como arquetipo o modelo la cultura antigua.

Semejante proyecto lleva emparejado varios presupuestos:

1º). Que se posee no sólo una visión de lo que ha de ser la nueva cultura, sino, también, que se cuenta con un concepto, más o menos claro y articulado, de la misma.

2º). Que, de alguna forma, esa nueva visión de la cultura futura halla su máxima expresión en algún individuo sobresaliente de la época, que actuaría como guía indicando a la humanidad el camino a seguir.

3º). Que, en consecuencia, la cultura occidental y su devenir son consideradas como algo decadente y es menester que sean sustituidas por una nueva visión de la cultura.

En cierta medida todos los aspectos mencionados aparecen en distintos niveles en *"El nacimiento de la tragedia"*, pero puede resultar difícil apreciarlos cuando seguimos a Nietzsche en su exposición de las categorías estéticas y filosóficas que encierra dicha obra. Da la sensación de que el tema de la cultura queda subordinado al objetivo primordial del escrito; y, sin embargo, resulta ser el telón de fondo de la misma: "Que nadie intente debilitar nuestra fe en un renacimiento ya inminente de la antigüedad griega; pues en ella encontramos la

única esperanza de una renovación y purificación del espíritu alemán por la magia de fuego de la música. ¿Qué otra cosa podríamos mencionar que, en la desolación y decaimiento de la cultura de ahora, pudiese despertar alguna expectativa consoladora para el futuro?"²⁰.

Ahora bien. ¿qué entiende Nietzsche por cultura?. Para contestar a esta pregunta vamos a recurrir a una definición que aparece en uno de sus trabajos posteriores. Así, en la primera de las "*Consideraciones intempestivas*", se indica que, "La cultura es ante todo la unidad de estilo artístico en todas las manifestaciones vitales de un pueblo. El saber muchas cosas y el haber aprendido muchas cosas no son, sin embargo, ni un medio necesario de la cultura ni tampoco una señal de cultura y resultan perfectamente compatibles, si es preciso, con la antítesis de la cultura, con la barbarie, es decir, con la carencia de estilo y con la mezcolanza caótica de todos los estilos"²¹.

En esta definición de la cultura cabe destacar tres aspectos importantes:

(A). Toda la definición gravita sobre el *elemento formal o estético* de la cultura.

(B). El saber o conocimiento se presenta como algo *secundario* en relación con la cultura: no se puede tomar como indicio de la misma. Incluso podría llegar a ocultar su carencia.

(C). La contraposición entre cultura y barbarie será equivalente a la contraposición entre *unidad de estilo y carencia de él*.

Con tales elementos, y teniendo en cuenta el carácter de la obra en la cual apareció esta definición, no debe resultar extraña la polémica que se suscitó en torno a la misma.

Para sus detractores, ese esfuerzo desplegado por Nietzsche en la búsqueda de una nueva visión de la cultura partiendo de elementos clásicos (que se consideran desfasados con respecto al pensamiento científico y técnico de la época), carece de justificación: "...el señor Nietzsche deniega sin más la cultura al pueblo alemán en su totalidad y declara con la máxima resolución que nosotros somos unos <<cultifilisteos>> y unos <<bárbaros>> por la sencilla razón de que no hemos asimilado—eso es lo que él opina—las formas clásicas de su primera declinación(...) Nuestra cultura pone loco al señor Nietzsche porque su definición de cultura no se ajusta a Alemania, o más bien al revés, porque la cultura alemana es tan maleducada que no se ajusta a la definición del señor Nietzsche. Pues, según él, la cultura es <<ante todo la unidad de estilo artístico en todas las manifestaciones vitales de un pueblo>>. Nosotros, sin embargo, no poseemos eso. ¿Y por qué no lo poseemos?. Pues porque ni pensamos ni hablamos ni escribimos ni-insultamos como Nietzsche"⁵².

Ahora bien, por otra parte, aquella definición de cultura que elaboró Nietzsche tampoco consiguió convencer a quienes estaban (al menos en principio) conformes con las tesis del autor. Este es el caso de Karl Hillebrand quien, en su escrito titulado "*Nietzsche contra Strauss*", afirmaba: "...es completamente erróneo el poner la esencia de la cultura sólo en el estilo. El estilo es únicamente la forma de una cultura, y cuando esa forma está ausente entonces la cultura es precisamente *informe*, es decir, no-bella. Pero no por eso es ya el estilo la cultura misma: ésta actúa en primer lugar sobre la esencia"⁵³.

Como vemos, el punto más delicado de la definición se encuentra en ese deslizamiento de la misma hacia el plano estético en detrimento de otros elementos de la cultura. Sin embargo, no parece que fuera esa la idea de Nietzsche al elaborar la definición.

unirnos, nos hemos hecho demasiado extraños el uno al otro. En aquella época, cuando encontré a Wagner, me senti indescriptiblemente feliz. ¡Había buscado durante tanto tiempo a una persona superior a mi y que me comprendiera verdaderamente!. En Wagner creí encontrar a esta persona. Era un error. Ahora no puedo ni compararme con él; yo pertenezco a otra esfera"³⁰.

Para Nietzsche, Wagner no sólo representa al artista genial, sino también al individuo que encarna la cultura superior, esa imagen que él tenía de lo que había de ser la cultura futura. En Wagner cree encontrar Nietzsche *la síntesis suprema de los ideales clásicos, Goethe, la filosofía de Schopenhauer, junto con la grandiosidad del drama musical.*

Sin embargo, ahora, todo ello desaparece. ¿Por qué?. No existe una respuesta satisfactoria a la pregunta anterior. En apariencia, Wagner "traiciona" los ideales culturales en los que había puesto su máxima ilusión Nietzsche. Pero lo cierto es que las discrepancias entre uno y otro se venían desarrollando desde la publicación de la segunda de las "*Consideraciones intempestivas*". Es muy probable que la clave de la posterior ruptura se encuentre en el carácter del propio Nietzsche: pues aquí, como le sucedió en otras ocasiones, Nietzsche puso demasiadas esperanzas en un proyecto que, tal vez, nunca hubiese podido llevarse a la realidad. Wagner podría ser, como músico, un genio; pero, en cualquier caso, estaba muy lejos de encarnar *el modelo o arquetipo de los valores en los que Nietzsche creía.* El entusiasmo llevó a Nietzsche al error; y los festivales de Bayreuth de 1876 no hicieron otra cosa nada más que confirmarlo (tal y como el propio Nietzsche lo reconoce en la carta a su hermana Elisabeth, anteriormente citada).

Desaparecida, pues, la fascinación wagneriana, se impone un cambio de rumbo. De entrada, y tras la publicación de "*Humano, dema-*

En la segunda de las *"Consideraciones intempestivas"* Nietzsche responde a la crítica de Hillebrand argumentando que se había entendido mal la definición de cultura, sobre todo, cuando la antítesis *cultura-barbarie* era considerada como una pugna entre el estilo bello y la barbarie. Desde luego, la cultura para Nietzsche seguirá siendo esa unidad de estilo en todas las manifestaciones vitales de un pueblo, frente a la dispersión que suponía la barbarie: "...no es lícito entender mal esa definición como si se tratase de una antítesis entre barbarie y estilo bello; el pueblo al que se atribuye una cultura debe ser en toda su realidad algo vitalmente uno y no disociarse de modo tan miserable en una interioridad y una exterioridad, un contenido y una forma"²².

Cultura es pues, para Nietzsche, ante todo, unidad vital o espiritual de un pueblo en torno a unos valores e ideales. Por lo tanto vemos que en la primera época de Nietzsche el tema del valor aparece subsumido bajo el problema o la cuestión de la cultura. De hecho, ya el enfoque de *"El nacimiento de la tragedia"*, apuntaba tan sólo a los valores de tipo estético.

Esta perspectiva sobre la cultura irá modificándose a medida que Nietzsche vaya publicando las otras *"Consideraciones intempestivas"*: comienza a variar en la segunda (*"Utilidad y perjuicios de la historia para la vida"*), y en la tercera (*"Schopenhauer educador"*) y prácticamente está abandonada en la cuarta (*"Richard Wagner en Bayreuth"*)²³.

Este último punto es importante por la significación que la figura de Wagner tuvo en la vida de Nietzsche. En una carta dirigida a su hermana en febrero de 1882, podemos leer: "Sólo unas pocas líneas para darte las gracias por tus cariñosas palabras acerca de Wagner y Bayreuth. Es cierto: los días más hermosos de mi vida son los que pasé con él en Tribschen y por él en Bayreuth (en 1872, no en 1876). Pero la fuerza omnipotente de nuestros cometidos nos separó, y ahora no podemos volver a

siado humano" queda ya claro que Nietzsche ha abandonado el proyecto que presidía "*El nacimiento de la tragedia*". Ya no resulta posible ocuparse de los valores de tipo estético, ni apoyarse, tampoco, en individuos geniales para crear una nueva cultura, una cultura auténtica. Al mismo tiempo, Nietzsche tiene la convicción de que los ideales (y los valores) sustentados por la cultura occidental en sus diferentes esferas (metafísica, religiosa, moral, etc) son decadentes: de ahí su análisis y crítica, en la nueva obra.

Si los ideales culturales que se expresaban en "*El nacimiento de la tragedia*" apuntaban hacia una cultura situada fuera de la historia (ahistoria), en este momento, y tras el nuevo rumbo que va a tomar el pensamiento de Nietzsche, los ideales (y los valores) pasan a convertirse en algo puramente histórico, y por lo tanto, variable y modificable. Es cierto que una de las "*Consideraciones intempestivas*" (la segunda) había examinado y rechazado el exceso de historicismo que Nietzsche detectaba en su época. Por aquel entonces Nietzsche pensaba que las distintas concepciones sobre la historia (la *monumental*, la *crítica* y la *antiquaria*) eran insuficientes para abordar el hecho histórico. Ahora, con la nueva perspectiva que adopta, madurará una concepción del tiempo y de la historia muy diferente a la de la visión historicista y que cristalizará, más adelante, en la teoría del *eterno retorno*.

El proyecto filosófico con el que Nietzsche se presenta en "*Humano, demasiado humano*", contiene un método de trabajo y análisis que se convertirá en un elemento decisivo para su filosofía: se trata de la *genealogía*; es decir, el estudio de las cuestiones acerca del origen y del principio (de las cosas y de los fenómenos). Aplicando este método genealógico es como Nietzsche examina los ideales de la cultura occidental y descubre su carácter (u origen) condicionado (por motivaciones de orden muy diverso: fisiológicas, psicológicas, etc).

Tomemos como ejemplo el caso de los valores morales: "...en el estado actual de la filosofía; el despertar de la observación psicológica es necesario(...) Porque ese es el terreno de esta ciencia que se pregunta por el origen y la historia de los llamados sentimientos morales y que en su marcha debe plantear y resolver los problemas complejos de la psicología: la antigua filosofía no conoció estos últimos problemas y siempre se sustrajo a la investigación del origen y de la historia de las estimaciones humanas so capa de flacos pretextos; esto se ve hoy muy claramente, habiéndose comprobado mediante numerosos ejemplos, que los errores de los filósofos más grandes suelen ser su punto de partida en una explicación falsa de ciertas acciones y de ciertos sentimientos humanos"²⁷.

El problema acerca de la procedencia u origen de los valores, y, en concreto, de los valores morales, lo aborda Nietzsche especialmente en la *"Genealogía de la moral"*. Sin embargo, y siguiendo el curso cronológico de sus obras, observamos que tanto *"Aurora"* como *"El Gay saber"* plantean, en diversos niveles, el tema de la moral (más exactamente, la crítica a la moral).

En el libro 1^o, aforismo 1^o, de *"Aurora"*, Nietzsche se ocupa de nuevo de la cuestión del origen y la filosofía histórica. La tesis parece clara: todo aquello que posee un largo pasado se ha ido cargando de <<razón>>, de tal manera que, ahora, resulta imposible admitir que en su origen se encontrase una sinrazón o un punto de partida irracional. Por eso, la filosofía histórica ha de vencer las resistencias de quienes no pueden concebir el origen condicionado de algo que consideran incondicionado. Como se ve es una nueva alusión, de forma sintética, al método genealógico.

Por otro lado, y ya en *"El Gay saber"*, encontramos una curiosa e importante afirmación de Nietzsche: "Creo que los pesos de todas las cosas tienen que establecerse de nuevo"²⁸.

Aquí la referencia a los pesos puede ser entendida como una referencia a los valores. Si los pesos nos permiten *pesar* las cosas, los valores expresan nuestro punto de vista sobre ellas. De donde se deduce que Nietzsche piensa que es necesario un cambio en los valores con los cuales *sopesamos* la existencia; y, además, también podemos ver en el aforismo un esbozo de lo que luego Nietzsche denominará, "*transvaloración de todos los valores*".

En la obra, "*Así habló Zaratustra*", Nietzsche nos expone, entre otras cosas, una *antropología axiológica* basada en la divisa <<valorar es crear>>. En principio, recuérdense los prólogos de Zaratustra, el mensaje de la autosuperación del hombre va dirigido a todos: Zaratustra habla al pueblo, "Yo os enseño al superhombre. El hombre es algo que debe ser superado. ¿Qué habéis hecho para superarlo? Todos los seres han creado hasta ahora algo por encima de ellos mismos: ¿y queréis ser vosotros el reflujo de esa gran marea, y retroceder al animal más bien que superar al hombre? ¿Qué es el mono para el hombre? Una irrisión o una vergüenza dolorosa. Y justo eso es lo que el hombre debe ser para el superhombre: una irrisión o una vergüenza dolorosa"⁵⁹.

Lo único que recoge Zaratustra de sus discursos al pueblo son burlas e ironía, también frialdad, "Y ahora me miran y se ríen: y mientras ríen, continúan odiándome. Hay hielo en su reír"⁶⁰.

Pero, a medida que avanza la obra y van apareciendo nuevos temas (la voluntad de poder, el eterno retorno, etc), Nietzsche parece ir restringiendo ese mensaje de la autosuperación de sí mismo y la creación de nuevos valores. De hecho, ya en el apartado titulado, "*De las tablas nuevas y viejas*" encontramos la siguiente observación: "Yo trazo en torno a mí círculos y fronteras sagradas; cada vez es menor el número de quienes conmigo suben hacia montañas cada vez más altas, -yo construyo

una cordillera con montañas más santas cada vez-"¹.

Como ya se ha indicado, Nietzsche relaciona la creación de valores con el hombre y constata que, cada pueblo, cada cultura, ha tenido su propia tabla de valores. El origen de los valores, el centro o foco de poder del cual dimanar, es el cuerpo: "Detrás de tus pensamientos y sentimientos hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido—llámase si mismo. En tu cuerpo habita, es tu cuerpo. (...) A los despreciadores del cuerpo quiero decirles una palabra. Su despreciar constituye su apreciar. ¿Qué es lo que creó el apreciar y el despreciar, y el valor y la voluntad? El si mismo creador se creó para si el espíritu como una mano de su voluntad"².

No obstante, aún cuando la creación de valores se asocia con el hombre, no todo hombre puede generar valores nuevos. Sólo el creador puede hacerlo, por eso éste es odiado por los "buenos": "Los buenos, en efecto—no pueden crear: son siempre el comienzo del final: — crucifican a quien escribe nuevos valores sobre nuevas tablas, sacrifican el futuro a si mismos,— ¡crucifican todo el futuro de los hombres!"³.

A partir de la obra "*Así habló Zaratustra*", y sobre todo en el escrito "*Más allá del bien y del mal*", Nietzsche asocia, de forma clara, la creación de valores nuevos con la noción de hombre noble. Es cierto que esto se refiere a los valores de tipo moral, sin embargo, puede ser extrapolado al resto de los demás valores. En cualquier caso, la prerrogativa de crear nuevos valores se convierte en una prerrogativa de tipo señorial.

Ya en "*Más allá del bien y del mal*" aparece la célebre y polémica distinción entre una *moral de señores* y una *moral de esclavos* (o, si se prefiere, entre una moral aristocrática y otra no aristocrática que es, en el fondo, a lo que se refiere Nietzsche). La primera nace de una afirmación de la vida y de los impulsos vitales, por eso es creadora de valores: "La espe-

cie aristocrática de hombre se siente a sí misma como determinadora de los valores, no tiene necesidad de dejarse autorizar, su juicio es <<lo que me es perjudicial a mí, es perjudicial en sí>>, sabe que ella es la que otorga dignidad en absoluto a las cosas, ella es creadora de valores. Todo lo que conoce que hay en ella misma lo honra: semejante moral es autoglorificación"⁴.

Por el contrario, la moral de los esclavos, cuando crea valores, genera valores de tipo decadente y de raíz *utilitaria*: "Las cosas ocurren de modo distinto en el segundo tipo de moral, la moral de esclavos. Suponiendo que los atropellados, los oprimidos, los dolientes, los serviles, los inseguros y cansados de sí mismos moralicen: ¿cuál será el carácter común de sus valoraciones morales?. Probablemente se expresará aquí una suspicacia pesimista frente a la entera situación del hombre, tal vez una condena del hombre, así como de la situación del mismo. (...) La moral de esclavos es, en lo esencial, una moral de la utilidad"⁵.

En la "*Genealogía de la moral*" Nietzsche prosigue el análisis de esa contraposición entre una moral noble y una moral de esclavos. Aquí se parte del estudio genealógico de los valores morales, algo que, como se señaló, se remonta a la época de "*Humano, demasiado humano*". La esencia de este método genealógico será la investigación de las circunstancias en las cuales los valores nacieron, se desarrollaron y, eventualmente, se modificaron.

De entrada, Nietzsche rechaza las explicaciones de tipo utilitarista acerca de la genealogía de los valores morales. Estos últimos *no surgen por razón de utilidad*: ni al modo como lo creen los psicólogos ingleses de la época, ni tampoco en el sentido de Herbert Spencer.

En el primer caso, se suponía que los conceptos morales derivaban de una serie de acciones no egoístas que eran valora-

das positivamente por aquellos a quienes beneficiaban. Posteriormente, se "olvidaba" ese origen condicionado y, por simple hábito, las acciones no egoístas pasaban a convertirse en "buenas en sí mismas". Para Nietzsche, semejante argumentación constituye un contrasentido psicológico: no puede dejar de darse esa utilidad que se asocia con tales acciones que se califican de buenas, pues, precisamente ellas, han sido la clave que, según tal explicación, ha permitido la génesis de los valores morales. Por consiguiente, carece de sentido afirmar que se "olvida" ese origen condicionado y las acciones útiles pasan a ser, sin más, acciones buenas.

Por otra parte, el planteamiento de Herbert Spencer también resulta insuficiente para Nietzsche; aunque le parece más sólido desde el punto de vista psicológico. Spencer cree que la génesis de los valores morales ha de buscarse en el conjunto de experiencias que posee la humanidad sobre el mundo circundante. Aquellas experiencias útiles y beneficiosas serían agrupadas y sedimentadas bajo el concepto de "bueno" y en general de los valores morales positivos. Por el contrario, las experiencias negativas y perjudiciales caerían bajo el concepto de "malo" y de los valores morales negativos. La objeción de Nietzsche a esta tesis vale también para la anterior hipótesis sobre la génesis de los valores morales: son prerrogativas de tipo señorial las que generan los valores. Sólo los hombres nobles son capaces de establecer valoraciones y valores, en las cuales lo último que entraría en juego sería la consideración de la "utilidad".

Nietzsche sitúa, pues, el origen de las valoraciones morales en el terreno de las prerrogativas nobles. ¿En qué sentido ha de entenderse aquí el término noble o señorial?: caben pocas dudas. En este contexto, y puesto que se trata de una genealogía, el término <<noble>> se refiere a la clase o estamento social que se caracteriza por el poder o preeminencia política²⁰.

El noble es el que asigna valores a las cosas, a las personas, y a los actos de las personas. Los juicios de valor de los nobles son los que han establecido lo "bueno" y lo "malo", lo "justo" y lo "injusto". Pero tales valores, *no son tan sólo expresión de una preeminencia política sino, además, animica*. La moral del noble sería, precisamente, una proyección de su propia felicidad sobre el entorno social. En el noble, la acción de valorar (y, por consiguiente, los valores) se produce como algo espontáneo que nace de sí mismo; por eso, la manera noble de valorar, "...actúa y brota espontáneamente, busca su opuesto tan sólo para decirse sí a sí mismo con mayor agradecimiento, con mayor júbilo, -su concepto negativo, lo <<bajo>>, <<vulgar>>, <<malo>>, es tan sólo un pálido contraste, nacido más tarde, de su concepto básico positivo, totalmente impregnado de vida y de pasión, el concepto <<¡nosotros los buenos, nosotros los bellos, nosotros los felices!>>"⁷.

Además de la manera noble de valorar, existe otra que procede del *resentimiento* y que caracteriza a los "esclavos de la moral". Como puede apreciarse, aquí reaparece la distinción entre una *moral noble* y una *moral de esclavos* que estaba presente en el escrito, "*Más allá del bien y del mal*". Pero no se trata de una mera repetición: ahora Nietzsche profundiza en ella. La pieza clave en la explicación de la génesis de una forma no aristocrática de valorar es la doctrina del resentimiento.

El hombre resentido, en lugar de actuar dentro del mundo, se limita a <<reaccionar>> frente a él: considera el mundo como algo opaco y opuesto, su propia actitud le conduce a la creación de valores en los cuales se expresa su situación. Ahora bien, como tales valores tienen su raíz originaria en una falta de *plenitud vital*, entonces, necesariamente, todas sus valoraciones serán contrarias a las de los nobles: "Mientras que toda moral noble nace de un triunfante sí dicho a sí mismo, la moral

de los esclavos dice no, ya de antemano, a un <<fuera>>, a un <<otro>>, a un <<no-yo>>: y ese no es lo que constituye su acción creadora. Esta inversión de la mirada que establece valores-este necesario dirigirse hacia fuera en lugar de volverse hacia si-forma parte precisamente del resentimiento: para surgir, la moral de los esclavos necesita siempre primero de un mundo opuesto y externo, necesita, hablando fisiológicamente, de estímulos exteriores para poder en absoluto actuar, - su acción es, de raíz, reacción"⁹⁸.

Pues bien, el punto decisivo de la confrontación entre ambos tipos de valoraciones morales se encuentra en la diferente concepción de los dos valores morales cardinales: el bien (o lo bueno) y el mal (o lo malo). El abismo que separa una y otra moral se aprecia en el hecho de que *la moral noble entiende los conceptos de "bueno" y "malo" en un sentido netamente distinto al que aparece en la forma no aristocrática de valorar.*

Nietzsche emplea las palabras "*Gut*" y "*Schlecht*" para referirse a la *moral noble*. En cambio, para ejemplificar el modo de valorar *no aristocrático* se sirve de los términos "*Gut*" y "*Böse*", respectivamente.

Los conceptos de "*Schlecht*" y "*Böse*" tienen algunos significados comunes; de hecho, los dos pueden utilizarse para indicar o referirse al "mal" en un sentido genérico. Sin embargo, en el contexto de la filosofía de Nietzsche, existe una serie de matices importantes que los diferencian. En el primer caso, "*Schlecht*", designa a "*lo malo*" en tanto oposición a "*lo bueno*": aquí "malo" estaría más cerca del significado de "inconveniente" o "inapropiado" que del "mal" (en un sentido trascendente) y de lo "malvado" (igualmente en el mismo sentido trascendente que el matiz o significado recogido anteriormente). Desde este punto de vista, podemos considerar que los términos "*Gut*" y "*Schlecht*" poseen para Nietzsche una dimen-

sión inmanente a la vida humana; frente a la dimensión trascendente que poseen los términos "Gut" y "Böse", en tanto producto del resentimiento. Por eso, para Nietzsche, hablar de "Gut" y "Schlecht" equivale a hablar de "bueno" y "malo", frente a "Gut" y "Böse", que estaría referido al "bien" y al "mal", en una línea teológico-moral muy clara: el "bien" y el "mal" serían considerados como valores objetivos y absolutos cuyo origen se situaría más allá del mundo sensible (ya sea en el Dios de la tradición judeo-cristiana o en un cosmos eidético al estilo de Platón).

Por el contrario, "Gut" y "Schlecht", serían valores subjetivos y relativos, derivados de una línea axiológico-vital. En el escrito, "Más allá del bien y del mal", Nietzsche ya lo había intentado explicar al observar que en la moral aristocrática, "...la antítesis <<bueno>>(Gut) y <<malo>>(Schlecht) es sinónima de <<aristocrático>>(Vornehm) y <<despreciable>>(Verächtlich):- la antítesis <<bueno>>(Gut) y <<malvado>>(Böse) es de otra procedencia. Es despreciado el cobarde, el miedoso, el mezquino, el que piensa en la estrecha utilidad; también el desconfiado de mirada servil, el que se rebaja a sí mismo, la especie canina de hombre que se deja maltratar, el adulator que pordiosear, sobre todo el mentiroso:- creencia fundamental de todos los aristócratas es que el pueblo vulgar es mentiroso"⁹⁹.

En otro orden de cosas, es importante subrayar que las concepciones de los dos valores analizados se hallan invertidas en una moral con respecto a la otra. Esto explicaría la insistencia de Nietzsche al considerar la moral no aristocrática como una inversión de los valores morales nobles (recuérdese: "Gut" y "Schlecht", como valores cardinales), y su sustitución por los decadentes (aquí, "Gut" y "Böse", como centro de gravedad del resto de los valores). Así, en un célebre pasaje de la "Genealogía de la moral" (pasaje que, por lo demás, ya está an-

ticipado en "*Más allá del bien y del mal*"), leemos lo siguiente: "La rebelión de los esclavos en la moral comienza cuando el resentimiento mismo se vuelve creador y engendra valores: el resentimiento de aquellos seres a quienes les está vedada la auténtica reacción, la reacción de la acción, y que se desquitan únicamente con una venganza imaginaria"⁷⁰.

Esa inversión de los valores, producida por el resentimiento, tuvo su raíz en el pueblo judío. En efecto; según Nietzsche, con los judíos comienza la mencionada rebelión de los esclavos en la moral. El cristianismo, por su parte, no hace otra cosa que recoger tal herencia: "Han sido los judíos los que, con una consecuencia lógica aterradora, se han atrevido a invertir la identificación aristocrática de los valores (bueno=noble=poderoso=bello=feliz=amado de Dios) y han mantenido con los dientes del odio más abismal (el odio de la impotencia) esa inversión(...). Se sabe *quien* ha recogido la herencia de esa transvaloración judía... (...) esa rebelión tiene tras de sí una historia bimilenaria y que hoy nosotros hemos perdido de vista tan sólo porque ha resultado vencedora..."⁷¹.

Ahora bien, esta inversión de los valores nos conduce, directamente, a una de las formas del nihilismo que mencionamos en el capítulo precedente: la *cristiano-moral*. El proceso podría ser, el siguiente:

19). Originariamente encontramos dos tipos de moral, una de procedencia noble y la otra de procedencia no aristocrática. En el primer caso, los valores centrales que rigen el comportamiento moral, es decir, los valores "bueno" y "malo", carecen de una proyección trascendente y remiten a la vida en general.

20). La moral no aristocrática extrapola los conceptos principales de su lugar natal y los proyecta en una dimensión trascendente. Ya no se trata de "bueno" y "malo" (gut und schlecht)

sino de "bien" y "mal" (gut und böse). Esta *significación teológica* que adquieren dichos términos morales condiciona su sentido y muestra con claridad el predominio del aspecto religioso sobre el meramente moral.

39). El cristianismo aparece como un producto de la civilización judía. El judaísmo, como tal, es un arquetipo o modelo de religión y moral no aristocrática; y en su seno, tiene lugar el proceso de resentimiento que desemboca en la creación de valores opuestos a los de los nobles con la consiguiente inversión de la valoración. Esto es lo que Nietzsche denomina *la rebelión de los esclavos en la moral*.

40). En tanto heredero de la religión y la cultura judía, el cristianismo recoge esa inversión de los valores. De esta forma, el universo de los valores cristianos, empezando por el concepto mismo de Dios, aparece como algo claramente nihilista. Así, y con respecto a esto último, escribía Nietzsche lo siguiente: "¡Dios, degenerado a ser la *contradicción de la vida*, en lugar de su transfiguración y su eterno sí! ¡En Dios, declarada la hostilidad a la vida, a la naturaleza, a la voluntad de vida! ¡Dios, fórmula de toda calumnia del <<más acá>>, de toda mentira del <<más allá>>! ¡En Dios, divinizada la nada, canonizada la voluntad de nada!..."⁷².

Por lo tanto, esa inversión de los valores nobles ha triunfado. Tal victoria lleva emparejada otra cosa, a saber: que *también el cristianismo ha resultado vencedor y sus ideales han eliminado los valores nobles*. Después de esto ya no queda ningún ideal que pueda oponerse a los ideales de tipo ascético. En el tratado III de la "*Genealogía de la moral*", Nietzsche analiza el significado, carácter, y posibilidad de superación de los ideales ascéticos. ¿Qué significan los ideales ascéticos?. Demasiadas cosas, piensa Nietzsche. Por lo pronto, el triun-

fo del ideal ascético señala la preeminencia de algo que llena la voluntad humana. Ya sabemos que el hombre necesita valores; el valorar y venerar parece inherente a la condición humana: valorar, en definitiva, no es nada más que otorgar un sentido a las cosas, a los acontecimientos y a las personas. No son los dramas o las tragedias, únicamente, lo que acaba con los hombres, sino, sobre todo, la falta o carencia de un sentido en la realidad, en el acontecer cotidiano.

En el escrito, *"Así habló Zaratustra"*, Nietzsche expresa todo lo anterior con bastante claridad en un pasaje que lleva por título *"El despertar"*. Allí, y una vez que los *"hombres superiores"* invitados por Zaratustra se encuentran reunidos en su caverna, se produce una extraña ceremonia: *la adoración de un asno*. Pues bien, he aquí la respuesta del viejo papa jubilado a los requerimientos de Zaratustra, en el capítulo o apartado siguiente: "<<Es preferible adorar a Dios bajo esta forma que bajo ninguna! Medita sobre esta sentencia noble amigo: en seguida adivinarás que en tal sentencia se esconde sabiduría. Aquel que dijo "Dios es espíritu"-fue el que dio hasta ahora en la tierra el paso y el salto más grandes hacia la incredulidad: ¡no es fácil reparar el mal que esa frase ha hecho en la tierra!. Mi viejo corazón salta y retoza al ver que en la tierra hay todavía algo que adorar. ¡Perdónale esto, oh Zaratustra, a un viejo y piadoso corazón de papa!>>"⁷³.

El ideal ascético supone, pues, una renuncia, un rechazo a la vida, un menosprecio de todas las condiciones más importantes de la existencia. Por eso, y en el fondo, lo que expresan los ideales ascéticos es una decadencia o enfermedad del hombre; en ellos la vida se vuelve contra la vida: pero no se trata aquí de la vida en general sino de un tipo de vida particular que declina, que se acaba: "...el ideal ascético nace del instinto de protección y de salud de una vida que degenera, la cual procura conservarse con todos los medios, y lucha por con-

servarse; es indicio de una paralización y extenuación fisiológica parciales, contra las cuales combaten constantemente, con nuevos medios e invenciones, los instintos más profundos de la vida, que permanecen intactos"⁷⁴.

La decadencia o degeneración de ciertos individuos o, si se prefiere, la corrupción del hombre en general, es la base sobre la que se sustenta el poder de los ideales ascéticos. En tal degeneración Nietzsche encuentra *otra de las posibles variantes del nihilismo*: "Actualmente la visión del hombre cansado ¿qué es hoy el nihilismo si no es eso?... Estamos cansados del hombre"⁷⁵.

Si los ideales ascéticos han triunfado se debe al hecho de que hasta el momento, piensa Nietzsche, no se les ha opuesto ningún otro contraideal. Sin embargo, se trata de una victoria pírrica: en su interior los ideales ascéticos llevaban la semilla del nihilismo. Pues, entre los valores que propugnaron aquellos ideales se encontraba el culto a la verdad; y ha sido, precisamente, esa inclinación por la veracidad lo que ha terminado por descubrir la gran mistificación que ocultaban los mencionados ideales. Estamos en pleno nihilismo: para salir de él se hace imprescindible una transvaloración que no puede limitarse a ser una síntesis o una mediación con los antiguos valores.

CAPÍTULO TERCERO

NIHILISMO, VOLUNTAD DE PODER Y TRANSVALORACIÓN

La transvaloración de todos los valores es, para su autor, el reverso necesario del fenómeno nihilista. Ya se ha mencionado la importancia que Nietzsche concede a este proceso de cambio de valoración: sin él, sólo tendríamos la pura vaciedad, la nada.

Sin embargo, ahora, podemos preguntar, ¿*transvaloración de qué valores?* De los textos de Nietzsche se desprende una respuesta: de los valores decadentes y nihilistas que caracterizan a la cultura occidental, en general, y al cristianismo en particular. La última aseveración nos da una clave para comprender mejor el proceso de transvaloración que Nietzsche parece entender como un cambio de valoración de los valores cristianos (sobre todo en el escrito "*El Anticristo*")⁷⁶.

La crítica de Nietzsche a la teología y a la moral cristiana lo acercan al movimiento de la Ilustración⁷⁷. No obstante, sus objeciones son mucho más radicales que las ofrecidas por la mayoría de los pensadores ilustrados. De hecho, existe en detalle que muestra el abismo que separa a Nietzsche de los ilustrados en este punto: su rechazo, no sólo de la teología sino además de la moral cristiana.

En efecto, ya desde la época de "*Aurora*" (y como después indicará el propio Nietzsche en "*Ecce homo*"), comienza la *campaña* de Nietzsche contra la moral. En el prólogo de la primera obra mencionada, el autor cuestiona el poco interés que ha despertado la reflexión sobre la moral y su origen en la historia de la filosofía: "Sobre lo que menos se ha pensado hasta ahora ha sido sobre el bien y el mal; siempre se consideró como una cosa muy peligrosa. La conciencia, la buena opinión, el infierno, y aún a veces la misma policía, no permitían ni permiten mostrarse imparcial en este terreno; y es que en presencia de

la moral, como en presencia de toda autoridad, no es lícito reflexionar ni menos hablar: ¡allí hay que obedecer!. (...) llegar a la crítica de la moral, tener como problema la moral, ¿cómo? ¿no ha sido esto siempre, no lo es aún, lo inmoral?"⁷⁸.

En obras posteriores Nietzsche dirige esta crítica hacia la moral cristiana; pero, a diferencia de los pensadores ilustrados, estima que la conexión entre teología cristiana y moral cristiana es muy importante y no puede ser pasada por alto. Para Nietzsche, *no es posible prescindir de la creencia en el Dios personal del cristianismo y mantener, al mismo tiempo, la validez de los valores morales cristianos*: sin embargo, eso fue lo que hicieron muchos ilustrados; incluso movimientos políticos que se reclamaban laicos supieron encontrar y extraer valor de la moral cristiana. En un pasaje del escrito "*Crepúsculo de los ídolos*", Nietzsche examina todo lo anterior y observa: "El cristianismo es un sistema, una visión de las cosas coherente y *total*. Si se arranca de él un concepto capital, la fe en Dios, se despedaza con ello también el todo: ya no se tiene entre los dedos una cosa necesaria. El cristianismo presupone que el ser humano no sabe, no *puede* saber qué es bueno, qué es malo para él: cree en Dios que es el único que lo sabe. La moral cristiana es un mandato; su origen es trascendente; está más allá de toda crítica, de todo derecho a la crítica; tiene verdad tan sólo en el caso de que Dios sea la verdad, -depende totalmente de la fe en Dios.-"⁷⁹.

Por lo tanto, en Nietzsche encontramos una oposición frontal al cristianismo no sólo en la vertiente teológica sino también en el terreno de los ideales morales; es decir, en la consideración del cristianismo como ideal moral. Dos escritos son esenciales sobre este particular: "*La Genealogía de la moral*" y "*El Anticristo*".

El cristianismo se presenta ante los ojos de Nietzsche como una religión decadente y nihilista producto del resentimiento judío. Pero, ¿por qué se muestra Nietzsche tan hostil con la re-

ligión cristiana?.¿qué es lo que encuentra rechazable en el cristianismo?: la forma de pensar y de sentir diferentes que posee con respecto a la moral cristiana.Este último aspecto puede parecer algo evidente o trivial,sin embargo,forma parte del *pathos* del pensamiento de Nietzsche: "Nadie ha sentido todavía la moral *cristiana* como algo situado por *debajo* de sí para ello se necesitaban una altura,una perspectiva,una profundidad y una hondura psicológicas totalmente inauditas hasta ahora.La moral cristiana ha sido hasta este momento la Circe de todos los pensadores-éstos se hallaban a su servicio.-¿Quién ,antes de mi, ha penetrado en las cavernas de las que brota el venenoso aliento de esa especie de ideal-¡la difamación del mundo!-? ¿Quién se ha atrevido siquiera a suponer que son cavernas? ¿Quién,antes de mi,ha sido entre los filósofos *psicólogo* y no más bien lo contrario de esto.<<farsante superior>>,<<idealista>>,?.Antes de mí no ha habido en absoluto psicología"⁶⁰.

Para entender lo anterior es menester tener en cuenta uno de los presupuestos fundamentales sobre los que se asienta la filosofía de Nietzsche: *la vida en sus múltiples manifestaciones*;esto es,la vida considerada como proceso biológico en general,pero también,como proceso psicológico y biográfico en el ser humano.Pues bien,a juicio de Nietzsche,los ideales morales cristianos(que en el fondo son ideales ascéticos) suponen un rechazo radical de la vida.

Una condena de la vida por parte del viviente no deja de ser,en última instancia,otra cosa que un juicio de valor parcial emitido por alguien descontento: en suma,por alguien que sufre.Sin embargo,resulta imposible someter la vida misma, en tanto proceso general,a valoración.La clave de esta imposibilidad la encontramos en el carácter de la realidad: *esta es,para Nietzsche,y al igual que la verdad,perspectivista*.Por consiguiente,valorar la vida significaría dar un juicio de valor sobre todas y cada una de las múltiples perspectivas que aquella ofrece por parte de un ser vivo: cosa que,para cualquier viviente,no es posible⁶¹.

Luego, no podemos agotar las múltiples perspectivas que nos presenta la vida. Así pues, sea cual fuere la valoración que se realice sobre la vida no dejará de ser algo parcial, y, en definitiva, insuficiente. Por eso, cuando las distintas morales emiten juicios de valor sobre el fenómeno de la vida, éstos representan un síntoma de un tipo de vida muy particular, de una vida que decae. Además, para Nietzsche no existen "*hechos morales*", y las valoraciones morales son una mera << *sintomatología* >>: "Es conocida mi exigencia al filósofo de que se sitúe *más allá* del bien y del mal, -de que tenga debajo de sí la ilusión del juicio moral. Esta exigencia se deriva de una intuición que yo he sido el primero en formular: *la de que no existen hechos morales*. (...) El juicio moral, lo mismo que el religioso, corresponde a un nivel de ignorancia en el que todavía falta el concepto de lo real, la distinción entre lo real y lo imaginario: de tal manera que, en ese nivel, la palabra << *verdad* >> designa simplemente cosas que hoy nosotros llamamos << *imaginaciones* >>. (...) Lo moral es meramente un hablar por signos, meramente una *sintomatología*: hay que saber ya *de qué* se trata para sacar provecho de ella"²².

Toda la evolución del pueblo israelita, así como el origen del cristianismo, se hallan bajo la impronta, bajo el sello de aquella actitud ante la vida. Si la tuviésemos que resumir en una fórmula, podría ser la siguiente: en la historia de Israel y en la génesis del cristianismo se nos muestra *el tránsito desde una teodicea de la felicidad a la glorificación ética del sufrimiento*. Es precisamente esa *glorificación ética* lo que Nietzsche critica y rechaza.

La valoración ética del sufrimiento por parte de las diversas éticas religiosas constituye un punto importante en el proceso de su evolución histórica. Tanto en la "*Genealogía de la moral*" como en "*El Anticristo*", Nietzsche analiza, en concreto, el caso de la moral judeo-cristiana.

La primitiva actitud ante el sufrimiento era de índole negativa; es decir, quienes padecían un sufrimiento duradero(ya

se tratase de un luto por una muerte, una enfermedad prolongada, o cualquier otra desgracia) eran considerados como poseídos por un demonio, o como castigados por la cólera de un dios (al que, supuestamente, habrían ofendido). Ahora bien, tras esta equiparación del sufrimiento con un castigo divino, se escondía una necesidad imperiosa: *la legitimación de la felicidad*.

El individuo, pues, no se contentaba con ser feliz sino que además quería saberse con *derecho* a ello: "Un pueblo que continúa creyendo en sí mismo continúa teniendo también su Dios propio. En él venera las condiciones mediante las cuales se encumbra, sus virtudes, proyecta el placer que su propia realidad le produce, su sentimiento de poder, en un ser al que poder dar gracias por eso. Quien es rico quiere ceder cosas. un pueblo orgulloso necesita un Dios para *hacer sacrificios*..... Dentro de tales presupuestos la religión es una forma de gratitud. Uno está agradecido a sí mismo: para ello necesita un Dios—Tal Dios tiene que poder ser útil y dañoso, tiene que poder ser amigo y enemigo,—se lo admira tanto en lo bueno como en lo malo"²³.

En el texto citado, resulta fácil deducir que, el Dios que se postula, terminará al final por legitimar no sólo el sacrificio sino también la felicidad de ese pueblo.

La teodicea de la felicidad parecía estar asentada en sólidos fundamentos; *pero se produjo una inversión de este punto de vista*. Es decir, se pasó a la glorificación ética del sufrimiento. Nietzsche considera que el sufrimiento es algo enraizado, no ya en el hombre, sino en la vida misma: el problema comienza desde el preciso instante en que se produce una glorificación ética del mismo, esto es, *al oponer a los valores ascendentes de la vida, los decadentes*. Las vicisitudes históricas por las que atraviesa el pueblo hebreo, le sirven a Nietzsche para confirmar esa tesis: "El viejo Dios no *podía* hacer ya nada de lo que en otro tiempo podía. Se debería haberlo abandonado. ¿Qué ocurrió? Se *cambió* su concepto,—se desnaturalizó su concepto: a ese precio se lo conservó. —Yahvéh, Dios

de la justicia-ya *no* una unidad con Israel,una expresión del sentimiento que un pueblo tiene de si mismo: tan sólo ya un Dios sujeto a condiciones.....Su concepto se convierte en un instrumento en manos de agitadores sacerdotales que,a partir de ese momento,interpretan toda ventura como un premio,toda desventura como un castigo por la desobediencia a Dios,por el <<pecado>>: es la manera más mendaz de interpretar las cosas,propia de un presunto <<orden moral del mundo>>,y con ella quedó puesto cabeza abajo,de una vez por todas,el concepto natural de <<causa>> y <<efecto>>"⁸⁴.

Por otra parte,Nietzsche constata que las mortificaciones y abstinencias de todo tipo caracterizan a la casta sacerdotal y ve en el fondo de todo ello una voluntad de poder nihilista.Sin embargo,el hombre sufre y desea una respuesta."El hombre,el animal más valiente y más acostumbrado a sufrir,no niega en si el sufrimiento: *lo quiere*,lo busca incluso,presuponiendo que se le muestre un *sentido* del mismo,un *para esto* del sufrimiento"⁸⁵.

Y,deseando esa respuesta,el hombre acude al sacerdote.Aquí aparece el concepto de pecado *como una sustitución y conversión de las primitivas faltas rituales en culpas que generaban sufrimiento*.Además,todo ello favorece la dominación sacerdotal: "El hombre,sufriendo de si mismo de algún modo,en todo caso de un modo fisiológico,aproximadamente como un animal que está encerrado en una jaula,sin saber con claridad por qué y para qué,anhelante de encontrar razones-pues las razones alivian-,y anhelante también de encontrar remedios y narcóticos,termina por pedir consejo a alguien que conoce incluso lo oculto,y he aquí que recibe una indicación,recibe de su mago,el sacerdote ascético,la *primera* indicación acerca de la <<causa>> de su sufrimiento: debe buscarla dentro de si,en una *culpa*,en una parte del pasado,debe entender su propio sufrimiento como un *estado de pena*...."⁸⁶.

Desde el punto de vista del análisis teórico,y considerando el tema que estamos tratando,podemos distinguir tres grandes apartados o núcleos temáticos en el escrito "*El Anticristo*"⁸⁷:

19).Una *teoría sobre la evolución del pueblo judío* en el aspecto religioso y social,que abarca desde los orígenes primitivos hasta la llegada de Jesús.

20).*Observaciones sobre la psicología del Redentor.*

30).*La génesis del cristianismo y la tergiversación del mensaje evangélico* por parte de los discípulos.La formación de la ortodoxia eclesiástica y de *la Iglesia como una estructura de poder(temporal y espiritual).*

Ya hemos desarrollado con cierta profundidad el primero de los apartados o núcleos temáticos mencionados,dónde se han explicado los aspectos principales de la cuestión.No obstante,lo más significativo de todo ello se encuentra en la peculiar teoría del *resentimiento* así como en la inversión de la teodicea de la felicidad y su sustitución por la glorificación ética del mismo.

Al comienzo,piensa Nietzsche,la relación de los judíos con la religión y la vida era la natural.Los ritos religiosos venían a sellar o glorificar la felicidad de un pueblo.En este contexto,se daba gracias a Dios por las cosas buenas de las que se gozaba(individual y colectivamente).Pero,*cuando las dificultades y desgracias asolan al pueblo de Israel,entonces, ese concepto de Dios también cambia:* de ser el Dios de un pueblo valeroso y orgulloso pasa a convertirse en un Dios meramente moral.Ahora,los males del pueblo son interpretados desde el punto de vista moral como un castigo por haber "pecado" contra la divinidad; y,al mismo tiempo,con la aparición de ese universo teológico-moral la causalidad natural es desplazada por un orden de causas supranatural o suprasensible.

En medio de todo lo anterior surge la figura del Redentor; y,ligado a él,se forma el cristianismo.Este último recoge la herencia de esa inversión de los valores nobles que ha llevado a cabo el resentimiento judío^{es}.

Pasando ya al segundo apartado o aspecto que hemos mencionado, nos encontramos con un cuadro psicológico de Jesús bastante alejado de la imagen que nos ofrece la apologética cristiana. No cabe ninguna duda de que este bosquejo de la personalidad del Redentor que traza Nietzsche se constituyó, desde el comienzo, en uno de los puntos más conflictivos y criticados de la obra que estamos considerando.

De entrada, Nietzsche considera que la aparición de la figura de Jesús es una *consecuencia* más del instinto judío, aún cuando la predicación de este se dirija, en muchas ocasiones, contra el estamento de los sacerdotes o las jerarquías religiosas: "...el pequeño movimiento rebelde bautizado con el nombre de Jesús de Nazaret es el instinto judío, una vez más-- dicho de otro modo, el instinto sacerdotal que ya no soporta al sacerdote como realidad, la invención de una forma aún más abstracta de existencia, de una visión aún más irreal del mundo que la condicionada por la organización de una Iglesia. El cristianismo *niega* la Iglesia..."⁸⁹.

Nietzsche dirige ahora su atención hacia la figura del Redentor tal y como aparece en los evangelios. De momento no le interesa saber si las enseñanzas de Jesús son verdaderas o falsas, ni tampoco la supuesta realidad de los milagros que se le atribuyen. Aquí surge una sola pregunta, ¿corresponde la figura evangélica de Jesús con el Jesús auténtico; es decir, con el hombre real?⁹⁰.

Para Nietzsche la respuesta es negativa. El tipo psicológico de Jesús aparece mutilado y distorsionado en los evangelios; además, hay que admitir que sólo bajo ese presupuesto podría explicarse la diferente actitud que muestra el Redentor en diversos pasajes de los distintos evangelios: "De momento se abre una contradicción entre el predicador de la montaña, del mar y de los prados, cuya aparición produce el efecto de un Buda en un terreno muy poco indio, y aquel fanático del ataque, aquel enemigo mortal de teólogos y sacerdotes, al que la malicia de Renan ha glorificado llamándole *le grand maître en iro-*

nie. Yo mismo no dudo de que esa abundante cantidad de bilis (e incluso de *esprit*) le ha sido trasvasada al tipo del maestro a partir únicamente del excitado estado de la propaganda cristiana: de sobra es conocida, en efecto, la falta de escrúpulos de todos los sectarios para componerse su propia *apología* a partir de su maestro"⁹¹.

Ahora bien, si los evangelistas y apóstoles distorsionaron algunos de los rasgos psicológicos de la figura de Jesús con fines propagandísticos (o polémicos, según los casos, contra el judaísmo), tampoco el planteamiento de Renan supone un acierto para Nietzsche. En efecto; la obra titulada "*La vida de Jesús*" de Ernest Renan presenta a Jesús como si se tratase de un héroe y un genio: ambas cosas le parecen erróneas a Nietzsche.

El "heroísmo" y la "genialidad" son dos rasgos de carácter que no se hallan en la personalidad del Redentor. Además, ni uno ni otro rasgo tienen nada que ver con el evangelio. Ser héroe podría implicar hacer uso de la violencia y utilizar la venganza: en cualquier caso, se pasaría por alto el precepto evangélico de <<no resistir al mal>>.

Por otro lado, el concepto de genialidad tampoco parece característico de la personalidad de Jesús; no encontramos en él ningún rasgo de cultura que pueda presentarlo como un personaje sobresaliente en los ámbitos o esferas de la misma: "¡Hacer de Jesús un *héroe*! - ¡Y qué malentendido es sobre todo la palabra <<genio>>! Nada de nuestro concepto, de nuestro concepto cultural <<espíritu>> tiene sentido alguno en el mundo en que Jesús vive. Dicho con el rigor del fisiólogo, aquí estaría en su lugar más bien, una palabra completamente distinta: la palabra idiota"⁹².

Como vemos, el análisis de Nietzsche sobre la personalidad de Jesús se desliza desde el plano psicológico hacia el plano fisiológico. En esta última perspectiva destacan dos elementos o características básicas en la personalidad de Jesús:

(1^a). Una *aversión o rechazo instintivo a la realidad*, en la medida en que Jesús parece vivir en un mundo aparte. A juicio

de Nietzsche, Jesús es incapaz de enfrentarse a las realidades materiales (los objetos físicos) y a las inmateriales (las instituciones sociales, la "Iglesia" judía, las costumbres, etc), por eso, en la figura del Redentor se da con tanta frecuencia la apelación al mundo interior, al replegarse sobre sí mismo.

(2ª). *La exclusión o rechazo de toda enemistad y forma de lucha.* Los evangelios muestran, en general, que Jesús evita cualquier tipo de lucha o conflicto físico y psíquico: no juzgar, no condenar, no vengarse, <<ofrecer la otra mejilla>>.....

Nietzsche estima que ambas características tienen una base común: *una extremada capacidad de sufrimiento y excitación*, que siente ya como dolor cualquier mínima oposición (tanto con palabras como con los hechos). Por eso, Nietzsche llega a considerar que en los rasgos del Redentor se aprecia una prolongación *del hedonismo pero sobre una base mórbida o enfermiza*: "El miedo al dolor, incluso a lo infinitamente pequeño en el dolor—no puede acabar de otro modo que en una *religión del amor*...."⁷³.

Así pues, la posición de Nietzsche con respecto al tipo psicológico del Redentor podría resumirse indicando (como hace el propio Nietzsche), que en la personalidad de Jesús confluyen tres elementos: sublimidad, enfermedad e infantilismo⁷⁴.

Por lo demás, la doctrina de Jesús no se presenta sólo como una nueva fe, a pesar de lo que pudieron creer sus discípulos, sino que consiste más bien en una forma de vida. Para Nietzsche, lo verdaderamente cristiano no se encuentra en la fe, en la adhesión a una doctrina: lo cristiano es una vida nueva, *una práctica distinta que rompe con la tradición del judaísmo y con los estrechos límites del espíritu local o regional proyectando ese mensaje, esa "buena nueva" a toda la humanidad*. Y, en este sentido, el cristianismo siempre será posible: "Es falso hasta el sinsentido ver en una <<fe>>, en la fe, por ejemplo, en la redención por Cristo, el signo distintivo

del cristiano: sólo la *práctica* cristiana, una vida tal como la vivió el que murió en la cruz, es cristiana.... Todavía hoy esa vida es posible, para *ciertos* hombres es incluso necesaria: el cristianismo auténtico, el originario, será posible en todos los tiempos.... *No* un creer, sino un hacer, sobre todo un *no*-hacer muchas-cosas, un *ser* distinto...."⁹³.

La práctica del Redentor había roto también con la doctrina de la culpa, el pecado y la reconciliación: en esto consiste la <<buena nueva>> que pregona el evangelio, según Nietzsche. En este contexto, el <<reino de los cielos>> debe ser entendido como un estado del corazón (o, si se prefiere, como un estado de conciencia en sentido moral y no sólo psicológico), por medio del cual el creyente se abstrae de la realidad. Incluso ya no es necesario esperar la llegada del reino, *pues está en nosotros mismos como fruto o resultado de esa práctica evangélica* cuyo mejor ejemplo lo encontramos en la vida de Jesús. Pero, la crucifixión del Maestro da un giro decisivo a la historia del incipiente movimiento cristiano.

En efecto: *el único cristiano auténtico, Jesús, murió en la cruz*, afirma rotundamente Nietzsche. Todo lo que acontece después, es decir, la formación institucional del cristianismo con la correspondiente elaboración de un cuerpo doctrinal, ya no tiene apenas nada que ver con la predicación del Redentor. Sin embargo, arguye Nietzsche, *la humanidad sigue rindiendo culto al cristianismo como si fuera la verdadera doctrina de Jesús*: "Que la humanidad esté postrada de rodillas ante la antítesis de lo que fue el origen, el sentido, el *derecho* del evangelio, que haya canonizado en el concepto <<Iglesia>> justo aquello que el <<buen mensajero>> sentía por *debajo* de sí, por *detrás* de sí - en vano se buscará una forma mayor de *ironía histórico-universal* -"⁹⁴.

Fueron los discípulos de Jesús, y en especial Pablo, los que se encargaron de elaborar la nueva religión, los que convirtieron la primitiva doctrina del Maestro en una religión con ritos, sacramentos, y, también, crearon un pasado, una historia, una tradición en torno a la misma.

A juicio de Nietzsche, la causa principal de esa tergiversación llevada a cabo por los apóstoles tiene su raíz en la falta de capacidad de aquellos para comprender en toda su radicalidad el mensaje de Jesús: la muerte de éste en la cruz debería haberles mostrado el camino hacia la auténtica esencia de las enseñanzas del Salvador. Pero, en lugar de ello, Pablo dota de un sentido diametralmente opuesto a la crucifixión: *la convierte en un punto de partida, en una inflexión del mensaje cristiano al interpretarla como un hecho escatológico*. Jesús, como hijo de Dios, muere por salvar a los hombres de sus pecados.

De esta forma, se introduce en la figura del Redentor lo que el mismo Jesús había rechazado: "En sí Jesús no pudo querer con su muerte otra cosa que dar públicamente la prueba más fuerte, la demostración de su doctrina.... Pero sus discípulos estaban lejos de perdonar esa muerte, -lo cual habría sido evangélico en el sentido más alto; y menos aún de ofrecerse a una muerte idéntica, con una suave y afable calma de corazón.... Fue justo el sentimiento menos evangélico de todos, la *venganza*, el que de nuevo se impuso. Era imposible que, con esa muerte, la causa pudiera haber llegado a su final: se necesitaba una <<reparación>>, un <<juicio>> (y, sin embargo, ¡qué puede ser menos evangélico que la <<reparación>>, el <<castigo>>, el <<someter a juicio>>!)). Una vez más pasó a primer plano la expectativa popular de un mesías: se fijó la mirada en un instante histórico: el <<reino de Dios>> viene para juzgar a sus enemigos.... Mas, con esto, todo quedaba malentendido: ¡el <<reino de Dios>> como acto conclusivo, como promesa!. El evangelio había sido, sin embargo, precisamente el estar-ahí, el estar cumplido ese <<reino>>, la *realidad* de ese <<reino>>"⁹⁷.

En conexión con todo lo anterior Nietzsche afirma que Pablo es el "apóstol de la venganza", esto es, el que acabó por convertir el evangelio en una <<mala nueva>> (en un *disangelio*). La venganza se dirige en un primer momento contra el estamento dominante del judaísmo que condena a Jesús y, además, contra el brazo ejecutor de la sentencia: el imperio romano.

Nietzsche piensa también que la fe cristiana alentada por Pablo oculta, en verdad, el predominio de los instintos, sobre todo, el del rechazo de la realidad del mundo.

El siguiente paso en este proceso de conversión de la doctrina de Jesús en religión organizada fue, como ya se ha indicado, la *reinterpretación del sentido de la crucifixión y muerte de Jesús* que conduce, (y esto es lo decisivo), a una *inversión de los valores nobles*. Nietzsche considera que la versión paulina de las enseñanzas de Jesús sanciona esa inversión de los valores y manifiesta claramente una voluntad nihilista, una voluntad que sitúa el centro de gravedad en otra vida: se produce así un rechazo religioso del mundo. Por eso, en tono irónico, Nietzsche comenta que nihilista y cristiano riman⁷⁸.

En este sentido, Nietzsche tiene presente la primera epístola de Pablo a los Corintios que, según piensa, muestra sin ninguna duda el carácter nihilista del cristianismo: "Antes eligió Dios la necedad del mundo para confundir a los sabios y eligió Dios la flaqueza del mundo para confundir a los fuertes; y lo plebeyo del mundo, el desecho, lo que no es nada, lo eligió Dios para anular lo que es, para que nadie pueda gloriarse ante Dios"⁷⁹.

Obsérvese que la "necedad del mundo", la "flaqueza del mundo", lo "plebeyo", el "desecho", lo que "no es nada" son, precisamente, los contravalores que Nietzsche entiende que Pablo introdujo en su concepción de la doctrina de Jesús: para nuestro autor eso sería un ejemplo claro de inversión de los valores que es menester superar. O, por emplear el lenguaje propio del Zarathustra, *un ejemplo claro de viejas tablas que hay que romper*.

Desde un punto de vista histórico, Nietzsche señala tres intentos de llevar adelante el proyecto de una transvaloración de los valores en la cultura occidental:

10). El primero corresponde a la época del imperio romano y es el que hemos venido analizando. Aquí, la aparición del cristia-

nismo y su posterior victoria, trajo como consecuencia el triunfo de los valores decadentes y nihilistas.

29). El segundo intento remite al Renacimiento. La época renacentista supone un retorno a las fuentes de inspiración clásica. El arte, la ciencia y la filosofía irrumpen con fuerza para perfilar un nuevo modelo de cultura y de vida, donde las capacidades del hombre sean el eje central de la historia. Los valores religiosos ceden terreno ante los valores seculares, fruto de esa fe y confianza en las posibilidades humanas. No obstante, la crítica de Lutero a la Iglesia y los posteriores movimientos de la reforma protestante y la contrarreforma católica acaba con todo ello: "¿Se entiende por fin, se quiere entender qué fue el Renacimiento? La transvaloración de los valores cristianos, la tentativa, emprendida con todos los medios, con todos los instintos, con todo el genio, de llevar a la victoria a los *contra-valores*, a los valores *aristocráticos*(...) ¿Qué ocurrió?. Un monje alemán, Lutero, fue a Roma. Ese monje, que llevaba en su cuerpo todos los instintos vengativos de un sacerdote fracasado, se indignó en Roma *contra* el Renacimiento(....) Lutero vio la *corrupción* del papado, siendo así que precisamente lo contrario podía tocarse con las manos: ¡En la silla del papa *no* estaban ya sentados la vieja corrupción, el peccatum originale, el cristianismo! ¡Sino la vida! ¡Sino el triunfo de la vida! ¡Sino el gran sí a todas las cosas elevadas, bellas, temerarias! Y Lutero *restauró de nuevo la Iglesia*: la atacó..."¹⁰⁰.

30). El tercer intento de transvaloración hemos de buscarlo en el predominio de los valores nobles que caracterizaron a la nobleza francesa en el antiguo régimen. Aquí, y tras la revolución de 1789, en los agitados tiempos de la república, emerge la figura de Napoleón Bonaparte como una expresión viva, a juicio de Nietzsche, de los ideales nobles¹⁰¹.

Recapitulando: ninguno de los intentos mencionados ha triunfado. Antes bien, los valores cristianos se han asentado y sólo la

llegada del nihilismo ha puesto de manifiesto su crisis generalizada, abriendo un nuevo horizonte con la posibilidad de su superación y la creación de otros nuevos.

Hasta ahora hemos analizado, con cierto detalle, el fenómeno de la inversión de los valores nobles que se opera en el seno de la tradición judeo-cristiana. En semejante escenario, la transvaloración era la única respuesta posible para Nietzsche. No obstante, al examinar de cerca el proyecto mismo de la transvaloración de todos los valores, lo primero que sorprende son las escasas referencias concretas y desarrolladas sobre el tema que nos ofrece su autor. Por otro lado, ya sabemos (se indicó al comienzo del presente capítulo), que los valores a transformar son los cristianos. Pero, *¿cómo, y desde dónde se debe realizar esta transformación?* Nietzsche no lo aclara de manera directa; por eso, es necesario recurrir a ciertos textos en los cuales se trata el proceso en cuestión con la idea de extraer algún significado aproximado del mismo.

En una carta enviada a Franz Overbeck en Mayo de 1884, ya se había preguntado Nietzsche: "¿quién se da cuenta de lo que significa sentir con todas las fibras de su ser, que <<tienen que determinarse de nuevo los pesos de todas las cosas>>?"¹⁹². De nuevo (y como ya tuvimos ocasión de señalar anteriormente), aquí "peso" es sinónimo de valor. Luego, determinar los pesos es cambiar los valores, dar una nueva orientación a los valores aceptados hasta el momento.

Ahondando un poco más en el tema podemos encontrar un esbozo de lo que Nietzsche entiende por transvaloración de los valores en los siguientes textos: el primero corresponde a otra carta, y el segundo es un fragmento del escrito "*Crepúsculo de los ídolos*". Veamos ambos por separado.

La misiva va dirigida, en esta ocasión, a su "descubridor" danés Georg Brandes y data de Mayo de 1888 (unos meses antes de su colapso o derrumbamiento psíquico). Prestemos atención a lo que se afirma en ella: "Estas semanas las he empleado en <<transmutar valores>>. ¿Vd entiende este tropo, ¿no es verdad?."

En el fondo, el alquimista es el hombre más meritorio que existe: quiero decir, aquel que de lo mínimo y despreciable hace algo valioso e incluso oro. Éste es el único que enriquece, los otros no hacen más que cambiar. Mi cometido es muy curioso esta vez: me he preguntado qué es lo que la humanidad más ha odiado, temido, despreciado....y de ello precisamente he hecho mi <<oro>>. ¡Que no se me llame monedero falso!. O más bien, si se me llamara"¹⁰³.

Como vemos, Nietzsche se nos presenta ahora como un "alquimista" y, según parece, aquella *química de las ideas* presente ya en la primera parte de "*Humano, demasiado humano*", da paso en la carta citada a una *alquimia de los valores*.

Pues bien, a pesar de la exigua información que aporta la misiva, podemos extraer de ella algunas interesantes conclusiones. De entrada, *la transvaloración es caracterizada al modo de una transmutación*. Por consiguiente, y siempre bajo esta suposición, *no se trataría de un mero cambio o inversión, sino de una auténtica transformación operada en el interior de los valores* que han sido despreciados por el hombre. Todo ello implica una nueva forma de valorar; o, mejor dicho, una nueva forma de evaluar lo existente que resulta muy diferente de lo comúnmente aceptado.

Lo que en la valoración antigua se suponía carente de significado o "inmoral", en la de Nietzsche, convenientemente transmutada, adquiere un sentido distinto. Desde esta perspectiva, el filósofo, más que un creador de valores *debe ser considerado como un <<alquimista>> que transmuta las experiencias y valoraciones catalogadas de nocivas, malas o inmorales, en otras que son valiosas en sí mismas*: ése sería el "oro" que menciona Nietzsche en su carta a Brandes¹⁰⁴.

La segunda conclusión importante es que la humanidad, en la medida en que ha estado bajo la acción de juicios de valor cristianos, ha tenido que suscribir como "verdadero", "justo", "bueno", etc, todos los valores que el resentimiento lanzó contra el hombre noble. La transmutación de los mismos correspondería al filósofo.

Sin embargo, no se trataría de sustituir, por ejemplo, el valor "bien" o "bueno" según la moral religiosa, por su opuesto: es decir, por otro valor que fuera "malo" para ella (la moral religiosa) y "bueno" para el que realiza la transmutación. Por consiguiente, la cuestión no es oponer un valor a su valor polar (y por lo tanto, de signo contrario), sino ahondar en su significación para descubrir aquellos matices o perspectivas que habían sido rechazadas o pasadas por alto en un determinado valor. Así pues, *transmutar o transvalorar es descubrir los diversos matices que poseen los valores, las perspectivas ocultas o suprimidas por los valores dominantes*¹⁰⁵.

Una aclaración de lo anterior la podemos encontrar en el tratamiento que otorga o da Nietzsche del "egoísmo". En todos los códigos religiosos y morales, el egoísmo se ha considerado siempre un valor moral negativo y opuesto tanto al altruismo como al <<amor al prójimo>> (ambos valores morales positivos). Ahora bien, la valoración que ofrece Nietzsche del egoísmo saca a la luz una serie de aspectos que difieren, notablemente, de la definición habitual del mismo: "El egoísmo vale lo que valga fisiológicamente *quien* lo tiene: puede ser muy valioso, puede carecer de valor y ser despreciable. Es lícito someter a examen a todo individuo para ver si representa la línea ascendente o la línea descendente de la vida (...) Si representa el ascenso de la línea, entonces su valor es efectivamente extraordinario, -y por amor a la vida en su conjunto, que con él da un paso *hacia adelante*, es lícito que sea incluso extremada la preocupación por conservar, por crear su *optimum* de condiciones (...) Si representa la evolución descendente, la decadencia, la degeneración crónica, el estar enfermo (-las enfermedades son ya, a grandes rasgos, derivaciones de la decadencia, *no* causas de ésta), entonces le corresponde poco valor, y la primera equidad quiere que él *substraiga* lo menos posible a los bien constituidos. El no es más que el parásito de éstos..."¹⁰⁶.

Luego, ya vemos que para Nietzsche los valores pueden tener diversas orientaciones o perspectivas. Todo ello presupone que

la transvaloración no se realiza en el vacío: y, por lo tanto, la creación de valores ha de ser entendida, en general, en un *sentido relativo y no absoluto*: esto es, evitando creer que se trata de algo así como una creación *ex nihilo* en el terreno del valor.

Otro aspecto de la transvaloración o transmutación se halla en el pasaje titulado "Los cuatro grandes errores", en el escrito "*Crepúsculo de los ídolos*": "La fórmula más general que subyace a toda religión y a toda moral dice: <<Haz esto y aquello, no hagas esto y aquello—¡así serás feliz! En otro caso...>>. Toda moral, toda religión es ese imperativo—yo lo denomino el gran pecado original de la razón, la *sinrazón inmortal*. En mi boca esa fórmula se transforma en su contraria—*primer ejemplo de mi <<transvaloración de todos los valores>>*: un hombre bien constituido, un <<feliz>> *tiene que* realizar ciertas acciones y reeja instintivamente de otras, lleva a sus relaciones con los hombres y las cosas el orden que él representa fisiológicamente. Dicho en una fórmula: su virtud es *consecuencia de su felicidad*"¹⁰⁷.

Nietzsche está invirtiendo la relación entre la virtud y la felicidad de procedencia estoica (también recogida por el cristianismo). Aquí <<felicidad>>, para Nietzsche, significa desarrollo de las funciones fisiológicas, satisfacción o cumplimiento de los instintos. Pero, además de esta inversión de la tesis anterior, Nietzsche nos ofrece tres ilustrativos ejemplos sobre la transvaloración: "La Iglesia y la moral dicen: <<una estirpe, un pueblo, se arruinan a causa del vicio y del lujo>>. Mi razón *restablecida* dice: cuando un pueblo sucumbe, cuando degenera fisiológicamente, tal cosa *tiene como consecuencia* el vicio y el lujo (es decir, la necesidad de estímulos cada vez más fuertes y frecuentes, como los conoce toda naturaleza agotada). Este joven se vuelve prematuramente pálido y mustio. Sus amigos dicen: de ello tiene la culpa esta y aquella enfermedad. Yo digo: el *hecho* de que se haya puesto enfermo, el hecho de que no haya resistido a la enfermedad fue ya consecuencia de una vida empobrecida, de un agotamiento hereditario. El lector de

periódicos dice: con tal error ese partido se arruina. Mi política superior dice: un partido que comete tales errores está acabado, ya no posee su seguridad instintiva. Todo error, en todo sentido, es consecuencia de una degeneración de los instintos, de una disgregación de la voluntad: con esto queda casi definido lo malo" 105.

En los casos aducidos por Nietzsche se aprecia un elemento común: la denominada "causa" es, en verdad, consecuencia o efecto de una causa anterior cuyo origen es netamente fisiológico (véase el cuadro adjunto):

	CASO PRIMERO	CASO SEGUNDO	CASO TERCERO
EXPLICACIÓN CORRIENTE (TEOLÓGICA Y MORAL)	<u>Causa</u> =vicio. <u>Efecto</u> =ruina espiritual y física.	<u>Causa</u> =grave enfermedad. <u>Efecto</u> =mal estado en general.	<u>Causa</u> =error politico. <u>Efecto</u> =ruina politica.
EXPLICACIÓN DE NIETZSCHE	<u>Causa</u> =degeneración fisiológica. <u>Efecto</u> =vicio.	<u>Causa</u> =vida empobrecida. <u>Efecto</u> =enfermedad.	<u>Causa</u> =partido acabado. <u>Efecto</u> =error político.

En definitiva, y según vemos, la transvaloración y la genealogía remiten en Nietzsche a la biología (aunque, como se indicará, no se agotan en ella). La genealogía nos indica el origen de las valoraciones, que se localizaría en la vida: la vida es la que nos fuerza o impulsa hacia la creación de valores. Después, y una vez establecido el carácter de tales valores (esto es, si son decadentes o ascendentes en relación con la vida), habrá que plantearse la cuestión de la transvaloración (o, como ya hemos analizado, la transmutación). La transvaloración viene a ser una *autognosis* o autorreflexión que la humanidad hace, y Nietzsche considera que él ha sido el primero en sentirla de ese modo 107.

Si enlazamos ahora los dos aspectos examinados en la transvaloración (el "alquímico" y el "biológico"), tenemos que ésta consiste, en general, en transformar o transmutar los valores decadentes o nihilistas (especialmente, los de tipo religioso y moral) por otros ascendentes (sobre todo de tipo psicológico y fisiológico), lo cual conduce a una posición vitalista, a una axiología fisiológica y perspectivista.

Se puede hablar de una axiología de corte fisiológico porque para Nietzsche tanto los valores como las valoraciones tienen su base o raíz en la vida: para ser más exactos, en un determinado tipo de vida¹¹⁹. Por eso, en la filosofía de Nietzsche, resulta absurdo (o ingenuo, según se mire) plantear el problema de los valores en un sentido abstracto: a priori, no es posible determinar si unos determinados valores son, en sí mismos, más importantes o "razonables" que otros. La pregunta aquí no gira en torno a la cuestión, ¿qué valores son más estimables?, sino, ¿para qué son necesarios esos valores?, ¿para quién son más estimables esos valores?, ¿qué tipo de vida se oculta tras esos valores?. Al final del tratado I, de la obra "Genealogía de la moral", en una nota marginal, indica Nietzsche lo siguiente: "...todas las tablas de bienes, todos los <<tú debes>> conocidos por la historia o por la investigación etnológica necesitan, sobre todo, la iluminación y la interpretación fisiológica, antes, en todo caso, que la psicológica; todos esperan igualmente una crítica por parte de la ciencia médica. 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 que?>> nunca podrá ser analizada con suficiente finura. (...) 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"¹²⁰.

Por otro lado, podemos hablar también de una axiología perspectivista puesto que los diferentes valores y valoraciones se

refieren a perspectivas o matices de las cosas(y de las personas),significados que el hombre extrae de los seres (o que el hombre proyecta en los seres) con el único objeto de encontrar un sentido a lo real.

Así pues,y en la medida en que los valores y las valoraciones sean un *sintoma de una especie determinada de vida*,entonces,cada una de tales vidas constituirá ya en si misma(o expresará ya en si misma) una perspectiva,llevando consigo de forma inherente un sentido del universo(o del mundo).En la "*Genealogia de la moral*",y con respecto al perspectivismo,ya había escrito Nietzsche: "Existe *únicamente* un ver perspectivista,*únicamente* un <<conocer>> perspectivista; y *cuanto mayor sea el número* de afectos a los que permitamos decir su palabra sobre una cosa,*cuanto mayor sea el número de ojos*,de ojos distintos que sepamos emplear para ver una misma cosa,tanto más completo será nuestro <<concepto>> de ella.tanto más completa será nuestra <<objetividad>>"¹¹⁷.

Ahora bien,hemos hablado de una axiología:¿en qué sentido?. No desde luego en la elaboración consciente por parte de Nietzsche de unas tablas o códigos normativos muy precisos.Se trataría más bien de una especie de <<fórmula>> o <<esquema formal>>.al modo de la ética kantiana.En este caso,y en lugar del imperativo categórico y de la ley fundamental de la razón práctica("*Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda servir,al mismo tiempo,como principio de una legislación universal*"),podríamos considerar o esbozar esta otra: <<*obra de tal modo que el resultado de tu acción contribuya a llevar adelante un tipo de vida ascendente*>>. O,en palabras del propio Nietzsche, "Ay,ojalá entendieseis mi palabra:<<¡Haced siempre lo que queráis,-pero sed primero de aquellos que pueden querer!>>"¹¹⁸.

Este querer o desear mencionado por Zarathustra,se sitúa más allá del mero querer o desear "a medias",y en él se expresa una voluntad afirmadora,una vida ascendente: "*haced lo que queráis*",es decir,no existe un código establecido de antemano y fijado de una vez para siempre, unas normas morales que nos

indiquen hacia dónde debemos de dirigirnos. Somos nosotros los que hemos de dar sentido a nuestra propia vida, seguir nuestro camino, el que se haya elegido¹¹⁴. Pues, la finalidad o teleología, ya sea en la naturaleza o en el existir de cada hombre, es un concepto inventado por nosotros: en la realidad no existe ningún tipo de finalidad antes de que se produzcan las valoraciones (y, por ende, los valores).

"Pero sed primero de aquellos que pueden querer", esto es, de aquellos cuya voluntad de poder dirige o impulsa su vida o existencia en un sentido netamente afirmativo, no negativo o nihilista. Nos encontramos aquí con un *criterio axiológico de tipo vitalista que no debe ser confundido con una mera toma de posición hedonista, sino trágica*: se dice sí a la vida, a todos los momentos de la existencia, incluyendo los más amargos, porque forman parte de ese todo constituido por la realidad.

Por lo demás, también en el escrito "*El Anticristo*" se aborda la cuestión de la relación entre vida y virtud moral: "Una virtud tiene que ser invención *nuestra*, personalísima defensa y necesidad *nuestra*: en todo otro sentido es meramente un peligro. Lo que no es condición de nuestra vida la *daña*: una virtud practicada meramente por un sentimiento de respeto al concepto <<virtud>>, tal como Kant la quería, es dañosa. (...). Lo contrario es ordenado por las leyes más profundas de la conservación y del crecimiento: que cada uno se invente su virtud, su imperativo categórico"¹¹⁵.

La vida ascendente se relaciona siempre en Nietzsche con la voluntad de poder afirmativa; dado que, en dónde existen seres vivos, encontramos también voluntad de poder. Por analogía con la doctrina de Schopenhauer, podría pensarse que la *Wille zur Macht* de Nietzsche tiene bastantes puntos en común con lo que el primero denomina <<voluntad>>. No obstante, y si exceptuamos el "despliegue" en la realidad de la voluntad de poder (esto es, la voluntad de poder como arte, vida, conocimiento, sociedad, etc.), poco tienen que ver ambas nociones.

Para Schopenhauer el mundo se nos presenta, a la vez, como *voluntad y representación*. En tanto representación, se mantiene en pie con sus formas y leyes gracias al sujeto: tal y como indica el mismo Schopenhauer al comienzo de su obra capital, "El mundo es mi representación"¹¹⁶.

Sin embargo, este mundo de las cosas, de los objetos, oculta el verdadero "ser en sí" de las mismas: el mundo como voluntad. Expresado de otra forma: la voluntad como cosa en sí. La voluntad es pues, lo más inmediato y "lo en sí"; pero, para nuestro entendimiento, aparece *objetivada* en un cuerpo (el cual, por serlo, es también representación). Por consiguiente, *la voluntad viene a ser el conocimiento "a priori" del cuerpo; y éste, por su parte, el conocimiento "a posteriori" de la voluntad*¹¹⁷.

En un principio, Schopenhauer relaciona la cosa en sí con la voluntad individual. Esta viene a ser el carácter inteligible de cada hombre, su esencia intemporal y soberana; es, para todos, el fondo en sí de su naturaleza fenoménica. Posteriormente hablará de una voluntad "en sí", idéntica en todos los hombres y aún en los fenómenos naturales: "...el elemento íntimo y primitivo es idéntico en todos los seres si bien no podemos concebirlo inmediata y completamente más que con ocasión de los movimientos de nuestro propio cuerpo, y por eso lo llamamos voluntad"¹¹⁸.

Ahora bien, *el ser humano no es la voluntad en cuanto "cosa en sí", sino manifestación de la voluntad*. De donde se deduce que, "...como manifestación, es decir, como fenómeno, está sometido a la forma del fenómeno, o sea al principio de razón suficiente"¹¹⁹.

Nuestro conocimiento de la voluntad es inmediato; aunque no lo suficiente como para quedar exento de intermediarios. Esa pretendida inmediatez es algo relativo: "La voluntad por medio del cuerpo y con el cuerpo se crea una inteligencia (para sus relaciones con el mundo exterior), y por mediación de ésta es como se reconoce como tal voluntad en su conciencia íntima"¹²⁰.

Segun Schopenhauer,el tiempo,el espacio,el principio de causalidad,y la escisión o desdoblamiento entre el sujeto y el objeto,son los cuatro *velos de Maya* producidos por nuestro entendimiento¹²¹.

La percepción de la voluntad se libra unicamente de los dos <<velos>> exteriores; es decir,el espacio y la causalidad.Sin embargo,permanecen el tiempo(puesto que las acciones referidas a nuestro querer se nos dan fragmentadas en los estadios temporales).y la posibilidad de conocer(sujeto) y ser conocido(objeto): pues alcanzamos el conocimiento de nuestro carácter "a posteriori" y aún de manera incompleta.

En definitiva,para Schopenhauer, la voluntad es la esencia del universo.Los grados de objetivación de la misma no son otra cosa que manifestaciones del "en sí" al hacerse "objeto". Como tal,la voluntad,se halla sujeta a las formas del principio de razón; y en cuanto "en sí",es cognoscible parcialmente. En la percepción intima de la voluntad se eliminan algunos de sus velos,aunque no los necesarios como para acceder al conocimiento de la esencia de la propia voluntad.

Voluntad y representación son,pues,las dos caras del mundo. Pero la representación depende,en buena medida,del intelecto. Éste nos ofrece una realidad encadenada,plural,estructurada,y muy diversa.Parece como si los seres fueran totalmente distintos los unos de los otros y resultase imposible encontrar homogeneidad entre ellos.No obstante,se trata de una ilusión. Nuestro entendimiento produce los cuatro *velos de Maya* que nos impiden conocer completamente la verdadera realidad: todos los seres son iguales,el fondo de su naturaleza está constituido por la voluntad.Ésta es indivisible,única,y sus objetivaciones no afectan lo más mínimo a su unidad en tanto principio o "cosa en sí".

La voluntad es ciega e irracional y está guiada por un querer insaciable,violento.Con certeza,la voluntad no logra saber nunca lo que quiere.Además,tampoco sería posible señalarle un objeto de tal querer(a la voluntad),"a priori",ya que sólo bajo las sucesivas y diversas objetivaciones podemos otorgarle

un objeto al querer de la voluntad: en este último caso, se trataría de la voluntad de un ser determinado que ahora se encontraría sometida a las formas del principio de razón¹²².

Las facultades cognoscitivas del hombre se muestran incapaces de imponer un rumbo fijo a la voluntad. A lo sumo, presentan los motivos, pero nada más. Por otra parte, y puesto que el mundo se nos aparece bajo el aspecto de una engañosa representación derivada del intelecto, entonces, se comprende la razón por la que Schopenhauer *elude situar el punto de partida de la moral en un imperativo categorico*: nada de sistemas normativos, leyes morales o principios prácticos. La ética es un misterio, brota de un lugar *inaccesible* a la razón: "...lo que el corazón rechaza no lo admite la cabeza"¹²³.

Fatalidad y muerte son para Schopenhauer los sellos distintivos del "querer vivir". Fatalidad puesto que lo que los seres hacen a lo largo de su vida viene determinado por lo que son, por su fondo noumenal. Muerte, ya que se establece una lucha para vivir en la cual el egoísmo guía los impulsos de todos los seres. Esa "voluntad de vivir" o "querer vivir" revela también el móvil oculto de los actos humanos: "El móvil principal y básico en el hombre como en el animal es el *egoísmo*, es decir, el impulso a la existencia y el bienestar"¹²⁴.

Mientras continuemos afirmando el "querer vivir" estaremos perpetuando el dolor en el mundo. En este sentido, ya no será suficiente con el mero esfuerzo ético: es menester ir más allá y desembocar en el terreno del ascetismo, dado que sólo *por medio de la extinción de todo deseo o pasión en el individuo* es posible luchar contra la voluntad. Claro que, todo esto, parece llevarnos hacia la nada; y, efectivamente, así lo reconoce el propio Schopenhauer: "...lo que queda después de la supresión total de la voluntad no es para todos aquellos a quienes la voluntad misma anima todavía, sino la nada. Pero también es verdad que para aquellos en los cuales la voluntad se ha convertido o suprimido, este mundo tan real, con todos sus soles y nebulosas, no es tampoco otra cosa más que la nada"¹²⁵.

En esta supresión, la voluntad se reúne con su "yo" más profundo. Voluntad era, a fin de cuentas, un nombre: esto es, algo que el hombre (que es un ser que está atado a las formas del principio de razón) utiliza para explicar la realidad. A pesar de ello, el único y verdadero conocimiento se nos ofrece en la negación o extinción de la voluntad. Aparece para mostrarnos no un concepto, ni siquiera el ser, sino para señalar el punto en el cual todo ser determinado ha desaparecido, el lugar en el cual se reunifican los contrarios u opuestos, el punto en el que no existe sujeto ni objeto: *lo que podría denominarse, con toda propiedad, la nada.*

Hemos visto de forma sucinta los presupuestos fundamentales de la metafísica de la voluntad en Schopenhauer; pero, en Nietzsche, y como ya se ha indicado, la noción o concepto de *Wille zur Macht* discurre por otros caminos. De entrada, apenas encontramos aquí (al igual que sucede en otros apartados de su filosofía), ninguna definición clara de lo que entiende el autor por <<voluntad de poder>>. Lo único que hace Nietzsche es describir algunos aspectos de la misma. Partiendo de estos últimos intentaremos aproximarnos a su significado.

Según parece, en Nietzsche la voluntad de poder no se presenta como un principio ontológico y fundante; y ello, aún cuando ciertas expresiones del autor parezcan indicar lo contrario. Si acaso, y entendiendo la metafísica en un sentido bastante lato o amplio, podríamos considerar que tal voluntad viene a ser una suerte de "esencia" de lo real, del universo (aunque no la esencia de un supuesto mundo "verdadero" frente a otro "aparente", porque para el autor *no existe* semejante dualismo), que también se expresa u "objetiva" (por usar el lenguaje filosófico de Schopenhauer) en otras esferas o ámbitos de lo real¹²⁰.

Así pues, la voluntad de poder *no es un principio fundante de los entes*, al modo de la metafísica clásica, que fuera esencia y origen de todo; sino, más bien, *una especie de fuerza*

o impulso, presente en todos los seres: pero no como <<voluntad de vivir>> y autoconservación al estilo de Schopenhauer. En lugar de ello se trataría de una voluntad que tiende al aumento del poder.

Con relación a lo anterior, en uno de los fragmentos póstumos leemos lo siguiente: "En mi concepto, la voluntad de poderío es la forma primitiva de pasión, y todas las otras pasiones son solamente configuraciones de aquella(...) Toda fuerza impelente resulta voluntad de poderío, y que fuera de ésta no hay fuerza física, dinámica ni psíquica"¹²⁷.

Ese impulso lleva a todo ser en general a superarse siempre a sí mismo, a "desear" más poder, a aspirar a él: "Mi concepto es que todo cuerpo específico se esfuerza por hacerse dueño de todo el espacio y por extender su propia fuerza (su voluntad de poderío) y por rechazar todo lo que se opone a su expansión. Pero choca continuamente con esfuerzos iguales de otros cuerpos, y termina ajustándose ("unificándose") con aquellos que le son suficientemente afines, y entonces conspiran juntos por el poder. Y el proceso continúa...."¹²⁸.

Como puede apreciarse, el concepto de "poder" no está dirigido, primariamente, *al dominio del hombre sobre el hombre en un sentido político*¹²⁹. En su origen, y para Nietzsche, *poder* designa esa capacidad de expansión que posee todo ser en general por el mero hecho de existir. Estamos, pues, ante una realidad esencialmente dinámica, que, según Nietzsche, se expresa por medio de cuantos de fuerza (Kraft-Quanta), o cuantos de poder (Machtquanta).

La voluntad de poder se manifiesta, asimismo, en el mundo de los seres vivos, incluso en los niveles o formas de vida más elementales: "La voluntad de poderío suele manifestarse cuando encuentra resistencia; por tanto, busca lo que fatalmente resiste, siendo ésta la tendencia primordial del protoplasma, cuando proyecta falsos pedúnculos y palpa a su alrededor. La apropiación y la incorporación es, ante todo, una voluntad de adueñarse, de dominar, de un formar, un plasmar y transformar,

hasta que el elemento dominado traspasa completamente el campo de fuerza del atacante y hace aumentar al mismo atacante"¹⁷⁰.

Por consiguiente, la voluntad de poder se manifiesta en los seres vivos desde el escalafón inferior, pasando por las diversas formas de vida, hasta el hombre. De hecho, la vida misma, al igual que los organismos, es una manifestación de la voluntad de poder: "En todos los lugares donde encontré seres vivos encontré voluntad de poder; e incluso en la voluntad del que sirve encontré voluntad de ser señor(...) Y este misterio me ha confiado la vida misma. <<Mira, dijo, yo soy lo que tiene que superarse siempre a sí mismo>>"¹⁷¹.

En el hombre, y a diferencia de los animales, la voluntad de poder adquiere una dimensión mucho más radical y profunda. El hombre es el único animal que interpreta la realidad buscando un sentido en ella. Mientras el animal (y, por supuesto, también el vegetal) se encuentra encerrado dentro de los márgenes dictados por su propia especie biológica, los seres humanos, para vivir, han de reinterpretar constantemente el mundo a fin de adaptarse a él.

Todo el entramado cultural no es otra cosa que ese enorme esfuerzo adaptador anteriormente citado. Fruto de todo ello son las valoraciones y los valores. Ahora bien, llegado a este punto, el hombre *parece divagar* el origen condicionado de tales puntos de vista. Pasa por alto el hecho de que ha sido la vida (es decir, el tipo de vida que lleva), la que le ha impulsado a establecer valoraciones. Lo cual es tanto como decir que *es la propia voluntad de poder la que, por medio de la vida, y de él ha "valorado"*: "Todos los "fines" y las "metas", los "sentidos", son solamente modos de expresión y metamorfosis de la única voluntad que es inherente a todo lo que ocurre: de la voluntad de poderío. Tener fines, metas, intenciones, "querer" en líneas generales; es un tratar de devenir más fuerte, un querer crecer y querer también los medios necesarios para ello. El instinto más general y profundo en toda acción y voluntad ha sido lo que más desconocido y oculto ha quedado precisamente por esto:

porque en la práctica seguimos siempre su mandato, porque somos esencialmente ese mandato... Todas las valoraciones son únicamente consecuencias y perspectivas más estrechas al servicio de esta voluntad única: el valorar mismo no es sino esta voluntad de poderio"¹³².

Queda clara, pues, la relación existente entre la voluntad de poder y las valoraciones. Sin embargo, aunque la voluntad de poder es, para Nietzsche, la "esencia" de los seres, eso no impide que, en determinadas circunstancias, *la voluntad de poder pueda desarrollarse en un plano nihilista*. Tal sentido nihilista se puede apreciar de manera indirecta examinando (por medio de una genealogía), los valores que sustentan a un individuo o a un pueblo.

¿Por qué la voluntad de poder puede llegar, en casos concretos, a ser nihilista?: sin duda, porque en el fondo de la misma anida una vida decadente. La cuestión entonces sería la siguiente: los caracteres generales de la voluntad de poder (es decir, el ser "fuerza" o "impulso", deseo de expansión, de poder, etc), se manifiestan en la voluntad nihilista de la misma forma que lo hacen en la voluntad no nihilista, en la voluntad de poder afirmadora de una vida ascendente. Lo único que sucede es que en la voluntad nihilista se produce un cambio de sentido o de orientación de esa expansión del poder.

Ahora bien, como todos los seres vivos son manifestación de la voluntad de poder, y la voluntad nihilista expresa una negación de la vida, se deduce, por lo tanto, una autonegación de la voluntad. Por eso, para Nietzsche, los valores ascéticos nos muestran la curiosa paradoja de *una voluntad de poder nihilista que se vuelve contra sí, y se niega a sí misma*. En la "Genealogía de la moral", Nietzsche indica al respecto que, "...una vida ascética es una autocontradicción: en ella domina un resentimiento sin igual, el resentimiento de un insaciado instinto y voluntad de poder que quisiera enseñorearse, no de algo existente en la vida, sino de la vida misma; de sus más hondas fuertes, radicales condiciones; en ella se hace un

intento de emplear la fuerza para cegar las fuentes de la fuerza;(....) Todo esto es paradójico en grado sumo: aquí nos encontramos ante una escisión que se *quiere* escindida, que se goza a sí misma en ese sufrimiento y que se vuelve incluso siempre más segura de sí y más triunfante a medida que *disminuye* su propio presupuesto, la vitalidad fisiológica"¹³⁵.

Esa escisión de la voluntad de poder que se vuelve contra sí misma, provoca la aparición de valores (y contravalores) hostiles a la vida que desembocan en el nihilismo. Es menester, por lo tanto, que la voluntad de poder impulse una transvaloración; entendiendo ahora esta última como una toma de conciencia, una autognosis del hombre, para reorientar la vida en un sentido afirmativo y ascendente.

NOTAS DE LA SEGUNDA PARTE

(1ª).Giorgi Colli ha subrayado que ya en la primera época de Nietzsche, existe una gran desproporción (tanto cualitativa como cuantitativa) entre la obra publicada y el material póstumo. (Cf, N. Aragay Tussell, op cit, ed cit, cap 1,3, II, pág 76).

(2ª). Cf, la introducción a la traducción del escrito "*El Anticristo*", Madrid, Alianza, 1983, pág 24.

(3ª). Actualmente, muchos de los estudios sobre la obra de Nietzsche suelen partir de una revalorización del legado póstumo del autor. Por ejemplo, Juan Luis Vermal indica que "los manuscritos inéditos (....) constituyen lo más propio del pensamiento nietzscheano y que, aún sin contradecir la obra publicada, van en muchos casos más allá de ella" (Cf, J.L. Vermal, op cit, ed cit, introducción, pág 20).

(4ª). Cf, Henri Lefebvre, "Nietzsche", traducción de Ángeles H. de Gaos, México, F.C.E, 1975, cap III, pág 127.

(5ª). Cf, F. Nietzsche, "*La voluntad de poderío*", traducción de Anibal Froufe, Madrid, Edaf, 1981, libro I, af 25, pág 42. En alemán, K.S.A, 12, 9[123], Herbst 1887, págs 407-408. Acerca de la obra "*La voluntad de poder*", recuérdese lo que se indicó en la nota 4ª, pág 64 de la primera parte del presente trabajo. Por lo demás, las diversas ediciones que circulan en distintos idiomas sobre tal libro están basadas en las recopilaciones de los fragmentos realizadas por el Archivo-Nietzsche. Aquí se ha utilizado, en algunas ocasiones y por comodidad, la edición castellana; aunque, por supuesto, teniendo siempre presente y remitiendo al correspondiente fragmento de la edición crítica alemana de Colli-Montinari.

(6a). Para Nietzsche, la idea de superación tiene un sentido diferente al que le otorga la filosofía moderna. No se trata sólo de superar los "antiguos valores" para afirmar los "nuevos"; sino que, al mismo tiempo, es menester cambiar nuestro propio modo de valorar. Por consiguiente, la "transvaloración", no puede ser nunca una mera "inversión": Nietzsche no pretende llevar a cabo una "inversión de los valores", algo así como "darle la vuelta" a los mismos. El proyecto de la transvaloración (con independencia de su posibilidad y del juicio que pueda merecernos) implica un cambio en el modo de valorar; y, como consecuencia de lo anterior, una transformación de los valores.

(7a). Cf. Nietzsche, *"El Anticristo"*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1983, 6, pág 30. *Der Antichrist*, K.S.A 6.6, pág 127.

(8a). Cf. Nietzsche, *"La voluntad de poderío"*, ed cit, libro I, af 5, 1, pág 31. K.S.A 12, 2 [127], Herbst 1885-1886, pág 125.

(9a). Cf. Nietzsche, op cit, ed cit, loc cit, 2, pág 31. K.S.A 12, loc cit, 2, págs 125-126.

(10a). Cf. Nietzsche, op cit, ed cit, loc cit, 3, pág 31. K.S.A 12, loc cit, 3, pág 126.

(11a). Cf. Nietzsche, op cit, ed cit, loc cit, 5, pág 32. K.S.A 12, loc cit, 5, págs 126-127.

(12a). Cf. Nietzsche, op cit, ed cit, loc cit, 6, pág 32. K.S.A 12, loc cit, 6, pág 127.

(13a). Cf. Nietzsche, op cit, ed cit, loc cit, 7, pág 32. K.S.A 12, loc cit, 7, pág 127.

(14â). Cf. Nietzsche, op cit, ed cit, loc cit, 3, pág 33. K.S.A 12, 10[192], Herbst 1887, pág 571.

(15â). Cf. Nietzsche, op cit, ed cit, loc cit, 6, pág 34. K.S.A 12, loc cit, pág 571. Los dos últimos textos citados en las notas 14â y 15â, son un buen ejemplo de lo arbitraria que resulta la ordenación de los fragmentos póstumos tal y como aparece en "*La voluntad de poderío*": así, mientras que en la ordenación de Colli-Montinari los dos textos citados pertenecen a un mismo fragmento póstumo (titulado "*Zum Plane*", fechado en otoño de 1887, y recogido con la signatura 10[192]), la edición castellana (basada en la versión elaborada en el Archivo-Nietzsche) divide ese fragmento en varias partes convirtiendo cada una de ellas en un aforismo independiente de los demás. Por eso, la observación "en el mismo fragmento póstumo, pero un poco después,..." está referida a la edición alemana.

(16â). Puede verse todo esto en un fragmento póstumo de Junio de 1887 y cuyo título original es *Der europäische Nihilismus*: cf. K.S.A 12, 5[71], 1, pág 211.

(17â). Cf. Nietzsche, "*Genealogía de la moral*", ed cit, III, 28, págs 184-185. K.S.A 5, III, 28, pág 411.

(18â). Cf. "*La voluntad de poderío*", ed cit, libro I, af 12.A, págs 35-36. K.S.A 13, 11[99], November 1887-März 1888, pág 47, supra.

(19â). Cf. Nietzsche, op cit, ed cit, loc cit, pág 36. K.S.A 13, loc cit, pág 47.

(20â). Cf. Nietzsche, op cit, ed cit, loc cit, pág 37. K.S.A 13, loc cit, pág 48.

(21â). No se pierda de vista esta importante dimensión del fenómeno nihilista, que constituye una de las claves para poder

captar con mayor claridad la posición de Nietzsche. Entre los intérpretes del pensamiento de este autor suele ser usual entender el nihilismo desde una perspectiva *teológico-moral*: es decir, serían los valores teológico-morales los que entran en crisis, y el nihilismo aparecería como la resultante lógica de todo ello. Sin embargo, aun cuando el nihilismo en Nietzsche presenta dicha vertiente, no debemos olvidar que el fenómeno alude a la crisis generalizada de todos los valores de la cultura. Basta con recordar los «rasgos nihilistas» que se indicaron (como característicos de la cultura de occidente) al comienzo del presente capítulo. Más adelante, tendremos la ocasión de ahondar un poco en esta nueva significación del nihilismo.

(22^a). Cf. Nietzsche, *"Crepúsculo de los ídolos"*, ed. cit., *El problema de Sócrates*, 10, págs. 42-43. K.S.A. 6, *"Gotzen-Dämmerung"*, *Das Problem des Sokrates*, 10, pág. 72.

(23^a). Con respecto a la relación *racionalidad-moralidad*, es suficiente (para nuestro propósito) con recordar el pasaje que se acaba de citar y toda la crítica de Nietzsche a la ética kantiana. En el caso de la conexión *ciencia-racionalidad*, tenemos, entre otros, los siguientes textos: el aforismo 344 del libro V, de *"El Gay saber"*; los aforismos 23, 24 y 25, del tratado III, de *"La Genealogía de la moral"*; y las observaciones que realiza Nietzsche sobre las cuatro *Intempestivas* en el escrito *"Ecce homo"*. Por lo que se refiere a la relación *filosofía-racionalidad*: aforismo 346, libro V, de *"El Gay saber"*; sección primera, aforismo 4, de *"Más allá del bien y del mal"*; y los capítulos, *La razón en la filosofía*, y *Los cuatro grandes errores* (sobre todo el aforismo 8), de *"Crepúsculo de los ídolos"*.

(24a). Cf. Nietzsche, "*La Voluntad de poderío*", ed cit, loc cit, 12-B, pág 37. K.S.A 13, 11[99], 2, pág 49.

(25a). Cf. Nietzsche, "*Mas alia dei bien y dei mai*", traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1985, pág 18. K.S.A 5, "*Jenseits von Gut und Böse*", Vorrede, pág 12.

(26a). Véase, sobre el particular, el conocido pasaje *Cómo el "mundo verdadero" acabó convirtiéndose en una fábula*, en la obra "*Crepúsculo de los ídolos*", ed cit, págs 51-52. K.S.A 6, "*Gotzen-Dammerung*", págs 80-81.

(27a). Cf. Nietzsche, "*La Voluntad de poderío*", ed cit, libro III, aforismo 576, pág 325. K.S.A 13, 14[153], Frühjahr, 1888, pág 336.

(28a). Cf. Nietzsche, op cit, ed cit, libro I, aforismo 28, pág 43. K.S.A 12, 10[42], Herbst, 1887, pág 476.

(29a). Cf. Nietzsche, op cit, ed cit, loc cit, aforismo 23, págs 41-42. K.S.A 12, 9[35], apartados (A) y (B), Herbst, 1887, págs 350-351.

(30a). El concepto de *voluntad de poder* (*Wille zur Macht*) es aplicado por Nietzsche a diversos ámbitos de lo real: naturaleza, vida, sociedad, conocimiento, arte, etc. El hombre, en tanto ser vivo, también caería bajo la esfera de la voluntad de poder. Los fragmentos póstumos de la época que venimos considerando, reflejan un esfuerzo por parte de Nietzsche encaminado a sistematizar y aclarar la noción de *Wille zur Macht*.

(31a). Cf. Nietzsche, "*Así habló Zaratustra*", ed cit, parte II, *De la superación de sí mismo*, págs 172-173. K.S.A 4, "*Also sprach Zarathustra*", Zweiter Theil, *Von der Selbst-Ueberwindung*, pág 149.

(32a). Cf. Nietzsche, op cit, ed cit, parte I, pág 49. K.S.A 4, I, pág 29.

(33a). Cf. Nietzsche, op cit, ed cit, loc cit, pág 50. K.S.A 4, loc cit, pág 30.

(34a). Cf. Nietzsche, op cit, ed cit, loc cit, pág 51. K.S.A 4, loc cit, pág 31.

(35a). Cf. Nietzsche, "El Anticristo", ed cit, aforismo 20, pág 44. K.S.A 6. "Der Antichrist", 20, pág 186.

(36a). Cf. todo esto, en un fragmento póstumo escrito entre noviembre de 1887 y marzo de 1888, titulado *Zur Geschichte der europäischen Nihilismus* (Sobre el espíritu del nihilismo europeo), en K.S.A 13, 11[150], pág 71.

(37a). Cf. Nietzsche, "El Gay saber", ed cit, libro IV, af 341, pág 232. K.S.A 3, "Die fröhliche Wissenschaft", Viertes Buch, 341, pág 570.

(38a). Cf. Nietzsche, op cit, ed cit, loc cit, págs 232-233. K.S.A 3, op cit, loc cit, pág 570.

(39a). Por ejemplo, en "Más allá del bien y del mal" (sección tercera, aforismo 56); en "Así habló Zaratustra" (a la que nos referimos en el trabajo); y, también, de forma retrospectiva, en "Ecce homo" (en el apartado dedicado al escrito "Así habló Zaratustra"). Por lo demás, ciertos fragmentos póstumos se ocupan, asimismo, de esta cuestión.

(40a). Cf. Nietzsche, "Así habló Zaratustra", ed cit, parte III, *El convaliente*, pág 303. K.S.A 4, III, *Der Genesende*, pág 276.

(41a). Cf. Nietzsche, "*La voluntad de poderío*", ed cit, I, aforismo 55, pág 59. K.S.A 12,5[71], 6, Juni 1887, pág 213.

(42a). Cf. Juan Luis Verma, op cit, ed cit, parte II, cap 29, pág 136 y ss.

(43a). Cf. Nietzsche, op cit, ed cit, libro III, aforismo 609, pág 341. K.S.A 12,7[54], pág 312.

(44a). Desde esta perspectiva se puede plantear otra hipótesis sobre el significado general de la teoría del eterno retorno, que enlaza con uno de los propósitos de la filosofía de Nietzsche: su intento por encontrar un modo de pensar situado más allá de la tradición occidental. Para ello, sería necesario desarrollar una serie de nuevos "conceptos" (al modo de metáforas intuitivas) para captar la realidad: el eterno retorno vendría a ser uno de ellos. Sin embargo, y como puede apreciarse, la dificultad es enorme; pues, semejante intento, implicaría *situarse fuera* de todo cuanto ha significado la filosofía en Occidente y preparar la conciencia para abordar caminos inexplorados para los cuales no disponemos todavía de conceptos adecuados. Por eso, parte del titubeo e inconcreción que se percibe en las obras de Nietzsche han de ser explicados atendiendo al planteamiento anterior; dado que, no se trata tanto de la incapacidad de su autor para el desarrollo del pensamiento abstracto (aunque en algunos momentos pueda ser así), sino más bien de la imposibilidad de encontrar un lenguaje para un pensamiento inédito, hasta entonces, en la tradición occidental y que *pretende* situarse fuera de ella.

(45a). Gilles Deleuze ha interpretado el eterno retorno como una doctrina *de tipo selectivo y ético* que excluiría del retorno al hombre pequeño, reactivo, frente al hombre activo (cf,

op cit,ed cit,cap II,14,pág 102).No obstante,esta posición presenta serias dificultades,tal y como han señalado algunos autores.Así,por ejemplo.Olivier Reboul,refiriendose a la tesis de Deleuze escribe: "El error de Deleuze consiste en interpretar a Nietzsche desde un punto de vista kantiano que juzga y condena,que no se coloca más allá del bien y del mal.Porque eterno retorno,más allá del bien y del mal,y Dionisos son indisolubles".(Cf,Olivier Reboul,"*Nietzsche crítico de Kant*",traducción de Julio Guesada y José Lagasa,Barcelona,Anthropos,1993,cap III,2,pág 121).Otros autores,como es el caso de Fernando Savater y Diego Sánchez-Meca,han aceptado la idea de selección con respecto al tema del eterno retorno,aunque,eso si,con matices diferentes a los que encontramos en la tesis de Deleuze.(Cf,Fernando Savater,"*Idea de Nietzsche*",Barcelona,Ariel,1995,pág 120 y ss; Diego Sánchez Meca,"*En torno al superhombre*",Barcelona,Anthropos,1989,parte tercera,cap V,pág 230 y ss).

(46ª).Cf,Nietzsche,"*La Genealogia de la moral*",ed cit,II,24,pág 110. K.S.A 5,"*Zur Genealogie del Moral*",II,24,pág 336.

(47ª).Como observación final sobre la doctrina del eterno retorno,conviene tener en cuenta lo que ha indicado J.L.Vermal:"...la idea nietzscheana del eterno retorno tiene dos aspectos que resultan difícilmente conciliables,tal como lo han señalado casi todos sus intérpretes: una descripción del mundo y una prescripción para la acción.La unión de estos dos componentes no constituye simplemente una inconsecuencia de Nietzsche(aunque esto no equivale a afirmar que sea defendible),sino que contiene el núcleo de su pensamiento: sólo en la acción que niega el conocimiento aparece el mundo real en su verdadero ser"(Cf,J.L.Vermal,op cit,ed cit,parte II,cap 29,pág 139).

(48â). Cf, Nietzsche, "*La Voluntad de poderio*", ed cit, IV, af 707, pág 390. K.S.A 13, ed cit, 14[8], pág 221.

(49â). Cf, Nietzsche, "*Correspondencia*", traducción y edición de Felipe González Vicen, Madrid, Aguilar, 1988, carta 40, pág 140.

(50â). Cf, Nietzsche, "*El nacimiento de la tragedia*", ed cit, cap 20, pág 163. K.S.A 1, ed cit, 20, pág 131.

(51â). Cf, Nietzsche, "*Consideraciones intempestivas*", traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1988, I, 1, págs 30-31. K.S.A 1, "*Unzeitgemässe Betrachtungen*", I, 1, pág 163.

(52â). Cf, B.F., "*El señor Friedrich Nietzsche y la cultura alemana*", artículo recogido en la traducción española de las "*Consideraciones intempestivas*", ed cit, apéndice cuarto, págs 320-321.

(53â). Cf, Karl Hillebrand, "*Nietzsche contra Strauss*", en "*Consideraciones intempestivas*", ed cit, apéndice tercero, págs 308-309.

(54â). Cf, el texto citado por Andrés Sánchez Pascual en su traducción de las "*Consideraciones intempestivas*", ed cit, nota 9, pág 31.

(55â). Nótese que la definición de cultura anteriormente analizada estaba muy vinculada al ideal artístico encarnado por Richard Wagner. Por eso, las cuatro <<intempestivas>>, son una excelente radiografía acerca del progresivo alejamiento que se estaba produciendo entre Nietzsche y Wagner.

(56â). Cf, Nietzsche, "*Correspondencia*", ed cit, carta 169, págs 285 y 286.

(57@). Cf, Nietzsche, "*Humano, demasiado humano*", en la traducción de Carlos Vergara, Madrid, Edaf, 1984, tomo I, II, 37, pág 69. K.S.A 2, "*Menschliches, Allzumenschliches*", I, II, 37, págs 59-60.

(58@). Cf, Nietzsche, "*El Gay saber*", ed cit, libro III, af. 269, pág 189. K.S.A 3, "*Die frohliche Wissenschaft*", 3, 269, pág 519.

(59@). Cf, Nietzsche, "*Así habló Zaratustra*", ed cit, prólogo de Zaratustra, 3, pág 34. K.S.A 4, "*Also sprach Zarathustra*", Zarathustra's Vorrede, 3, pág 16.

(60@). Cf, Nietzsche, op cit, ed cit, loc cit, 5, pag 40. K.S.A 4, op cit, loc cit, 5, pág 21.

(61@). Cf, Nietzsche, op cit, ed cit, parte III, "De las tablas viejas y nuevas", 19, pág 287. K.S.A 4, op cit, III, "Von alten und neuen Tafeln", 19, pág 260, infra.

(62@). Cf, Nietzsche, op cit, ed cit, parte I. "De los despreciadores del cuerpo", pág 61. K.S.A 4, op cit, I, "Von den Verächtern des Leibes", pág 40.

(63@). Cf, Nietzsche, op cit, ed cit, parte III, "De las tablas viejas y nuevas", 26, pág 293. K.S.A 4, op cit, "Von alten und neuen Tafeln", 26, pág 266.

(64@). Cf, Nietzsche, "*Más allá del bien y del mal*", traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1985, sección novena, aforismo 260, pág 223 infra y 224 supra. K.S.A 5, "*Jenseits von Gut und Böse*", Neuntes Hauptstück, af. 260, pág 209.

(65@). Cf, Nietzsche, op cit, ed cit, loc cit, pág 225-226. K.S.A 5, op cit, loc cit, pág 211.

(66a).En el contexto de la genealogía "noble" suele tener casi siempre para Nietzsche una connotación aristocrática.Ahora bien,esto no significa que en otros apartados de su obra no utilice el concepto en un sentido cercano al que posee para nosotros cuando nos referimos a "noble" como sinónimo de <<calidad moral>>.Por ejemplo,en "*Así habló Zaratustra*":ed cit,I,"*Del árbol de la montaña*",págs 74-75.K.S.A 4,"*Also sprach Zarathustra*",I,"*Vom Baum am Berge*",págs 53-54.

(67a).Cf,Nietzsche,"*Genealogía de la moral*",ed cit,I,af.10,pag 43.K.S.A 5,"*Zur Genealogie der Moral*",I,af.10.pág 271.

(68a).Cf,Nietzsche,op cit,ed cit,loc cit,pág 43.K.S.A 5,op cit,ed cit,loc cit,págs 270-271.

(69a).Cf,Nietzsche,"*Más allá del bien y del mal*",ed cit, sección novena,af.260,pág 233.K.S.A 5,"*Jenseits von Gut und Böse*",Neuntes Hauptstück,af.260,pág 209.

(70a).Cf,Nietzsche,"*Genealogía de la moral*",ed cit,I,af.10,pág 42-43..K.S.A 5,"*Zur Genealogie der Moral*",I,af.10.pág 270.

(71a).Cf,Nietzsche,op cit,ed cit,I,af.7,págs 39-40.K.S.A 5,op cit,I,af.7,págs 267-268.

(72a).Cf,Nietzsche,"*El Anticristo*",ed cit,af.18,pág 43.K.S.A 6,"*Der Antichrist*",af.18,pág 185.

(73a)Cf,Nietzsche,"*Así habló Zaratustra*",ed cit,IV,"La fiesta del asno",1,págs 416-417.K.S.A 4,"*Also sprach Zarathustra*",IV,"*Das Eselsfest*",págs 390-391.

(74a).Cf,Nietzsche,"*Genealogía de la moral*",ed cit,III,af.13, págs 139-140.K.S.A 5,"*Zur Genealogie der Moral*",III,af.13,pág 366.

(75a). Cf. Nietzsche, op cit, ed cit, I, af. 12, pág 51. K.S.A 5, I, af. 12, pág 278.

(76a). Así pues, y en principio, la transvaloración parece limitarse al cambio de los valores cristianos que habían conformado, en buena medida, la evolución de la cultura occidental. No obstante, el concepto de <<Umwerthung aller Werthe>> no se agota en una mera polémica de corte anticlerical en Nietzsche: estamos ante una filosofía que se quiere y se nos presenta como una reflexión radical. Y, desde Marx, ya sabemos que "radical" significa <<ir a la raíz>>, al origen. Origen o raíz que, en Nietzsche, apunta siempre a la genealogía.

(77a). En la primera parte, capítulo primero, de la presente tesis, ya tuvimos ocasión de comentar algo acerca de la imagen ilustrada o antiilustrada que ciertos pensadores y críticos de la filosofía tienen sobre Nietzsche. En este sentido, resulta interesante y precisa la siguiente observación de Fernando Savater: "...Nietzsche, lejos de manifestar una reacción antiilustrada, representa en verdad el mejor ejecutor de la herencia volteriana: es el más eficaz antídoto contra aquellos aspectos o derivaciones de la Ilustración que prolongaron el resentimiento cristiano contra la plena inmanencia terrenal de la existencia humana. Lo característico de tales actitudes resentidas es que no pueden *negar* abiertamente el valor supremo de la vida (es eso lo que significa precisamente en el fondo la moderna <<muerte de Dios>> y, a mi juicio, también la desmitificación del mundo weberiana), sino que lo afirman con un <<sí, pero...>> de consecuencias teóricas más perniciosas que la imposible negación directa" (cf. Fernando Savater, "Diccionario filosófico", Planeta, Barcelona, 1995, voz "Nietzsche", págs 282 y 283).

(78a).Cf,el texto citado por Fernando Savater en "Idea de Nietzsche",Ariel,Barcelona,1995,págs 128 y 130.K.S.A 3,"Morgenröte".Vorrede,3,pág 12.

(79a).Cf,Nietzsche,"Crepúsculo de los ídolos",ed cit,"IncurSIONES de un intempestivo",5,pág 88.K.S.A 6,"Götzen-Dämmerung","Streifzüge eines Unzeitgemässen",5,pág 114.

(80a).Cf,"Ecce homo",ed cit,"Por qué soy un destino",6,pág 128.K.S.A 6,"Ecce homo","Warun ich ein Schicksal bin",6,págs 370 y 371.

(81a).CF,Nietzsche,"Crepúsculo de los ídolos",ed cit,pág 57.K.S.A 6,"Götzen-Dämmerung",pág 86.Más adelante volveremos sobre la noción de perspectivismo en Nietzsche y en relación con la transvaloración de todos los valores.

(82a).CF,Nietzsche,op cit,"Los <<mejoradores >> de la humanidad",1,págs 71 y 72.K.S.A 6,op cit."Die <<Verbesserer>> der Menschheit",1,pág 98.

(83a).Cf,Nietzsche,"El Anticristo",ed cit,afo.16,pág 40.K.S.A 6,"Der Antichrist",afo.16,pág 182.

(84a).Cf,Nietzsche,op cit,ed cit,afo.25,pág 52.K.S.A 6,op cit,afo.25,págs 193 y 194.

(85a).Cf,Nietzsche,"Genealogía de la moral",ed cit,III,afo.28,pág 185.K.S.A 5,"Zur Genealogie der Moral",III,afo.28,pág 411.

(86a).Cf,Nietzsche,op cit,ed cit,loc cit,afo.20,pág 163.K.S.A 5,op cit,lo cit,afo.20,pág 389.

(87ª). Son cuatro los autores que han configurado la visión que Nietzsche posee del cristianismo y que expone en el escrito "El Anticristo": Dostoievski, Tolstoi, Renan y Wellhausen. Al parecer, Nietzsche se sintió muy impresionado por una de las obras deí última de los autores citados, "Prolegomena zur Geschichte Israels" (1883) ["Prolegómenos a la historia de Israel"], de la que extrajo numerosas anotaciones (silenciadas, posteriormente, por el *Archivo-Nietzsche*). Una breve y precisa exposición de todo lo anterior se halla en la introducción a la traducción castellana de "El Anticristo", realizada por Andrés Sánchez Pascual, pág 17 y ss; así como en las notas, en especial, la nº 55, págs 126-130, de la edición citada.

(88ª). El autor que estudió más a fondo el alcance de la teoría del resentimiento de Nietzsche fue Max Weber. En efecto, en los análisis sobre la sociología de la religión, Weber concede cierta validez al resentimiento en tanto motivo de orden psicológico que influye y modifica la religiosidad judía. A pesar de ello Weber cree que, por sí mismo, el resentimiento no es una causa suficiente para poner en marcha una ética religiosa; y, además, le reprocha a Nietzsche el aplicar semejante tesis al caso del Budismo. Lo curioso del asunto es que la segunda de las observaciones de Weber no es justa, y nace de una errónea interpretación de la teoría de Nietzsche: precisamente éste, deja bien claro que la ética budista es, a diferencia de la cristiana, *una ética que no procede del resentimiento*. Sobre el particular, y atendiendo al análisis de Max Weber sobre la teoría de Nietzsche tenemos las obras: "Economía y Sociedad", traducción de J.M. Echavarría, J.R. Farella, E. Imaz, E.G. Máynez, y J. Ferrater Mora, México, F.C.E, 1993, décima reimpresión, pág 395 y ss (en especial la página 397). "Ensayos sobre sociología de la religión", traducción de José Alvarez y Julio

Carabaña, Madrid, Taurus, 1983, cap III, "La ética económica de las religiones universales", sobre todo la introducción, pág 196 y ss. Por otra parte, la exposición de la teoría del resentimiento y el comentario sobre la misma la encontramos en diversas obras de Nietzsche: por ejemplo, en "Más allá del bien y del mal", "Genealogía de la moral", "Ecce Homo", y algunos fragmentos póstumos. Sin embargo, es en "El Anticristo" en donde se resume la posición del autor con mayor claridad: aforismos 20, 21 y 24 (Cf, "El Anticristo", ed cit, 20, 21, 24, págs 44, 46, y 49. K.S.A 6, "Der Antichrist", 20, 21, 24, págs 186, 187, y 191).

(89a). Cf, Nietzsche, "El Anticristo", ed cit, 27, págs 55-56, K.S.A 6, "Der Antichrist", 27, pág 197.

(90a). Obsérvese que aquí nos enfrentamos, curiosamente, al mismo problema que con respecto al caso de Sócrates (salvando, por supuesto, la distancia y el significado que para un cristiano tiene la figura de Jesús y para nosotros el pensador griego): ¿el Sócrates real es el que aparece en los diálogos platónicos? Posiblemente no: o, cuanto menos, no del todo. De la misma forma (y esta sería la tesis de Nietzsche), la verdadera personalidad de Jesús está oculta y su figura se nos aparece siempre "filtrada" por la mirada de los evangelistas y los apóstoles. Todo ello sin contar con la cuestión de la validez de los testimonios directos y la fiabilidad de las fuentes históricas.

(91a). Cf, Nietzsche, op cit, ed cit, 31, pág 60. K.S.A 6, op cit, 31, pág 202.

(92a). Cf, Nietzsche, op cit, ed cit, 29, pág 58. K.S.A 6, op cit, 29, pág 200.

Nos encontramos aquí con el punto más delicado de la visión que tiene Nietzsche de la figura de Jesús: el calificativo de <<idiota>>. Algunos analistas de la obra de Nietzsche (entre ellos Kari Jaspers), han intentado explicar la aparición de semejante concepto en la filosofía del autor aludiendo a una posible influencia del escritor ruso Dostoievski con su novela "El idiota". Dada la coincidencia, en determinados aspectos, entre Nietzsche y Dostoievski, tal hipótesis parece plausible. Sin embargo, no podemos pasar por alto las observaciones que realiza Eugen Biser sobre el problema que sitúan la explicación en la propia obra de Nietzsche y en su peculiar relación <<amor-odio>> con la figura de Jesús. Así, y refiriéndose al calificativo de <<idiota>> otorgado por Nietzsche a Jesús, escribe Biser: "Antes de ponerse a considerar, siguiendo la línea de Jaspers, una posible dependencia de la novela de Dostoievski con ese mismo título, y antes de especular sobre si Nietzsche conocía al menos el título de dicha novela, cuya traducción alemana no existía cuando Nietzsche escribía el borrador de su *Anticristo*, habría que analizar detenidamente esta clave de solución que ofrece el propio Nietzsche. (...) la crítica de Nietzsche a Jesús, condicionada por su crítica al cristianismo, tiene por ello acentos muy desiguales, dado que la oposición de Nietzsche chocaba constantemente con los vestigios de su apego a Jesús, que nunca logró superar totalmente". (Cf, Eugen Biser, "Relación de Nietzsche con Jesús. Confrontación psicológico-literaria", traducción de A. Aramayona, artículo aparecido en la revista *CONCILIUM*, Madrid, nº 165, Mayo 1981, págs 252-253). Por lo demás, y en "El Anticristo", Nietzsche también utiliza el apelativo de "idiota" aplicado a Kant (antes incluso que en el caso de Jesús), en el aforismo 11 (pág 36 de la edición castellana citada; e igualmente, pág 177 de la edición alemana).

(93ª). Cf, Nietzsche, op cit, ed cit, 30, pág 59. K.S.A 6, op cit, 30, pág 201.

(94a). Cf, Nietzsche, op cit, ed cit, 31, pág 60. K.S.A 6, op cit, 31, pág 202.

(95a). Cf, Nietzsche, op cit, ed cit, 39, pág 69. K.S.A 6, op cit, 39, pág 211.

(96a). Cf, Nietzsche, op cit, ed cit, 36, pág 66. K.S.A 6, op cit, 36, pág 208.

(97a). Cf, Nietzsche, op cit, ed cit, 40, pág 71. K.S.A 6, op cit, 40, págs 213-214.

(98a). Al final del aforismo 58 de *"El Anticristo"*, puede verse tal rima que se produce, por supuesto, en alemán: "Nihilist" y "Christ" (nihilista y cristiano, respectivamente) [cf, pág 104 de la edición castellana citada y pág 247 de la edición alemana utilizada].

(99a). Cf, *"Nuevo Testamento"*, traducción de Eino Nacar Fuster y Alberto Colunga, Madrid, B.A.C, 1976, 2ª edición, Corintios, I, 1, [27-29], pág 241. En el texto de *"El Anticristo"*, Nietzsche cita la epístola paulina mezclando los versículos 20-30 (cf, pág 80 de la edición castellana citada y pág 223 de la edición alemana utilizada).

(100a). Cf, Nietzsche, op cit, ed cit, 61, págs 107-108. K.S.A 6, op cit, 61, págs 250-251.

(101a). Cf, Nietzsche, *"La Genealogía de la moral"*, ed cit, I, págs 60 y 61. K.S.A 5, *"Zur Genealogie der Moral"*, I, págs 286-288.

(102a). Cf, Nietzsche, *"Correspondencia"*, ed cit, carta 213, pág 337.

(103^a). Cf. Nietzsche, op cit, ed cit, carta 281, págs 423 y 424.

(104^a). De hecho, la concepción que Nietzsche tiene de la filosofía subraya lo que hay en aquella de "experiencia" y de un "caminar en lo prohibido", como una forma diferente de entender y valorar lo real: "La filosofía, tal como yo la he entendido y vivido hasta ahora, es vida voluntaria en el hielo y en las altas montañas—búsqueda de todo lo problemático y extraño en el existir, de todo lo proscrito hasta ahora por la moral. Una prolongada experiencia, proporcionada por ese caminar *en lo prohibido*, me ha enseñado a contemplar las causas a partir de las cuales se ha moralizado e idealizado hasta ahora, de un modo muy distinto a como tal vez se desea...." (Cf. "*Ecce Homo*", ed cit, prólogo, 3, págs 16-17. K.S.A 6, "*Ecce Homo*", Vorwort, 3, págs 258-259).

(105^a). Como veremos más adelante, todo valor, sea cual fuere, es consecuencia o producto de una voluntad de poder. En este sentido, los valores dominantes pueden ser decadentes, lo que implicaría una voluntad de poder nihilista: o, de otra manera, la adscripción a la senda nihilista de la voluntad de poder. De cualquier forma, lo decisivo aquí es entender que los valores dominantes pueden representar el nihilismo, la decadencia, pero no deja de ser éso: es decir, un poder, aunque nihilista. Nietzsche, por su parte, lo que pretende es encauzar esa voluntad de poder hacia un plano no nihilista; o, en el peor de los casos, superar ese nihilismo y restablecer la positividad del valor en tanto expresión de las fuerzas ascendentes de la vida, de las fuerzas creadoras.

(106^a). Cf. Nietzsche, "*Crepúsculo de los ídolos*", ed cit, "*IncurSIONES de un intempestivo*", 33, págs 106-107. K.S.A 6, "*Götzen-Dämmerung*", "*Streifzüge eines Unzeitgemässen*", 33, págs 131-132.

(107â). Cf, Nietzsche, op cit, ed cit, "Los cuatro grandes errores", 2, pág 62. K.S.A 6, op cit, "Die vier grossen Irrthümer", 2, pág 89.

(108â). Cf, Nietzsche, op cit, ed cit, loc cit, págs 62-63. K.S.A 6, op cit, ed cit, loc cit, págs 89-90.

(109â). Cf, "Ecce Homo", ed cit, pág 124. K.S.A 6, "Ecce Homo", pág 365.

(110â). A pesar de que hemos utilizado reiteradamente la expresión "fisiológico", la concepción que Nietzsche tiene de la vida trasciende lo puramente material, en el sentido de ser también, a la vez, biográfica y poética. Por eso, en muchas ocasiones, Nietzsche se nos presenta bajo la máscara del poeta antes que bajo la del filósofo, psicólogo, o fisiólogo.

(111â). Cf, Nietzsche, "Genealogía de la moral", ed cit, I, pág 62. K.S.A 5, "Zur Genealogie der Moral", I, pág 284.

(112â). Cf, Nietzsche, op cit, ed cit, III, 12, pág 139. K.S.A 5, op cit, III, 12, pág 365. Aquí los "afectos" que menciona Nietzsche serían sinónimos de lo que hemos denominado "matices" de las cosas.

(113â). Cf, Nietzsche, "Así habló Zaratustra", ed cit, III, "De la virtud empequeñecedora", 3, pág 242. K.S.A 4, "Also sprach Zarathustra", III, "Von der verkleinernden Tugend", 3, pág 216. Ni que decir tiene que este <<imperativo moral>>, derivado de la filosofía de Nietzsche, no deja de ser una hipótesis cuyo fin es subrayar una posible coincidencia con Kant en cuanto al carácter formal de la acción moral. Todo ello sin olvidar que Nietzsche no nos propone, en principio, ninguna ética concreta.

(114a). En ese sentido se dirige Zarathustra a sus discípulos al final de la parte primera de *"Así habló Zarathustra"*: véase, op cit, ed cit, 1, *"De la virtud que hace regalos"*, 3, págs 122-123. K.S.A 4, *"Also sprach Zarathustra"*, I, 3, *"Von der schenkenden Tugend"*, págs 101-102. También al final del capítulo, *"Del espíritu de la pesadez"*, op cit, ed cit, III, 2, págs 272. K.S.A 4, op cit, III, *"Vom Geist der Schwere"*, 2, pág 245.

(115a). Cf, Nietzsche, *"El Anticristo"*, ed cit, 11, pág 35. K.S.A 6, *"Der Antichrist"*, 11, pág 177.

(116a). Cf, Schopenhauer, *"El mundo como voluntad y representación"*, traducción de Eduardo Ovejero y Maury, Ed Porrúa, México, 1983, tomo I, libro 19, cap I, pág 19.

(117a). Cf, Schopenhauer, op cit, ed cit, I, libro 29, cap XVIII, pág 91.

(118a). Cf, Schopenhauer, op cit, traducción de Eduardo Ovejero y Maury, Aguilar, Madrid, 1960, tomo II, cap XXIII, pág 137.

(119a). Cf, Schopenhauer, op cit, Ed. Porrúa, tomo I, libro 29, cap XXIII, pág 100.

(120a). Cf, Schopenhauer, op cit, Ed. Aguilar, tomo II, cap XVIII, pág 69.

(121a). Con los cuatro <<velos de Maya>> Schopenhauer recoge una metáfora procedente de la filosofía oriental para referirse a las ilusiones producidas por nuestras facultades cognitivas: es decir, el mundo que nosotros creemos tan real no deja de ser, en última instancia, otra cosa nada más que una ilusión, una ficción o engaño cuyo origen se sitúa en la naturaleza de nuestro conocimiento.

(122ª). En su tesis doctoral titulada, "*De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*", Schopenhauer aclara que no hay una razón en general sino diversas formas o variantes de la misma. Por eso, todo filósofo que construya razonamientos apoyándose en el principio de razón debería especificar a qué forma o variante se refiere. Las cuatro formas del principio de razón son: en las percepciones intuitivas, *la ley de causalidad*; en el de la razón, *los conceptos abstractos*; para las intuiciones puras (como la matemática), *la explicación nos la ofrece el "hic et nunc"*; y, en la actividad moral, *la razón es el motivo*: "Como el correlato subjetivo de la primera clase de las representaciones es el entendimiento, el de las segundas la razón, y el de la tercera la sensibilidad pura, encontramos como correlato de esta cuarta clase el sentido interior, la conciencia, la conciencia de sí mismo en general" (cf. Schopenhauer, "*De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*", traducido por Vicente Romano García, Madrid, Aguilar, 1967, cap VII, 42, págs 222-223).

(123ª). Cf. Schopenhauer, "*El mundo como voluntad y representación*", Ed. Aguilar, tomo II, cap XIX, pág 84.

(124ª). Cf. Schopenhauer, "*Los dos problemas fundamentales de la ética*", traducción de Pilar López de Santa María, Madrid, Siglo XXI de España, 1993, "*Sobre el fundamento de la moral*", III parte, 14, pág 221.

(125ª). Cf. Schopenhauer, "*El mundo como voluntad y representación*", Ed. Porrúa, tomo I, libro 4º, cap LXXI, pág 315.

(126ª). Como se puede apreciar la dificultad radica en contestar a la pregunta, *¿qué es metafísica?* o *¿qué entendemos por metafísica?*. De entrada, es necesario subrayar el hecho de que existe una tendencia muy acentuada a lo largo de la historia

de la filosofía occidental, que identifica la metafísica con un tipo de saber acerca de los fundamentos o las primeras causas de lo real (en una línea de reflexión que se remonta a la filosofía griega y, en especial, a Aristóteles cuando éste relaciona la filosofía con el estudio de las diversas causas de los seres). Desde este punto de vista, buscar un fundamento equivale a plantear una cuestión de orden metafísico. Sin embargo, no encontramos en Nietzsche ninguna reflexión, al menos explícita, sobre la búsqueda de tal fundamento de los entes: fundamento que, presumiblemente, tendría que ser la *voluntad de poder* (ni tampoco encontramos, por cierto, el concepto de "ente" o "substancia" empleados en sentido metafísico). Otro asunto completamente distinto es que algunas de las doctrinas de Nietzsche se puedan interpretar como si fuesen doctrinas metafísicas (por ejemplo, y además de la *voluntad de poder*, el *eterno retorno*). Pero, en este último caso, habría que explicar a qué tipo de metafísica nos estamos refiriendo y cuál es su significado: es decir, si estamos hablando de lo que la tradición occidental ha venido denominando metafísica (con sus múltiples variantes), o a una nueva experiencia filosófica que sólo comparte con la antigua metafísica el nombre. En relación con todo lo anterior, y teniendo en cuenta el concepto de *voluntad de poder*, ha escrito Ferrater Mora lo siguiente: "Nietzsche trata de concentrar la noción de voluntad de poder en la idea de una fuerza universal impulsora (no tiene simplemente un sentido orgánico o vital y no es tampoco una especie de impulso insito en toda materia)(....) De alguna manera es una realidad <<metafísica>>-si bien de una <<metafísica del más acá>>" (cf. José Ferrater Mora, "Diccionario de Filosofía", ed. cit., tomo IV, voz "Voluntad de poder", pág. 3462). Por otro lado, algunos de los fragmentos póstumos han podido servir de base para interpretar ciertas doctrinas de Nietzsche en un sentido metafísico (especialmente interesante es el fragmento 38[12], correspondiente a K.S.A 11, págs. 610-611, en el

cual se presenta la *voluntad de poder* como "esencia" del mundo). Para finalizar, remitimos también a la primera parte, capítulo primero, de la presente tesis y a la nota 19 del mismo, pág 26, en la que se abordó brevemente la interpretación metafísica que lleva a cabo Heidegger de la filosofía de nuestro autor. En el capítulo segundo de la tercera parte, volveremos sobre el tema de la concepción de nihilismo en Nietzsche y en Heidegger (cf, págs 249-273).

(127^a). Cf, Nietzsche, "*La voluntad de poderío*", ed cit, libro III, IV, aforismo 681, pág 377. K.S.A 13, Frühjahr, 1888, 14[121], pág 300.

(128^a). Cf, Nietzsche, op cit, ed cit, libro III, aforismo 629, pág 350. K.S.A 13, Frühjahr, 1888, 14[186], págs 373-374.

(129^a). Aunque, por supuesto, esto no significa que la *voluntad de poder* no tenga también una proyección política: al menos, en la medida en que su "despliegue" se realice en la realidad económica, social y política. En los denominados fragmentos póstumos podemos encontrar numerosas anotaciones de Nietzsche sobre el comentado despliegue de la voluntad de poder, algunos de tales fragmentos son simples esquemas de apartados que debían ser desarrollados: por ejemplo, Nietzsche presenta la voluntad de poder como vida, arte, moral, política, ciencia, religión, sociedad, voluntad de verdad, etc, (cf, Nietzsche, K.S.A 13, Frühjahr, 1888, 14[71] y 14[72], pág 254). En otros casos desarrolla ciertos apartados como el conocimiento (cf, Nietzsche, K.S.A 13, loc cit, 14[93], págs 270-271; y 14[152], pág 333), la moral (K.S.A 13, loc cit, 14[108], pág 286), o la vida (K.S.A 13, loc cit, 14[173] y 14[174], págs 358-362), por citar tan sólo algunos apartados muy concretos.

(130a). Cf, Nietzsche, "*La voluntad de poderío*", ed cit, libro III, III, afo. 649, págs 356-357. K.S.A 12, Herbst, 1887, 9[151], 104, pág 424.

(131a). Cf, Nietzsche, "*Así habló Zaratustra*", ed cit, parte II, "*De la superación de sí mismo*", pág 171. K.S.A 4, parte II, "*Von der Selbst Ueberwindung*", págs 147-148.

(132a). Cf, Nietzsche, "*La voluntad de poderío*", ed cit, libro III, aforismo 668, pág 367. K.S.A 13, November 1887-März 1888, 11 [96], págs 44-45.

(133a). Cf, Nietzsche, "*Genealogía de la moral*", ed cit, III, 11, pág 137. K.S.A 5, "*Zur Genealogie der Moral*", III, 11, pág 363. También en su obra "*El Anticristo*", Nietzsche menciona el desarrollo de una voluntad de poder nihilista en relación con el teólogo (cf, el aforismo 9, pág 34, de la edición castellana citada. K.S.A 6, op cit, 9, pág 176).

TERCERA PARTE

REFLEXIONES SOBRE EL NIHILISMO EN NIETZSCHE

INTRODUCCIÓN

Uno de los textos más famosos de Kant es aquel que alude a la cuestión del sentido y trascendencia del conocimiento y del ser humano. Nos estamos refiriendo al conocido pasaje de la "Lógica" ("Logik") en el que aparecen las celebres preguntas. ¿Qué puedo saber?, ¿Qué debo hacer?, ¿Qué me está permitido esperar?, ¿Qué es el honor?. Ya conocemos las respuestas kantianas: a la primera cuestión responde la *metafísica*, a la segunda la *moral*, a la tercera la *religión*, y a la cuarta la *antropología*. Pero en el fondo, piensa Kant, se podría reducir todo a la antropología¹.

Sin duda, todas estas cuestiones o interrogantes jalonan el devenir del pensamiento occidental desde el comienzo de su historia, y a ellas ha pretendido dar respuesta, de una forma u otra, la filosofía de cualquier época. Por eso no debe extrañarnos que el pensamiento intempestivo de Nietzsche, situado siempre en los márgenes de la filosofía occidental, también los aborde; aunque, por supuesto, a su manera.

Desde luego, van a ser otras las posibles respuestas que podamos encontrar en la filosofía de Nietzsche como réplica a las preguntas kantianas. De entrada, todas ellas remiten para Nietzsche, de forma inmediata, a un interrogante previo, ¿quién pregunta eso?, ¿qué tipo de vida se expresa ahí?. Porque para Nietzsche (ya lo hemos indicado), la pregunta filosófica, en sí misma considerada, no puede ser separada del preguntar mismo. O, si se prefiere, el modo de preguntar condiciona tanto la pregunta como la respuesta.

Nietzsche introduce así un giro en el planteamiento de las cuestiones filosóficas. Ya no toma como punto de partida el modelo que arranca de la metafísica griega con Sócrates y Platón, y que todavía se prolonga hasta Kant: el *¿Qué es lo que...?* como arquetipo de indagación, como modelo privilegiado del preguntar filosófico, es sustituido por el *¿Quién...?*. Precisamente, de esta forma de preguntar se deriva el método genealógico del autor. Ahora, por ejemplo, los conceptos, los sentimientos, y las creencias, son tratadas como síntomas de una voluntad que *quiere algo*.

Por consiguiente, la pregunta nunca es inocente; pues arrastra ya un pasado, una carga teórica, que, convenientemente rastreada, nos ofrece un tipo de vida concreto y, en definitiva, una perspectiva en ese gran juego de fuerzas, de poder, que constituye el universo.

Ensayemos ahora una serie de posibles respuestas a los interrogantes kantianos desde la óptica del pensamiento de Nietzsche. *¿Qué puedo saber?*: nada o casi nada. Mejor dicho, depende de la interpretación que se adopte en el terreno cognoscitivo. No existe un conocimiento puro: ni desde el punto de vista del *objeto* (los objetos se nos dan mediatizados, y la "objetividad científica" siempre es relativa), ni tampoco del *sujeto* (pues, entre otras cosas, no existe un sujeto puro del conocer, un *sujeto trascendental* capaz de organizar la diversidad de sensaciones dadas en el espacio y en el tiempo, al modo kantiano). Nuestro conocimiento es *perspectivista*, y los órganos de los sentidos <<falsean>> (esto es "interpretan", junto con la razón) la realidad con fines biológicos. El *gran libro de la naturaleza* no sólo está escrito en caracteres geométricos y matemáticos (como le gustaba pensar a Galileo), sino en todos aquellos registros en los que puede expresarse el ser humano: "...esa <<regularidad de la naturaleza>> de que vosotros los físicos habláis con tanto orgullo. (...) no existe más que gracia a vuestra interpretación y a vuestra mala <<filología>>

(....) podría venir alguien que con una intención y un arte interpretativo antitéticos supiese sacar de la lectura de esa misma naturaleza, y en relación a los mismos fenómenos, cabalmente el triunfo tiránico, despiadado e inexorable de pretensiones de poder, (....) y que, sin embargo, afirmase acerca de este mundo, en fin de cuentas, lo mismo que vosotros afirmáis, a saber, que tiene un curso <<necesario>> y <<calculable>>, pero no porque en él dominen leyes, sino porque *faltan* absolutamente las leyes, y todo poder saca en cada instante su última consecuencia. Suponiendo que también esto sea nada más que interpretación-¿Y no os apresuraréis vosotros a hacer esa objeción?- bien, tanto mejor"³.

En conexión con lo anterior hay que indicar que también la filosofía misma se nos presenta como una valoración de lo real apoyada en la *voluntad de poder*: pues, la filosofía, "...crea siempre el mundo a su imagen, no puede actuar de otro modo: la filosofía es ese instinto tiránico mismo, la más espiritual voluntad de poder, de <<crear el mundo>>, de ser *causa prima*"⁴.

¿Qué debo hacer?. Sin duda, actuar dentro de esta cambiante realidad. ¿Hacia dónde?: en principio, la meta o el camino la fija el individuo; cada cual debe elegir su destino (*llegar a ser lo que se es*). Pero, también Zaratustra nos desvela un posible destino, una nueva meta, que se expresa en la divisa, <<sed fieles al sentido de la tierra>>. La meta más allá del hombre debe ser el "superhombre" (*Übermensch*): "En otro tiempo decíase Dios cuando se miraba hacia mares lejanos; pero ahora yo os he enseñado a decir: superhombre. Dios es una suposición; pero yo quiero que vuestro suponer no vaya más lejos que vuestra voluntad creadora. ¿Podríais vosotros crear un Dios?- ¡Pues entonces no me habléis de dioses! Mas el superhombre sí podríais crearlo. ¡Acaso no vosotros mismos, hermanos míos! Pero podríais transformaros en padres y ascendientes del superhombre: ¡y sea éste vuestro mejor crear!"⁵.

Aparte de estos dos <<imperativos>>. *la fidelidad a la tierra, y colaborar en el advenimiento del ubermensch*. Nietzsche considera que su doctrina ha sido la única que ha otorgado un verdadero sentido, una meta auténtica a la humanidad. De nuevo, en palabras de Zarathustra: "Todavía combatimos paso a paso con el gigante Azar, y sobre la humanidad entera ha dominado hasta ahora el absurdo, el sinsentido. Vuestro espíritu y vuestra salud sirvan al sentido de la tierra, hermanos míos: ¡y el valor de todas las cosas sea establecido de nuevo por vosotros! ¡Por eso debéis ser luchadores! ¡Por eso debéis ser creadores! (...) Vosotros los solitarios de hoy, vosotros los apartados, un día debéis ser un pueblo; de vosotros, que os habéis elegido a vosotros mismos, debe surgir un día un pueblo elegido—y de él, el superhombre"⁶.

¿Qué me está permitido esperar?. Si por "esperar" se entiende aquí algún tipo de finalidad, sea de orden *inmanente* (en la tierra) o *trascendente* (en el más allá), la respuesta es: ninguna. No existen finalidades antes de la valoración, de la interpretación. Nosotros hemos añadido la finalidad, en la realidad falta: "Nosotros somos los únicos que hemos inventado las causas, la sucesión, la reciprocidad, la relatividad, la coacción, el número, la ley, la libertad, el motivo, la finalidad; y siempre que a este mundo de signos lo introducimos ficticiamente y lo entremezclamos, como si fuera un <<en sí>> de las cosas, continuamos actuando de igual manera que hemos actuado siempre, a saber, de manera *mitológica*"⁷.

Ahora bien, el reconocimiento del carácter de la "finalidad" y su procedencia, no implica el rechazo de cualquier meta o esperanza más alta; meta o esperanza que, en el terreno en el cual nos movemos, se relaciona con el superhombre, tal y como hemos señalado en la respuesta a la pregunta anterior. Dicha meta ya estaba apuntada en el prólogo de Zarathustra: "Yo amo a

quienes, para hundirse en su ocaso y sacrificarse, no buscan una razón detrás de las estrellas: sino que se sacrifican a la tierra para que ésta llegue alguna vez a ser del superhombre"®.

¿Qué es el hombre?: algo que debe ser superado, una realidad intermedia, una cuerda tendida entre el animal y el superhombre. Para Nietzsche, el hombre no es un ser fijo, dado, cerrado. No existe en el ser humano ninguna esencia expresada en clave metafísica, religiosa o moral. La concepción del hombre que pone en juego Nietzsche, no es, como acabamos de indicar, la religiosa o la moral, tampoco la metafísica. Nietzsche piensa que el ser humano es, por un lado, producto de una evolución de orden biológico y psicológico; pero también, por otro lado, resultado de una evolución cultural. Las normas de todo tipo que encontramos en el seno de las diferentes culturas, las tablas de valores de las mismas, han hecho posible que los supuestos axiomas darwinistas de la *lucha por la existencia y el predominio de los más fuertes*, no se cumplan siempre.

La cultura es, pues, un filtro del elemento biológico y psicológico de la evolución humana. Sin embargo, ese filtro, que para muchos supone un avance moral (es el caso, por ejemplo, de Kant, que creía en un progreso moral del género humano y lo veía plasmado en la revolución francesa de 1789), es para Nietzsche indicio de otra cosa: "Contra mi concepto <<más allá del bien y del mal>> se ha lanzado a la acción, como era de aguardar, la *ferocidad* toda de la estupidización moral, la cual, como es sabido, es considerada en Alemania como la moral misma(....) Ante todo se me invitó a reflexionar sobre la <<innegable superioridad>> de nuestro tiempo en el juicio ético, sobre el *progreso* que nosotros hemos realmente alcanzado aquí: comparado con *nosotros*, se dice, un César Borgia no puede ser presentado en modo alguno como un <<hombre superior>>, como una especie de *superhombre*, que es lo que yo hago....(.....) Como

respuesta, me permito suscitar la pregunta de *si nosotros nos hemos vuelto realmente más morales*. (...) Lo cierto es que nosotros no nos colocaríamos de necho, y ni siquiera con el pensamiento, en situaciones renacentistas: nuestros nervios, para no hablar de nuestros músculos, no soportarían esa realidad. Pero con esta incapacidad no queda probado ningún progreso, sino sólo que nosotros tenemos una constitución distinta, la cual es más tardía, más débil, más delicada, más vulnerable, y engendra necesariamente una moral más *rica en consideraciones*. Si prescindiésemos mentalmente de nuestra constitución delicada y tardía, de nuestro envejecimiento fisiológico, también nuestra moral de la <<humanización>> perdería en seguida su valor—en si ninguna moral tiene valor—: a nosotros mismos nos inspiraría menosprecio"⁷.

Por consiguiente, esa "doble naturaleza" que encontraba Kant en el hombre (en tanto *naturaleza física*, y como tal perteneciente al reino de la *necesidad*; y, en tanto *naturaleza moral*, y entonces perteneciente al reino de la *libertad*), en Nietzsche se funde en una realidad única, reflejo de la voluntad de poder¹⁰.

Llegados a este punto resuenan, como en un eco, los términos de <<negación>> y <<nada>>. El nihilismo, en efecto, parece desprenderse de las posibles posiciones de Nietzsche esbozadas en nuestro singular experimento. A pesar de ello, y como ya hemos dejado aclarado en la presente tesis, nos encontramos ante un autor que sufre, analiza, e intenta superar el nihilismo. Ahora podemos establecer una conexión entre las preguntas formuladas por Kant y las diversas variantes del nihilismo que encontramos en Nietzsche (véase el cuadro-resumen de la página siguiente).

De los dos primeros apartados, nos hemos ocupado extensamente en la segunda parte del presente trabajo (sobre todo en los capítulos 19 y 39). Allí se estudió, con detenimiento, la visión

que Nietzsche tenía de esas dos vertientes del nihilismo, así como su desarrollo, alcance y proyecto de superación del mismo. Como puede verse en el cuadro-resumen, las dos vertientes del nihilismo ayudadas se relacionan con las tres primeras preguntas de Kant.

PREGUNTAS DE KANT	VARIANTE DEL NIHILISMO
¿Qué puedo saber?	Racional
¿Qué debo hacer?/¿Qué me está permitido esperar?	Moral y Teológica
¿Qué es el hombre?	Antropológica

Pero en cuanto al significado del nihilismo en el plano antropológico, nos quedan todavía por dilucidar una serie de aspectos importantes. Pasemos, pues, al análisis de los mismos.

CAPÍTULO PRIMERO

UNA APROXIMACIÓN A LA ANTROPOLOGÍA DE NIETZSCHE

A comienzos del siglo XIX, la concepción que la cultura occidental tiene sobre el hombre empieza, poco a poco, a cambiar. Es cierto que, todavía, entre 1800 y 1850, podremos asistir al desarrollo de una serie de sistemas filosóficos que intentan desvelar el secreto de la naturaleza y la historia con el propósito de mostrar al hombre la ley que rige su destino individual y social. Este sería el caso de pensadores como *De Maistre*, *De Bonald*, *Fichte*, *Schelling*, *Hegel*, *Comte* o *Fourier*.

Todo esto se va a modificar, alrededor de 1850, cuando se produzca el resurgimiento del espíritu crítico y analítico que, en términos teóricos, se traduce en la conocida "vuelta a Kant" y a otros autores ilustrados como Condillac. Asimismo, en este retorno observamos ya una tendencia que se irá acentuando a lo largo del siglo en cuestión: a saber, la de ir *sustituyendo* algunas de las antiguas ramas del saber filosófico (entre ellas la *metafísica*, la *filosofía de la historia*, y la *filosofía de la naturaleza*), por las ciencias particulares (especialmente por la *filología*, la *física y química*, la *biología*, la *economía*, la *sociología*, y la *psicología*).

Si en el siglo XVIII Rousseau había podido introducir la famosa distinción entre un supuesto *estado de naturaleza* y otro *social* en el hombre, ahora, algunos autores como Hegel se opondrán a semejante dicotomía señalando que *el hombre sólo puede ser definido en la medida en que se relaciona con la historia*: por consiguiente, no puede existir un estado de naturaleza.

La razón de ello estriba en que, de ser cierta esa hipótesis, nos encontraríamos con un tipo de hombre anterior al hecho social y fuera de la corriente histórica. Pero esto, para Hegel, es absurdo: *el hombre sólo se explica a partir de su evolución*.

De aquí se desprenderá, posteriormente, la noción de "génesis de la especie humana", que es básica en el pensamiento de Marx, y que se articula a través del concepto de *trabajo social* como *categoría mediadora* entre la *naturaleza objetiva* (el mundo físico) y la *naturaleza subjetiva* (el hombre, en tanto ser individual y social).

Los rasgos anteriores, brevemente esbozados, confluyen en el pensamiento de Nietzsche y actuarán como una especie de sustrato sobre el que este autor elaborará su concepción antropológica. Aunque, eso sí, Nietzsche no otorgará el mismo valor a todos los elementos que componen dicho sustrato y situará en primer plano algunos en detrimento de los restantes.

En una carta dirigida a su hermana en 1865, Nietzsche le desvela su vocación filosófica con estas palabras: "Aquí se dividen los caminos de los hombres. ¿Quieres aspirar a la tranquilidad del alma y a la felicidad?, en ese caso cree; ¿quieres ser un discípulo de la verdad?, entonces investiga"¹¹.

Uno de los primeros objetos de investigación en el que se fija la incipiente vocación filosófica de Nietzsche es el tema humano, el hombre; máxime cuando observa, en una de las "*Consideraciones intempestivas*" que, "Un filósofo es, a la vez, un gran pensador y un hombre verdadero"¹².

Ahora bien, si pretendemos acercarnos con cierta profundidad a la antropología de Nietzsche, entonces, resulta conveniente tener en cuenta tres fases o estadios que marcan la reflexión filosófica de este pensador sobre el tema en cuestión:

- (A). Una primera fase artística o filológico-estética
- (B). Una segunda fase científica o biológico-psicológica
- (C). Una tercera fase filosófica o poético-conceptual

Por lo tanto, *no encontramos una concepción unitaria del hombre en la antropología de Nietzsche, sino, más bien, distintos periodos que, en algunos momentos y aspectos, pueden llegar a superponerse o solaparse.*

(A). LA FASE ARTÍSTICA

Las posibles reflexiones antropológicas de Nietzsche en esta fase de su pensamiento hemos de buscarlas, especialmente, en las obras *'El nacimiento de la tragedia', 'Sobre verdad y mentira en sentido extramoral',* y también en las *"Consideraciones intempestivas"*. A propósito del origen del nihilismo, ya tuvimos ocasión de exponer, en líneas generales, los presupuestos fundamentales de las dos primeras obras citadas. En ese momento, nuestro interés era otro y por eso apenas si se hizo alguna mención al apartado antropológico.

Ciertamente, *bajo el prisma de la filosofía clásica, la estética, y los ideales culturales griegos,* Nietzsche perfila una concepción del hombre que arranca de una *visión artística* del mundo y de la vida. Como se recordará, esa visión del ser humano descansa en una oposición: la que existe entre lo *apolíneo* y lo *dionisiaco* (según leemos en *"El nacimiento de la tragedia"*), que se plasma, en el ensayo *"Sobre verdad y mentira en sentido extramoral"*, en la antítesis entre un *hombre teórico, racional, <<socrático>>*, y un *hombre trágico*. El primer tipo de hombre tiene su reino en el intelecto, en el dominio de la lógica y los conceptos; el segundo, en cambio, vive rodeado de la atmósfera artística, siendo su medio vital la *metáfora intuitiva*.

Pues bien, si exceptuamos el planteamiento inicial del escrito *"Sobre verdad y mentira en sentido extramoral"* (trabajo que, conviene no olvidar, Nietzsche mantuvo siempre en secreto), en ese caso, podemos decir que *durante esta época Nietzsche no parece tomar en consideración las tesis darwinistas acerca de*

la evolución de las especies y su concepción antropológica presenta un componente estético muy marcado. Tendremos que esperar a la publicación de las *Intempestivas* para averiguar si este punto de vista sobre el hombre sufre alguna variación.

De todas las denominadas "*Consideraciones intempestivas*", es posible que sea la tercera la que trata con mayor amplitud el tema que nos ocupa: aunque, dado el objetivo del escrito, la cuestión antropológica queda subordinada al asunto principal del mismo que no es otro que la educación: "Cuando, en otro tiempo, me abandonaba yo a mis sueños, me decía que el terrible esfuerzo y el imperioso deber de educarme podrían serme dispensados por el destino si me acontecía encontrar a tiempo un filósofo que fuera mi educador, un verdadero filósofo a quien pudiera obedecer sin vacilar, por tener más confianza en él que en mí mismo. Entonces me pregunté cuáles habían de ser los principios de virtud que habían de presidir mi educación"¹³.

Ese filósofo educador al que Nietzsche se refiere pero no cita en el fragmento anterior es Schopenhauer; al cual, además, quiere rendir un homenaje: "...me quiero acordar hoy de ese maestro y de ese censor, de que yo me puedo gloriarse: de Arturo Schopenhauer, obligándome a rendir homenaje, más tarde, a otros"¹⁴.

Examinada más de cerca, esta tercera <<consideración>> aborda la cuestión de la educación, la cultura, y el tipo de hombre que se derivaría de ambas. Schopenhauer, o mejor dicho, su carácter, su *pathos* humano y filosófico, es el modelo que tiene presente Nietzsche. Ahora ya no estamos ante una *paideia* clásica, sino, en todo caso, ante la *paideia* filosófica representada por Schopenhauer. Este cambio en la orientación de la formación no impide que Nietzsche, una vez más, de comienzo a su análisis con una comparación entre la cultura griega y la propia época. Así, dirigiéndose a sus contemporáneos les recuerda: "...lo miserables que somos nosotros los hombres modernos si nos com-

paramos con los griegos y con los romanos aunque no sea más que por lo que se refiere a la comprensión severa y seria de las tareas educativas"¹³.

Sin embargo, no es solo la falta de una verdadera educación lo que Nietzsche detecta en su época, sino, además, la *sustitución de la educación por la "cultura"*, el desplazamiento del *filósofo-educador* por el sabio, y la reducción de la formación al mero cultivo de las ciencias, las artes o las letras. De ello se sigue, de forma inexorable, la *barbarie*; pero jamás la auténtica cultura, y, menos todavía, la educación: es decir, *la formación integral del ser humano*, en tanto humano: "¿Qué conductores, qué instituciones nos bastan, cuando pensamos en la dificultad de la obra que consiste en educar a un hombre para que se haga hombre? Aún la misma manera, tan admirada por los sabios alemanes, con que se lanzan a su tarea, demuestra, ante todo, que estos piensan más en la ciencia que en la humanidad, que se les inculca el deseo de sacrificar en los altares de la ciencia, como un rebaño perdido, para conducir luego a las otras generaciones a este sacrificio. El cultivo de la ciencia, cuando no es dirigido y contenido por las más elevadas máximas de la educación, sino que nos entregamos a él cada vez con más furia, según el principio de "cuantos más haya, mejor", este cultivo es ciertamente tan peligroso para los sabios como el principio económico del "laissez faire" para la moralidad de los pueblos"¹⁴.

Por lo tanto, el denominado "hombre culto" aparece ante los ojos de Nietzsche como una degeneración de la cultura auténtica, como un síntoma de la barbarie y la falta de educación. Frente a esta situación, debe ser el filósofo educador, al estilo de Schopenhauer, el que asuma la tarea de reconducir y elevar la "imagen" del hombre, y al hombre mismo, a un nivel completamente diferente y lo redima de ese estado de postración en el que se encuentra. Nietzsche considera que su propia

epoca histórica ha consagrado tres imágenes del hombre: "...la del hombre de Rousseau, la del hombre de Goethe, y, por último, la del hombre de Schopenhauer"¹⁷.

Cada imagen del hombre encierra una serie de rasgos específicos o característicos. La imagen que nos ofrece el *hombre de Rousseau* corresponde a la de un tipo humano que se encuentra oprimido por las estructuras sociales, sometido a los poderes religiosos, y corrompido por la mala educación. El fruto de todo ello no puede ser otra cosa nada más que el desprecio de sí mismo, la humillación, con la consiguiente huida a la naturaleza. En la imagen del hombre de Rousseau se apela a la naturaleza como a una fuente de verdad, bondad y humanidad. Sólo la naturaleza es buena; por lo tanto, *sólo el hombre natural es, en verdad, humano y bueno*. Esta imagen, que llegó a ser muy popular, actuó como una fuerza que puso en marcha las revoluciones socialistas: "...en todos los movimientos socialistas y en todos los temblores de tierra, el hombre de Rousseau es siempre el que se agita como el viejo Tifón bajo el Etna"¹⁸.

Al pasar de la imagen del hombre de Rousseau a la de Goethe, la primera diferencia que encontramos radica en que, *el tipo de hombre de Goethe*, no corresponde al hombre activo, sino observador y conciliador. Este tipo de hombre detesta lo que es violento y su vida transcurre en la contemplación de todo aquello que ha sido grande y memorable. Estamos, pues, ante el hombre de gran estilo que saborea lo mejor de la vida y evita, siempre que puede, las situaciones tensas en las que se requiere la acción.

Del tipo de hombre anterior Nietzsche señala que, "...no es el hombre activo. Todo lo contrario: cuando, por un lado o por otro, se introduce en la actividad general, podemos estar persuadidos de que nada bueno saldrá, y, sobre todo, que no se subvertirá ningún "orden establecido". Esto sucedió, por ejemplo, cuando Goethe dio pruebas de tanto ardor por las cosas del

teatro. El hombre a la manera de Goethe es una fuerza conservadora y conciliadora, pero corre el peligro de degenerar y caer en el filisteísmo, así como el hombre de Rousseau puede fácilmente convertirse en anarquista"¹⁹.

Por último, la imagen del hombre que se basa en la concepción de Schopenhauer, difiere considerablemente de las otras dos. Con el hombre de Goethe comparte el gusto por el conocer y la contemplación de las cosas. Ahora bien, a diferencia de éste, el hombre de Schopenhauer no concibe el conocer al modo de un entretenimiento: toma sobre sí el sufrimiento voluntario de la veracidad: es decir, el dolor que lleva consigo el descubrir la falsedad y la vaciedad de la existencia. De esta forma, el fin supremo de la vida será una "carrera heroica" en la que se prescinde del bienestar y el malestar, de las virtudes y los vicios. Una "carrera heroica", "...la realiza el que de cualquier manera y en cualquier circunstancia lucha con las mayores dificultades, por aquello que puede, en cualquier forma, ser útil para todos, aprovechar a todos, y finalmente consigue la victoria, sin ser recompensado, o siendo mal recompensado"²⁰.

Es fácil averiguar con cuál de estas imágenes del hombre se *identifica* Nietzsche: con la de Schopenhauer. Otra cosa distinta será saber *cómo* podemos llevar a la práctica ese ideal de hombre; una dificultad que el propio autor reconoce: "Aún queda por decir lo más grave: cómo, partiendo de este ideal, se puede conquistar un nuevo orden de deberes y cómo es posible entrar en comunicación con un fin tan trascendente por una actividad regular; en suma: demostrar que este ideal es "educador"²¹.

Ahora bien, ¿qué papel desempeña, en este momento, esta imagen del hombre de Schopenhauer en la concepción antropológica de Nietzsche?. En primer lugar, encontramos *una respuesta a la cuestión de la cultura y sus fines*; en segundo lugar, *ofrece un punto de apoyo para elaborar una noción del hombre y otorgar un sentido a la vida humana*.

La cultura es el *punto de inflexión* de la naturaleza biológica del hombre en relación con los animales: es decir, lo cultural es lo que nos separa del reino de la naturaleza con todas sus consecuencias: y, si el hombre es hombre, esto es, si es algo diferente a lo meramente animal, lo es, en la medida en que lo supera y lo trasciende: "Mientras un ser aspire a la vida como a una dicha, todavía no ha elevado su mirada sobre el horizonte animal, a no ser que quiera con más conciencia lo que el animal quiere ciegamente. Pero así nos sucede a nosotros durante la mayor parte de la vida: generalmente no salimos de la animalidad; somos animales cuyo sufrimiento parece carecer de sentido"²².

Por eso, el *fin de la cultura* debe ser: "...acelerar la formación de los grandes hombres"²³. Pues son ellos quienes hacen posible el tránsito desde el reino animal al humano: "Son los hombres verídicos, esos hombres que se separan del reino animal, "los filósofos, los artistas, y los santos"²⁴.

Así pues, si la función principal de la cultura ha de ser la de acelerar la formación del hombre verídico (encarnado en las figuras del filósofo, el artista, y el santo), entonces, *el sentido de la vida del hombre será el de hacer posible el advenimiento de ese ideal*, el de trabajar lo mejor posible para que llegue a consumarse; *aún cuando eso implique una clara separación que éste acepta en aras de la consecución de ese ideal*, lo cual supone nuevos deberes: "...los nuevos deberes no son los deberes de un solitario, antes bien, al cumplirlos se entra a formar parte de una poderosa comunidad, cuyos miembros, aunque no están ligados por formas y leyes exteriores, coinciden, sin embargo, en una misma idea fundamental. Esta idea fundamental es la "cultura", en cuanto ésta nos coloca a cada uno de nosotros ante una sola tarea: "acelerar la venida del filósofo, del artista y del santo, en nosotros mismos y fuera de nosotros, para trabajar de este modo en la realización de la naturaleza"²⁵.

Ahora, y como balance final, podemos indicar que la concepción antropológica de Nietzsche en este período gira en torno a los siguientes elementos:

19). Encontramos, como telón de fondo o sustrato, la naturaleza biológica del hombre: aunque apenas se asumen de forma *explícita* y en toda su radicalidad los principios de la teoría de la evolución de las especies (es decir, la *génesis material* de la especie humana). Desde luego, esto *no* implica un rechazo de Nietzsche al tema de la evolución biológica del hombre: y el ensayo, "*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*", junto con otros fragmentos de la época, apuntan en la dirección indicada.

20). El tema del hombre queda *subsumido* en el de la cultura, y ésta se complementa con la cuestión de la educación. Sin embargo, ya aparecen aquí *los primeros rasgos del aristocratismo de Nietzsche* al hablar de deberes y hombres superiores, siguiendo los modelos de Wagner y Schopenhauer. En estos momentos, todavía, *el plano estético, educativo y cultural pesa más que el plano biológico-natural*.

(B). LA FASE CIENTÍFICA

Cuando se revisan, siquiera someramente, las "*Consideraciones intempestivas*", y luego se comparan con las obras que les siguen, en especial, "*Humano, demasiado humano*", "*El viajero y su sombra*", "*Aurora*", y "*El Gay saber*", observamos múltiples diferencias entre aquellas y éstas. Pero nos equivocariamos si creyésemos que se trata tan sólo de una cuestión de estilo (por muy importante que éste sea en autores como Nietzsche) y no de la aparición de un nuevo talante filosófico y vital.

"Humano, demasiado humano" marca un punto de inflexión en la filosofía de Nietzsche. El escrito representa algo más que "un monumento de una rigurosa autodisciplina", como le gustaba pensar a su autor²⁶: en ella sale a la luz el movimiento que ya había iniciado años atrás Nietzsche con la redacción del ensayo "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral". Así lo reconoce el propio Nietzsche en el prólogo a la nueva edición de "Humano, demasiado humano" del año 1886: "Cuando, luego, en la tercera "Consideración intempestiva", quise expresar la veneración que me inspiraba mi primero y único educador, el "gran" Arturo Schopenhauer (...) me encontraba ya, por mi parte, en pleno escepticismo y en completa descomposición moral, es decir, tan ocupado en la crítica como en la profundización de todo pesimismo: no creía ya "en nada", como dice el pueblo, ni siquiera en Schopenhauer; y en esta época fue en la que nació una memoria, secreta hasta aquí, "Sobre la verdad y la mentira en el sentido extramoral"²⁷.

Por consiguiente, y según propia confesión del autor, "no creía ya en nada". Ahora bien, siendo esto así, ¿por qué no publicó su escrito secreto?, ¿qué le retenía?. Sin duda porque, a pesar de sus palabras, todavía le quedaba en esa época un residuo de <<romanticismo>> que, al menos inconscientemente, se negaba a rechazar. Pero cuando la tensión entre su pensamiento "oficial" y el "real" se hizo insostenible, entonces, Nietzsche se liberó de ella publicando "Humano, demasiado humano", rompiendo amarras con su pasado. Las consecuencias físicas, psíquicas y espirituales de su decisión no se hicieron esperar.

En "Humano, demasiado humano" encontramos la expresión de un pensamiento lento y pausado; pero también, frío, seco, irónico, y, en algunas ocasiones, hasta sarcástico. No es de extrañar, pues, la reacción y el estupor que causó entre los amigos y conocidos de Nietzsche.

De todas las críticas que Nietzsche recibió por la exposición de sus ideas, las más fuertes, provenían de los Wagner; y,

ello, no tanto por la solidez de su argumentación o la sutileza del razonamiento, sino por el contraargumento empleado dirigido "al hombre": sencillamente, Nietzsche, es un perturbado mental y el mejor favor que puede hacerse "a un amigo" es no leer su libro. Así, en una carta dirigida a Overbeck, Richard Wagner observa que "...a la postre tengo que aceptar que con una actitud psíquica tan violenta no se debe discutir en base a principios morales, y la única posibilidad es un rotundo silencio"²⁸.

En definitiva, en el sentir de Wagner, el estado de Nietzsche desaconseja cualquier intercambio racional de ideas, cualquier discusión con presupuestos lógicos y morales. Nietzsche es presa de una "actitud psíquica" que le sitúa más allá del marco de un posible diálogo: Nietzsche estaría, en el más auténtico sentido del término, "alienado" o "enajenado", fuera de sí, *loco*.

Pero, volvamos al terreno filosófico. ¿Qué elementos aporta este escrito para generar tales reacciones?. En primer lugar, la puesta en escena de una "filosofía profunda" que desemboca en la noción de "filosofía de la mañana y del mediodía". Es decir, enlazando con su sentido originario, Nietzsche redescubre y nos muestra la actividad filosófica como un desvelamiento, como un traer a la luz lo que permanece oculto. También se trataría de un remontarse al origen, de donde el autor hará derivar su método genealógico. Todo esto recuerda a la Ilustración; pero, en Nietzsche, es mucho más radical: no estamos aquí ante un mero "ilustrar o enseñar", sino ante un desvelar, un desenmascarar dirigido a las supuestas realidades que no son sino falsos ídolos, expresiones de unos ideales humanos cuya base es el hastío, el cansancio, y la vaciedad de la existencia.

El Nietzsche de "*Humano, demasiado humano*", es el filósofo que *vuelve* a la caverna. Sin embargo, las referencias ya no pueden ser las mismas que las del mito platónico.

Si el *filósofo-gobernante* de Platón, retorna al mundo subterráneo para mostrar a los prisioneros cuál es la auténtica realidad (las *Formas* o *Ideas*) e indicarles el camino liberador de su encadenamiento sensible (a fin de que alcancen el mundo inteligible), el *filósofo* Nietzsche, en cambio, desciende a la caverna para difundir otro mensaje liberador: *los ideales, tal y como los ha concebido el hombre, encadenan.*

Existe, en efecto, una *realidad*, pero no es la ideal. El denominado mundo real tiene *muchas caras o perspectivas*, y nuestro conocimiento de él es sólo un punto de vista entre otros tantos posibles. Los ideales son, asimismo, *valoraciones de las cosas que ocultan el predominio de una voluntad de dominar y poseer* (voluntad de poder): en suma, algo humano y poco "ideal". Este es el mensaje que el hombre *debe* conocer y asumir.

Un <<ataque al idealismo>>, así podría resumirse el espíritu que anima a Nietzsche en la obra que venimos comentando. Sin embargo, lo que el autor considera "idealismo" es algo que no se concreta en una determinada orientación filosófica: "...sino un hábito, una manera de ver las cosas; y en Alemania, la manera dominante, tan dominante que nadie se daba cuenta de ello. Así, todos eliminaban de las conversaciones lo bajo, incluidos el dinero y el sexo, todos decían querer lo más noble, todos flotaban en lo <<ideal>> o en <<lo poético>> como en una realidad superior. (...). *Humano, demasiado humano* no sólo conmovió las convenciones de la vida diaria, la fraseología de la época, sino que también atacó a los valores fundamentales e intentó derribarlos"²⁹.

En relación con nuestro tema, esta nueva obra de Nietzsche presenta pocas referencias directas. Son escasos los pasajes de la misma en los que Nietzsche alude a la cuestión del hombre. De cualquier manera, en esos pocos fragmentos o aforismos queda muy claro el giro que se había señalado anteriormente: *el paso de una concepción artística a otra científica en el tema del hombre.*

Por eso, en *"Humano demasiado humano"* más que avances concretos en el terreno antropológico lo que encontramos es un espíritu diferente (un «espíritu libre»), si se quiere, por usar el lenguaje del propio Nietzsche) con el que abordar la cuestión. Ahora se nos muestra con claridad lo que, en el escrito secreto de 1873, había permanecido oculto: el origen material del hombre. Nietzsche asume sin titubeos la tesis de la evolución de las especies y todo lo que ello implica, a saber:

19). La génesis material de la especie humana: el ser humano es el resultado de una evolución biológica cuyo origen se situaría en otros seres inferiores a él. Por ejemplo, el siguiente fragmento: "Tal vez toda la humanidad no sea más que una fase de la evolución de una especie determinada de animales de duración limitada; de suerte que el hombre haya provenido del mono y vuelva otra vez al mono, aunque no hay nadie que tenga interés en este maravilloso desenlace de comedia"³⁰.

20). La "genealogía" en su vertiente biológica: esto es, el hecho de que las facultades superiores del hombre (la razón, la inteligencia, la conciencia, etc) procedan de las inferiores (de los niveles vegetativo y sensitivo); y, además, aquéllas presuponen a éstas.

30). La ausencia de finalidades de orden trascendente en la naturaleza y en el hombre.

Todos estos aspectos mencionados se ven reforzados, en cierta medida, en las obras siguientes. Es cierto que, tanto *"Aurora"* como el escrito *"El Gay saber"*, mantienen la misma tónica de exposición en relación al tema antropológico que ya encontramos en *"Humano, demasiado humano"*: es decir, información breve y fragmentada. Pero, aún en su parquedad, Nietzsche no deja de subrayarlo.

Veamos dos pasajes de 'Aurora' como muestra: el primero referido al hombre: "Por mucha altura que pueda alcanzar la evolución de la humanidad-¡y tal vez al final se halle a menor altura que al principio!-no hay para él transición a un orden superior, al igual que la hormiga y la tijereta no pueden acceder al parentesco divino y a la eternidad al final de su <<senda en la tierra>>. El devenir arrastra tras de sí la existencia de ser que se ha tenido. ¡Por qué entre estas eternas representaciones tendría que haber una excepción para cualquier estreleja, y más aún para cualquier espécimen! ¡Basta de semejantes sentimentalismos!"⁷⁴.

Ahora, y con respecto a la cuestión de la finalidad leemos: "Sólo si la humanidad tuviera un *fin* reconocido, generalmente podría proponerse <<así y así debe actuar>>: por el momento no existe tal fin. (...) *Recomendar* a la humanidad un fin es bien distinto: entonces el fin se piensa como algo que *queda a nuestro albedrío*. Suponiendo que fuera tan del agrado de la humanidad como se ha propuesto, a continuación podría *darse* también una ley moral, igualmente desde su albedrío"⁷⁵.

Sin embargo, estos atisbos de exposición antropológica van a ir modificándose en el tránsito a la tercera fase: la filosófica. A pesar de ello, es importante señalar que Nietzsche no abandona la perspectiva biológica sino que, más bien, la trasciende, va más allá de ella. Al menos, ése será el propósito de la teoría del *Ubermensch*, tal y como Nietzsche se refiere a ella en el escrito "*Así habló Zaratustra*" y en textos posteriores.

De hecho, el haber pasado por alto la observación que acabamos de realizar, junto con la poca precisión o indefinición que encontramos en torno a la noción de <<superhombre>>, ha convertido este concepto en uno de los términos más rechazados del pensamiento de su autor.

(C).LA FASE FILOSÓFICA

"*Así habló Zaratustra*" se sitúa al margen de todas las obras de Nietzsche. Esta peculiaridad la señalará el propio filósofo mucho después en el escrito "*Ecce homo*"²². De cualquier manera, ya el subtítulo de aquella obra ("*Ein Buch für Alle und keinen*"), deja claro que nos encontramos ante un trabajo diferente que no parece estar destinado, en principio, a nadie; excepto a un grupo de iniciados.

En "*Así habló Zaratustra*" Nietzsche se sirve de un lenguaje simbólico y poético en mayor grado que en trabajos precedentes. Ante la lectura de esta obra tenemos continuamente la impresión de que las vivencias, los descubrimientos que este pensador ha de transmitirnos sólo pueden ser expresados apelando al lenguaje de las metáforas intuitivas que se hallan más libres y menos cargadas de significado, de pasado, de historia, que los conceptos.

El concepto, ya sea de tipo filosófico o científico, expresa para Nietzsche no sólo un determinado sentido, sino también la *fossilización* de la realidad, la *fijación estática de un devenir, por esencia, dinámico*. El concepto representa, pues, la solidez dogmática, un lastre para el pensamiento que se plasma en ese <<espíritu de la pesadez>> al que se enfrenta Zaratustra y cuya superación ha de encontrar pleno desarrollo en la génesis de nuevos valores y en la transvaloración.

Las nociones antropológicas que Nietzsche va exponiendo en "*Así habló Zaratustra*", se concentran sobre todo en el prólogo, en la primera y segunda parte, así como en capítulos dispersos de la tercera y cuarta parte (en especial en los pasajes "*De las tablas viejas y nuevas*" y "*Del hombre superior*"). Ahora bien, analizada más de cerca, se puede apreciar que, si hay un tema que recorre la obra entera es, junto con el de la "*muerte de Dios*", el de la antropología: Zaratustra ha sufrido por el hombre, en cambio, los denominados "*hombres superiores*", no saben

todavía lo que significa de verdad todo ello. De ahí el reproche que Zaratustra dirige a estos y que encontramos en la cuarta parte del escrito²⁴.

"*Así habló Zaratustra*" se abre con la retirada y el ascenso de Zaratustra a las montañas. Todo ello acontece cuando este tiene 30 años de edad. Tras pasar diez años de meditación Zaratustra siente la necesidad de transmitir su mensaje a los hombres. Para eso desciende desde las altas montañas al valle en el que se encuentra la ciudad de los hombres. Pero, antes de llegar a ella, Zaratustra sostiene en el bosque una conversación con un anciano eremita que, alejado de los hombres, vive alabando a Dios. El eremita no sabe que, precisamente, ese Dios al que alaba ha muerto (según piensa Zaratustra).

En este rápido esbozo de los primeros fragmentos del escrito "*Así habló Zaratustra*" apreciamos ya los elementos importantes: de un lado, una nueva confirmación de la tesis de la *muerte de Dios*²⁵; por otro lado, el interés de Nietzsche por situar a Zaratustra ante su primer gran reto: enseñar su sabiduría.

Zaratustra es un personaje simbólico: aparece como precursor de una nueva doctrina y, a la vez, como una suerte de profeta que anuncia el comienzo de un amanecer, el albor de una aurora que despierta a los hombres instándoles a su propia autosuperación.

Nietzsche concentra también en la figura de Zaratustra una serie de rasgos que remiten al contexto de la filosofía de Heráclito. Especialmente significativo es el hecho de la utilización, por parte de Nietzsche, de la célebre comparación del filósofo de Éfeso entre quienes tienen un «cosmos» único y común (*los despiertos*), y los que viven en el suyo propio y particular (*los dormidos*). Así, en la conversación con el eremita en el bosque, éste se dirige a Zaratustra con las siguientes palabras: "Zaratustra está transformado, Zaratustra se ha con-

vertido en un niño. Zaratuſtra es un despierto: ¿que quieres hacer ahora entre los que duermen?"³⁶.

En la respuesta dada por el eremita encontramos tres palabras que son fundamentales en el pensamiento de Zaratuſtra: *transformado* (Verwandelt), *niño* (Kind), *despierto* (Erwachter). En el fondo las tres están entrelazadas y se dirigen a un mismo propósito, la *transvaloración*.

"Zaratuſtra está transformado", porque ha tomado conciencia de sí y cuanto le rodea, porque ha sido capaz de dejar tras de sí la náusea, el *espíritu de la pesadez*, y se ha superado a sí mismo.

"Zaratuſtra es un niño", ya que ha vuelto a restablecer la *inocencia del devenir*, y ha hecho de su vida una continúa creación. Su espíritu ha pasado de la paciencia del *camello*, a la arrogancia del *león*; y, por último, el león ha dejado paso al juego y a la pureza del *niño*.

"Zaratuſtra es un despierto", porque "ha mirado a las cosas que duermen a la cara"³⁷, porque ha superado el sueño dogmático, la somnolencia de la vida y de las cosas de la vida.

"Yo amo a los hombres" (Ich liebe die Menschen), le responde Zaratuſtra al eremita. ¿Cómo hemos de entender la frase en cuestión?. Sin duda, y a tenor de lo que viene en los sucesivos pasajes, con cierto matiz irónico: máxime, cuando el propio Zaratuſtra se corrige a sí mismo y aclara, "<<¿Qué dije amor! Lo que yo llevo a los hombres es un regalo>>"³⁸. Ese regalo que menciona Zaratuſtra es, presumiblemente, su sabiduría; y, dentro de ella, como su núcleo central estaría la doctrina del superhombre con todo lo que ello implica.

Siguiendo el hilo argumental de la historia, hemos de recalar ahora en la llegada de Zaratuſtra a la ciudad y los discursos que allí pronuncia.

El tema sobre el cual gravitan todos estos discursos es el del hombre, junto a la presentación del *ubermensch*. Aquí podemos

observar que el mensaje de Zaratustra va dirigido a *todos*, sin excepción: "*Yo os enseño el superhombre. El hombre es algo que debe ser superado. ¿Qué habéis hecho para superarlo?. Todos los seres han creado hasta ahora algo por encima de ellos mismos: ¿y queréis ser vosotros el refluo de esa gran marea, y retroceder al animal más bien que superar al hombre?*"³⁷.

Autosuperación del hombre: he aquí la clave del discurso de Zaratustra. Es el propio hombre el que debe ir más allá de la especie biológicamente fijada, de sí mismo. *No estamos ante un proyecto genético científicamente controlado, sino ante un horizonte vital, frente a una meta que el hombre debe conocer e intentar alcanzar. Pero esta meta que ha de ser alcanzada, no es de orden trascendente sino inmanente*: "el superhombre es el sentido de la tierra" (*Der ubermensch ist der Sinn der Erde*). ¿Y el hombre?: tan sólo "un tránsito y un ocaso", "una cuerda tendida entre el animal y el superhombre".

Al igual que los prisioneros de la caverna platónica, que disputan acerca de sombras y no sobre las cosas mismas; así, los supuestos receptores del discurso de Zaratustra permanecen sordos ante sus palabras e inmersos en su realidad. Para sortear esta situación, Zaratustra pone el acento de su mensaje, ahora, en las carencias que aprecia en el hombre con la esperanza de que el orgullo del ser humano, como tal, le lleve a superarse a sí mismo: "Tienen algo de lo que están orgullosos. ¿Cómo llaman a eso que los llena de orgullo?. Cultura lo llaman, es lo que los distingue de los cabreros. Por esto no les gusta oír referida a ellos, la palabra "desprecio". Voy a hablar, pues, a su orgullo. Voy a hablarles de lo más despreciable: el *último hombre*. (...) "Es tiempo de que el hombre fije su propia meta. Es tiempo de que el hombre plante la semilla de su más alta esperanza. Todavía es bastante fértil su terreno para ello. Mas algún día ese terreno será pobre y manso, y de él no podrá ya brotar ningún árbol elevado. ¡Ay! ¡Llega el tiempo en

que el hombre dejara de lanzar la flecha de su anhelo más allá del hombre, y en que la cuerda de su arco no sabrá ya vibrar! (...) ¡Ay! Llega el tiempo en que el hombre no dará ya a luz ninguna estrella. ¡Ay! Llega el tiempo del hombre más despreciable, el incapaz ya de despreciarse a sí mismo. ¡Mirad! Yo os muestro el *último hombre*"⁴⁰.

La exhortación de Zaratustra va claramente dirigida contra la actitud y el comportamiento de los individuos en el seno de la cultura moderna y de su época (la de Nietzsche, se entiende). Ese medio social es lo que Nietzsche encuentra condenable. Los valores que sustentan esa cultura son valores decadentes que hacen al hombre cada vez más pequeño; incluso, las supuestas virtudes morales son, en verdad, "adormideras" cuya única función es asegurar una buena conciencia y un sueño agradable, como luego explicará Zaratustra en el segundo de sus discursos de la primera parte: "Ahora comprendo claramente lo que en otro tiempo se buscaba ante todo cuando se buscaban maestros de virtud. ¡Buen sueño es lo que se buscaba, y, para ello, virtudes que fueran como adormideras!. Para todos estos alabados sabios de las cátedras era sabiduría el dormir sin soñar: no conocían mejor sentido de la vida. Y todavía hoy hay algunos como este predicador de la virtud y no siempre tan honestos: pero su tiempo ha pasado. Y no hace mucho que están en pie: y ya se tienden. Bienaventurados son estos somnolientos: pues no tardarán en quedar dormidos"⁴¹.

Ese *último hombre* contra el que arremete Zaratustra no es capaz de tener grandeza *ni para lo bueno ni para lo malo*. De hecho, ya en el mismo prólogo de Zaratustra, pero un poco antes del fragmento citado referido al *último hombre*, Zaratustra había indicado, "...vuestro pecado-vuestra moderación es lo que clama al cielo, vuestra mezquindad hasta en vuestro pecado es lo que clama al cielo"⁴².

Pero, a pesar de estas críticas de Zaratustra, el pueblo prefiere la imagen del *último hombre* que, según creen ellos, debe

conducirles a la felicidad. Ante esa actitud que exhibe el pueblo, Zaratustra abandona la ciudad y *restringe* su mensaje: "Una luz ha aparecido en mi horizonte: ¡no hable al pueblo Zaratustra, sino a compañeros de viaje! ¡Zaratustra no debe convertirse en pastor y perro de un rebaño!. Para incitar a muchos a apartarse del rebaño-para eso he venido. Pueblo y rebaño se irritarán contra mí: ladrón va a ser llamado por los pastores Zaratustra. Digo pastores, pero ellos se llaman a sí mismos los buenos y justos. Digo pastores: pero ellos se llaman a sí mismos los creyentes de la fe ortodoxa.(....) A los creadores, a los cosechadores, a los que celebran fiestas quiero unirme: voy a mostrarles el arco iris y todas las escaleras del superhombre"⁴⁵.

El balance provisional del prólogo de Zaratustra con respecto a la cuestión de la antropología, puede resumirse diciendo que *encontramos en él un intento de hacer partícipe al ser humano, a todo ser humano, de la doctrina del superhombre. Semejante propósito se ha saldado con un fracaso. El hombre, en general, no está preparado para ello ni tampoco desea realizar ese esfuerzo de autosuperación que implicaría, entre otras cosas, romper con las viejas tablas, con las viejas convenciones morales y sociales.*

Ya hemos señalado que Zaratustra entiende al hombre *como una cuerda (ésa es la metáfora) tendida entre el animal y el superhombre.* El ser humano, como tal, tiene una naturaleza biológica que comparte con los animales. En este sentido, y sea cual sea el significado que se otorgue al concepto de *Übermensch* y a la posibilidad de su realización, no cabe ninguna duda de la base sobre la que se asienta esa autosuperación: el hombre real, físico, biológico.

Pues bien, ¿cómo entiende Nietzsche, aquí, a ese hombre que debe ser superado?. Ante todo como cuerpo, y no siempre completo, formado, logrado. Como ejemplo, valga el siguiente texto: "Yo

veo y he visto cosas peores,y hay algunas tan horribles que no quisiera hablar de todas,y de otras ni aun callar quisiera: a saber,seres humanos a quienes les falta todo,excepto una cosa de la que tienen demasiado-seres humanos que no son más que un gran ojo,o un gran hocico,o un gran estomago,o alguna otra cosa grande,-lisiados al revés los llamó yo"⁴⁴.

En uno de los discursos de Zaratustra titulado,"*De los despreciadores del cuerpo*",se desarrolla con claridad la idea de la que partimos en el párrafo anterior.Zaratustra indica que el hombre es,básicamente,cuerpo(*Leib*).Lo que se llama alma (*Seele*) no es más que algo perteneciente al cuerpo: "<<Cuerpo soy yo y alma>>-así hablaba el niño.¿Y por qué no hablar como los niños?.Pero el despierto,el sapiente,dice: cuerpo soy yo íntegramente,y ninguna otra cosa: y alma es solo una palabra para designar algo en el cuerpo"⁴⁵.

El cuerpo, denominado por Zaratustra sí-mismo (*Selbst*), se compone de los sentidos(que es la parte que siente) y el espíritu(que, en realidad, es la razón).Por otra parte, lo que usualmente se designa con el término "Yo" no es más que un concepto vacío,una ficción que oculta la verdadera realidad: el cuerpo.Así,leemos: "Dices <<yo>> y estás orgulloso de esa palabra.Pera esa cosa más grande aún, en la que tú no quieres creer,-tu cuerpo y su gran razón: esa no dice yo,pero hace yo"⁴⁶.

El *sí-mismo* o cuerpo es la sede de las valoraciones,de lo que estimamos(en todos los órdenes de la vida) y también de lo que rechazamos; el sí-mismo es,pues,un creador.Quienes desprecian el cuerpo son los decadentes,los nihilistas;pero,aún más importante,no se dan cuenta de que tal rechazo no procede de ellos,de su yo,sino de su propio cuerpo o sí-mismo que ya no es capaz de crear y desea la muerte o aniquilación.De ahí las palabras de Zaratustra dirigidas a los despreciadores del cuerpo:

"Incluso en vuestra tontería y en vuestro desprecio, despreciadores del cuerpo, servís a vuestro si-mismo. Yo os digo: también vuestro si-mismo quiere morir y se aparta de la vida. Ya no es capaz de hacer lo que más quiere: -crear por encima de sí. Eso es lo que más quiere, ese es todo su ardiente deseo. Para hacer esto, sin embargo, es ya demasiado tarde para él: -por ello vuestro si-mismo quiere hundirse en su ocaso, despreciadores del cuerpo. ¡Hundirse en su ocaso quiere vuestro si-mismo, y por ello os convertisteis vosotros en despreciadores del cuerpo!. Pues ya no sois capaces de crear por encima de vosotros. Y por eso os enojáis ahora contra la vida y contra la tierra. Una inconsciente envidia hay en la oblicua mirada de vuestro desprecio. ¡Yo no voy por vuestro camino, despreciadores del cuerpo! ¡Vosotros no sois para mí puentes hacia el superhombre!"⁴⁷.

Las últimas observaciones de Nietzsche son, sin duda, las referencias más claras que se pueden encontrar en "*Así habló Zaratustra*" sobre el tema de la antropología. Ahora bien, tal y como ya hemos indicado, el autor tiende a superar el marco estrictamente biológico. Porque, en efecto, lo que a Nietzsche le interesa no radica, únicamente, en la composición del ser humano (en la pregunta, *¿qué es y cómo es el hombre?*); y, menos todavía, se encierra en un supuesto interrogante moral (*¿cómo debe ser el hombre?*). No. Lo que Nietzsche se pregunta es cómo se debe proyectar y superar el hombre real; biológico y social.

La idea de Nietzsche es, pues, la concepción del hombre como un *proyecto de futuro* que se plasma en la noción de superhombre. El hombre como un ser no formado aún, en continuo cambio, que se trasciende a sí mismo hacia esa meta, esa nueva aurora denominada *ubermensch*. Por eso, Zaratustra nunca pregunta por la conservación del hombre sino por su superación: "Los más preocupados preguntan hoy: <<¿Cómo se conserva el hombre?>>. Pero Zaratustra pregunta, siendo el único y el primero en hacerlo:

<<¿Como se *supera* al hombre>>.El superhombre es lo que yo amo,*él* es para mí lo primero y lo único,-y *no* el hombre:no el prójimo,no el más pobre,no el que más sufre,no el mejor.Oh hermanos míos,lo que yo puedo amar en el hombre es que es un tránsito y un ocaso.Y también en vosotros hay muchas cosas que me hacen amar y tener esperanzas"⁴⁸.

En este sentido, tenemos dos capítulos claves en las partes III y IV,respectivamente.titulados "*De las tablas viejas y nuevas*" y "*Del hombre superior*".

"*De las tablas viejas y nuevas*" es un pasaje extraño y singular.Por supuesto,en él,Nietzsche ha pretendido establecer una analogía con el episodio bíblico de Moisés en el monte Sinai recibiendo las tablas de la ley.Sólo que si allí se encontraban los diez mandamientos,aquí,lo que nos ofrece Nietzsche son treinta apartados con mensajes de muy diverso matiz: el desarrollo de afirmaciones que ya nos son conocidas, exhortaciones a sus discípulos en torno a nuevas tablas de valores,critica y destrucción,con el "martillo teórico",de las viejas tablas; e,incluso,aseveraciones que desempeñan la función de "intermedios" entre un planteamiento y otro⁴⁹.

De todos estos bloques temáticos nos interesa resaltar sólo aquellos que se refieren a nuestro objeto de estudio.Partiendo de dicha premisa,lo primero que reaparece es la consigna <<*el hombre es algo que debe ser superado*>>.Pero,puesto que el último hombre,el hombre pequeño y mediocre,no es capaz de llevar adelante la autosuperación,entonces,se exige un sacrificio.El sacrificio de quienes son primicias y "pasan al otro lado",como ya anunció Zaratustra en uno de los discursos del prólogo y vuelve a repetir aquí: "Oh hermanos míos,quien es una primicia es siempre sacrificado.Ahora bien,nosotros somos primicias.(....) Pero así lo quiere nuestra especie; y yo amo a los que no quieren preservarse a sí mismos.A quienes se hunden en su ocaso los amo con todo mi amor: pues pasan al otro lado"⁵⁰.

Ese sacrificio ha de hacer posible la llegada del superhombre. Porque, si bien es cierto que quienes lo hacen no son capaces de alcanzar esa meta, para Nietzsche, tienen un gran valor por ser los precursores del mismo³¹.

Dichos precursores deben proyectar su orgullo y nobleza en el país de sus hijos, al que van, y no en el de donde proceden: "El país de vuestros hijos es el que debéis amar: sea ese amor vuestra nueva nobleza, - ¡el país no descubierto, situado en el mar más remoto! ¡A vuestras velas ordeno que partan una y otra vez en su busca! ¡En vuestros hijos debéis reparar el ser vosotros hijos de vuestros padres!: ¡así debéis redimir todo lo pasado! ¡Esta nueva tabla coloco yo sobre vosotros!"³².

Tal <<país de los hijos>>, es la gran esperanza en la cual el hombre, al decir de Zaratustra, está embarcado: "Oh hermanos míos, cuando os he mandado destrozad a los buenos y las tablas de los buenos: sólo entonces es cuando yo he embarcado al hombre en su alta mar. Y ahora llegan a él el gran espanto, el gran mirar a su alrededor, la gran enfermedad, la gran náusea, el gran mareo. (...) Pero quien ha descubierto el país <<hombre>> ha descubierto también el país <<futuro de los hombres>>. ¡Ahora vosotros debéis ser mis marineros, bravos, pacientes!"³³.

Tras este decisivo capítulo de las tablas, hemos de pasar al apartado que versa sobre el hombre superior correspondiente a la IV parte de la obra. No obstante, antes de seguir con ello, es menester realizar algunas precisiones.

A diferencia de lo que sucede con el pasaje anterior, que, como es sabido, pertenece a la III parte, este capítulo "*Del hombre superior*" se nos presenta en una atmósfera un poco diferente. De hecho, la IV parte de "*Así habló Zaratustra*" vio la luz un año después de que Nietzsche publicara las anteriores y eso se nota en la composición y estructura de la obra³⁴.

No deja de resultar curioso observar que la IV parte de "Así habla Zaratustra".nos presenta a un Zaratustra anciano convertido,por mor del tiempo y su doctrina,en <<pescador de hombres>>.Aquí se apunta claramente,mas allá del símbolo y la expresión cristianas.al tema antropológico.¿Qué tipo de hombres <<pesca>> Zaratustra?.En principio,lanza las redes a todos; y al final,sólo aparece el "hombre superior".Este último no es al que esperaba,sin embargo,Zaratustra.Veamos todo ello más despacio.

Tomemos como punto de partida el siguiente resumen de la acción,desde el comienzo de la IV parte hasta el pasaje que hemos de analizar:

19).Zaratustra está sentado en la entrada de su caverna y se presenta ante el un viejo adivino.

29).El adivino intenta hacer que Zaratustra cometa su "último pecado",la compasión por el "hombre superior".

39).Zaratustra acude en auxilio del *hombre superior* al oír un grito de socorro, e invita a su caverna a todos los que encuentra en su camino.

49).Durante la cena en la caverna, Zaratustra pronuncia un discurso sobre el *hombre superior*.

Son pocas las novedades que encontramos en este discurso sobre el *hombre superior* en relación con nuestro tema de estudio. Nietzsche no parece interesado en perfilar un poco mejor su concepción del hombre sino en superarla.Por consiguiente,el denominado <<hombre superior>> representa un escalón en el proceso de autosuperación aunque no es,ni mucho menos,la respuesta adecuada.Porque,en efecto,*el hombre superior no es el superhombre.*

En los primeros discursos de Zaratustra, en concreto, en el prólogo, se observó ya la reacción del pueblo ante ellos y el rechazo de la idea de los "grandes hombres". «Todos somos iguales», así piensa el pueblo. Nietzsche hace descansar esta igualdad en Dios. Pero como, *Dios ha muerto*, entonces, la idea de la igualdad pierde su fundamento y carece de sentido. En su lugar aparece el superhombre como meta: "¡Bien! ¡Adelante! ¡Vosotros hombres superiores!. Ahora es cuando la montaña del futuro humano está de parto. Dios ha muerto: ahora nosotros queremos que viva el superhombre"²⁵.

Sin embargo el "hoy" está dominado por las personas pequeñas y mediocres, que se contentan con la felicidad individual. Estos son el máximo peligro para el superhombre. Los hombres superiores, que vendrían a ser un punto intermedio entre aquellos hombres pequeños y el *ubermensch*, no se resignan con esa pequeña felicidad y pretenden ir más allá, superarla: "Vosotros habéis despreciado, hombres superiores, esto me hace tener esperanzas. Pues los grandes despreciadores son los grandes veneradores. En el hecho de que hayáis desesperado hay mucho que honrar. Porque no habéis aprendido cómo resignaros, no habéis aprendido las pequeñas corduras"²⁶.

No obstante, tampoco el hombre superior debe ser considerado como un fin en sí mismo. Por eso Zaratustra se muestra tan inflexible cuando afirma: "Hacia lo poco, hacia lo prolongado, hacia lo lejano tienden mi mente y mi anhelo: ¡qué podría importarme vuestra mucha, corta, pequeña miseria! ¡Para mí no sufrís aún bastante!. Pues sufrís por vosotros, no habéis sufrido aún *por el hombre*"²⁷.

Por lo demás, Zaratustra justifica ese dolor afirmando que cuanto más alta es la especie de una cosa, más difícilmente se logra. "Así habló Zaratustra" se cierra con el capítulo titulado "El signo" y allí Zaratustra, pensando en el hombre superior, se dice a sí mismo: "¡Bien!, ellos duermen todavía, esos hombres superiores, mientras que yo estoy despierto: ¡esos no

son mis adecuados compañeros de viaje!.No es a ellos a quienes yo aguardo aqui en mis montañas" ²⁶.

Como resumen final de todo esto,puede resultar interesante prestar atención al siguiente cuadro,que relaciona los tipos de hombre con las transformaciones del espiritu y el tema del nihilismo:

	TIPO DE HOMBRE		
	HOMBRE MORAL Y ÚLTIMO HOMBRE	HOMBRE SUPERIOR	SUPERHOMBRE
TRANSFORMACIÓN DEL ESPIRITU	Camello	León	Niño
CARÁCTER	Mediocridad, comodidad y obediencia a lo establecido.	Desconfianza acerca del futuro, amargura y orgullo.	Fortaleza del cuerpo y espíritu, juego, inocencia del devenir.
VIRTUD QUE SE LE ATRIBUYE	La virtud pequeña, formal, e igualadora.	Desprecio de sí y crítica de los antiguos valores.	Ligereza como rechazo del espíritu de la pesadez.
IMPULSO QUE GUÍA A LA VOLUNTAD	El deber y la búsqueda de la felicidad.	Libertad y destrucción.	Creación
VALORACIÓN	Nihilista	Nihilista	No nihilista

En el escrito "Así habló Zaratustra" se alcanza la culminación de la concepción antropológica de Nietzsche. ¿Y lo que viene a continuación, esto es, las restantes obras y fragmentos? Prácticamente, variaciones sobre un mismo tema: si acaso, podemos apreciar una acentuación de los aspectos críticos que, de cualquier manera, siguen teniendo como telón de fondo la doctrina del superhombre.

Tras el Zaratustra se hace necesario un "reajuste de la mirada", un descenso desde las cimas poéticas e intemporales al valle del tiempo presente. Ahora Nietzsche, como su emblemático personaje Zaratustra, se enfrenta a sus contemporáneos (que en el cuadro anterior aparecerían reflejados, sobre todo, bajo los epígrafes de "hombre moral" y "último hombre"). Sus rasgos y composición, si nos es dado hablar así, ya los conocemos. Citemos un ejemplo: "Nosotros hemos trastocado lo aprendido. Nos hemos vuelto más modestos en todo. Al hombre ya no lo derivamos del <<espíritu>>, de la <<divinidad>>, hemos vuelto a colocarlo entre los animales. El es para nosotros el animal más fuerte, porque es el más astuto: una consecuencia de esto es su espiritualidad. Nos defendemos, por otro lado, contra una vanidad que también aquí quisiera volver a dejar oír su voz: según ella el hombre habría sido la gran intención oculta de la evolución animal. El hombre no es, en modo alguno, la corona de la creación, todo ser está, junto a él, a idéntico nivel de perfección....(.....) En otro tiempo veíase en la consciencia del hombre, en el <<espíritu>>, la prueba de su procedencia superior, de su divinidad; (...) También sobre esto nosotros hemos reflexionado mejor; (.....) El <<espíritu puro>> es una pura estupidez; si descontamos el sistema nervioso y los sentidos, la <<envoltura mortal>>, nos equivocamos en la cuenta—inada más! 39.

Luego, ni el hombre tiene una procedencia divina, y por tanto un destino trascendente; ni tampoco representa el fin último de

una evolución biológica, que vendría a ser una suerte de teleología inmanente.

Tal vez pueda resultar extraño el hecho de que hayamos subsumido bajo la denominación de hombre contemporáneo de nuestro autor, a los tipos del "hombre moral" y "último hombre" (categorías que, como se recordará, hemos extraído del Zarathustra). Pero, si se reflexiona sobre ello, será fácil apreciar que, ese hombre al que Nietzsche considera contemporáneo suyo es, precisamente, una conjunción de ambos. O, para ser más precisos, podemos encontrar en él representantes de ambas categorías.

A juicio de Nietzsche, tan decadente o rechazable es el tipo del "hombre moral", del hombre bueno (al modo de la moral de raíz platónico-cristiana), como su teórico oponente, el "último hombre", de tendencia hedonista, dominado por todo tipo de pasiones e incapaz de trazar ninguna meta que se sitúe más allá de sí mismo. En el escrito "*Ecce homo*", Nietzsche resume en unas escuetas frases su posición. "...mi humanitarismo *no* consiste en participar del sentimiento de cómo es el hombre, sino en *soportar* el que yo participe de ese sentimiento.... Mi humanitarismo es una permanente victoria sobre mi mismo"¹⁰.

En ciertas obras posteriores al escrito "*Así habló Zarathustra*", tales como la "*Genealogía de la moral*" o "*El Anticristo*", Nietzsche opone al hombre contemporáneo una especie de "hombre superior". En función de ello podría pensarse que este autor está equiparando este tipo de hombre con la noción de *Übermensch*. Sin embargo, dicha equiparación parece un tanto precipitada. Las razones que nos llevan a expresar esa cautela sobre el particular son las siguientes:

1ª). En "*Así habló Zarathustra*" ha quedado suficientemente claro que el hombre superior no es, en modo alguno, el superhombre.

2â).Partiendo de la confirmación anterior hemos calificado en, nuestro esquema o cuadro, *al hombre superior como un nihilista*.En definitiva,*como un tipo de hombre <<fuerte>> pero <<ma-iogrado>>+.*

3â).En algunos pasajes Nietzsche *acota* la extensión del concepto de hombre superior y lo relativiza.

El tercer punto es especialmente importante *porque marca una separación entre el hombre superior y el superhombre*;y ello, incluso en textos en los cuales se estaría tentado a establecer un nexo de unión entre ambos.Consideremos,por ejemplo,el siguiente fragmento de la obra "*El Anticristo*": "En otro sentido se da, en los más diversos lugares de la tierra y brotando de las más diversas culturas,un logro continuo de casos singulares,con los cuales un *tipo superior* hace de hecho la presentación de si mismo: algo que, en relación con la humanidad en su conjunto,es una especie de superhombre"⁴².

Nos interesa,sobre todo,el pasaje que dice "algo que, en relación con la humanidad en su conjunto,es una especie de superhombre"(literalmente, "*Etwas, das im Verhältniss zur Gesamt-Menschheit eine Art Übermensch ist*).Dos son los párrafos claves del texto:por un lado,el "tipo superior(höherer Typus) (...) es una especie de superhombre"(Übermensch).Por el otro lado,"en relación con la humanidad en su conjunto"(Gesamt-Menschheit).

Con respecto al término "especie"(Art) es necesario indicar que tendría más bien el significado de "género" o "clase" y no apuntaría,de momento,al ámbito biológico.Por consiguiente,y de forma indirecta, Nietzsche está señalando que el "tipo superior" no es, en sí mismo,el superhombre(de ahí la expresión "una especie (o clase) de superhombre").

Pero entonces,¿por qué esa referencia a "una especie de superhombre"?.Para contestar a la pregunta es menester recurrir

a la segunda oración: en ella aparece el concepto de humanidad en tanto *totalidad o conjunto de todos los seres humanos*. Si unimos ahora las dos afirmaciones con sus respectivos significados tenemos: el tipo superior es una especie de superhombre sólo en la medida en que establezcamos una comparación con la humanidad (esto es, con los tipos del "hombre moral" y del "último hombre"), ya que, *en sí mismo, no lo es*.

Esta última conclusión parece coherente con la posición expresada por Nietzsche en el *Zaratustra* sobre el advenimiento del superhombre: éste, todavía no ha llegado; pero el hombre superior sí habría aparecido en algunos momentos o períodos de la historia. En un pasaje anterior al que estamos comentando (y también en la misma obra, "*El Anticristo*"), Nietzsche ha dejado escrito: "No qué reemplazará a la humanidad en la serie de los seres es el problema que yo planteo con esto (-el hombre es un *final*-): sino qué tipo de hombre se debe *criar*, se debe *querer*, como tipo más valioso, más digno de vivir, más seguro de futuro. Ese tipo más valioso ha existido ya con bastante frecuencia: pero como caso afortunado, como excepción, nunca como algo querido"⁴⁵.

Ahora surgen inevitablemente dos cuestiones o interrogantes: *¿qué es el superhombre?, ¿a qué llamamos nihilismo antropológico y cuál es su relación con el superhombre?*.

¿Qué es el superhombre para Nietzsche?. Definiéndolo en una sola frase y sirviéndonos de las palabras de su autor: "*un tipo de óptima constitución*". Con toda seguridad, tan escueta afirmación lejos de disipar las dudas lo único que hace es aumentarlas. Y, a pesar de ello, sigue siendo lo más *preciso* que el propio Nietzsche ha señalado acerca de este concepto capital de su filosofía. Generalmente, cuando se refiere al *Übermensch*, a Nietzsche le resulta más fácil decirnos lo que no es, que ofrecernos una noción clara y positiva del mismo. Veamos el fragmento con la definición citada:

"La palabra <<superhombre>>, que designa un tipo de óptima constitución, en contraste con los hombres <<modernos>>, con los hombres <<buenos>>, con los cristianos y demás nihilistas—una palabra que, en boca de Zaratustra, el *aniquilador* de la moral, se convierte en una palabra muy digna de reflexión, ha sido entendida casi en todas partes, con total inocencia, en el sentido de aquellos valores cuya antítesis se ha manifestado en la figura de Zaratustra, es decir, ha sido entendida como tipo <<idealista>> de una especie superior de hombre, mitad <<santo>>, mitad <<genio>>....—Otros doctos animales con cuernos me han achacado, por su parte, darwinismo; incluso se ha redescubierto aquí el <<culto de los héroes>>, tan duramente rechazado por mí, de aquel gran falsario involuntario e inconsciente que fue Carlyle. Y a una persona a quien le soplé al oído que debería buscar un Cesare Borgia más bien que un Parsifal, no dio crédito a sus oídos"⁴⁴.

Pasemos al análisis de este significativo fragmento. Podemos encontrar dos partes bien diferenciadas. De un lado, una breve definición del *Übermensch* (en realidad, casi un esbozo); por el otro lado, el desglose de una serie de tipos opuestos al superhombre. Finaliza el pasaje con una observación de Nietzsche, una <<pista>> acerca del lugar en dónde se debería buscar un "ejemplo" práctico de esta noción fundamental.

Empezando por la parte positiva, nos sorprende el tono moderado e incluso cauteloso que utiliza Nietzsche al referirse al superhombre así como cierta ambigüedad y generalidad que parecen caracterizar a la explicación del mismo. El autor nos habla de la "palabra superhombre", pero no del "concepto", la "noción", o la "teoría" del superhombre. Pues bien, sea cuales fueran las razones que movieron a Nietzsche para expresarse de esa manera, lo cierto es que, con el término *Übermensch*, se designa un tipo de "óptima constitución" (el pasaje completo dice, "*Das Wort Übermensch zur Bezeichnung eines Typus höchster*

Wohlgerathenheit"). Aquí la cuestión reside en averiguar qué quiere decir Nietzsche cuando nos hable de "óptima constitución" (*höchster Wohlgerathenheit*).

La <<óptima constitución>> a la que alude el texto puede ser interpretada apelando a dos dimensiones o niveles distintos, pero, a la vez, complementarios:

19). La dimensión puramente *física* o relativa a la salud. Desde este punto de vista el *superhombre* sería sinónimo de buena constitución física, de un cuerpo sano corporal y anímicamente, (esto es, psicológicamente). A fin de cuentas, el tema de la salud, de la "gran salud", es una constante en la obra de este autor; y, según nos parece, no sólo por razones personales²⁵.

20). La segunda dimensión sería de tipo *espiritual*, entendiendo por tal *no el elemento religioso, sino intelectual* (y, en cierta medida también, el *psíquico*). A este segundo aspecto parece referirse Nietzsche al describir en "*Ecce homo*" cómo concibe Zaratustra al superhombre: "(...) esa especie de hombre que él concibe, concibe la realidad *tal como ella es*: es suficientemente fuerte para hacerlo, no es una especie de hombre extrañada, alejada de la realidad, es la *realidad misma*, encierra todavía en sí todo lo terrible y problemático de ésta, *sólo así puede el hombre tener grandeza*"²⁶.

Al examinar *lo que es el superhombre* para Nietzsche hemos asistido al desvelamiento de la parte positiva de dicho concepto (o "palabra" como dice su autor). No obstante, todavía es necesario analizar la parte negativa, *aquello que el superhombre no es*, con objeto de completar nuestra visión del mismo. El superhombre *no es*:

(A). *Ni el hombre moderno, ni el hombre "bueno", ni otros nihilistas (en el sentir de Nietzsche), semejantes.*

(B).Ni una nueva especie biológica.

(C).Ni tampoco representa al héroe.

(A).El llamado "hombre moderno" viene a ser sinónimo del hombre contemporáneo de Nietzsche,y el "hombre bueno" tiene su correlato en el "hombre moral".Ya sabemos que ambos son nihilistas en la valoración de Nietzsche(tal y como señalamos en nuestro cuadro-resumen,páginas atrás),y,por consiguiente,lo más alejado del concepto o noción de *Übermensch*.Bajo la denominación genérica de "otros nihilistas" se podrían incluir numerosos representantes: en general,todos los individuos o grupos sociales caracterizados por la amargura,el descontento de la vida y el resentimiento,serian nihilistas.Pero también lo serian,curiosamente,sus teóricos opuestos: aquellos individuos o grupos que llevan el desenfreno a la existencia buscando cada vez estímulos más fuertes y destructivos para poder vivir.

Al primer tipo de nihilismo pertenecen,los cristianos,los socialistas,y los anarquistas(para señalar los grupos que,tal vez,sean los más importantes); y al segundo, los dos tipos citados en nuestro cuadro: el *último hombre* y los *hombres superiores*.A continuación se ofrecen dos fragmentos que corresponden al "*Crepúsculo de los ídolos*" e intentan esclarecer un poco mejor la posición de Nietzsche:

"El cristiano y el anarquista-ambos son *décadents*-. Pero también cuando el cristiano condena,cuando calumnia,cuando ensucia el <<mundo>>,lo hace partiendo del mismo instinto por el que el obrero socialista condena,calumnia,ensucia la *sociedad*: el <<juicio final>> mismo continúa siendo el dulce consuelo de la venganza-la revolución,tal como también el obrero socialista la aguarda,sólo que imaginada como una cosa un poco más remota...El mismo <<más allá>>-¿para qué un más allá,si no

fuera un medio para ensuciar el más acá?"⁴⁷.

El pasaje referido tiene la ventaja de recoger en una misma línea argumental los tres grupos que hemos tomado como ejemplo de la primera clase de nihilismo. Dada su claridad, no parece oportuno añadir nada más. Pasemos ahora a otro texto: "El tipo del criminal es el tipo del hombre fuerte situado en unas condiciones desfavorables, un hombre fuerte puesto enfermo. Lo que le falta es la selva virgen, una naturaleza y una forma de existir más libres y peligrosas, en las que sea *legal* todo lo que en el instinto del hombre fuerte es arma de ataque y de defensa. Sus *virtudes* han sido proscritas por la sociedad: sus instintos más enérgicos, que le son innatos, mézclanse pronto con los afectos depresivos, con la sospecha, el miedo, el deshonor. Pero ésta es casi la *receta* de la degeneración fisiológica. (....) Es en nuestra sociedad, en nuestra domesticada, mediocre, castrada sociedad donde un hombre venido de la naturaleza, llegado de las montañas o de las aventuras del mar, degenera necesariamente en criminal. O casi necesariamente: pues hay casos en que ese hombre muestra ser más fuerte que la sociedad: el corso Napoleón es el caso más famoso"⁴⁸.

Dos son los aspectos importantes del fragmento: primero, *el tipo del criminal*; y, en segundo lugar, *el caso de Napoleón Bonaparte*. Desde luego, Nietzsche *no* está sugiriendo que todos los hombres superiores sean, hayan sido o vayan a ser criminales. Si el caso del criminal típico aparece aquí es debido a que Nietzsche lo considera un buen ejemplo de lo que antes decíamos del hombre superior, cuando lo caracterizábamos de hombre fuerte pero malogrado.

El hombre superior, pues, no es el superhombre. En el mejor de los casos, y como excepción que confirma la regla, este tipo de hombre presentaría, para Nietzsche, una evolución no decadente y positiva que se plasmaría en individuos como Napoleón (del cual

Nietzsche llega a decir que es una *síntesis* entre lo inhumano y el superhombre⁷⁹, pero no el superhombre mismo).

Por otro lado, y en el peor de los casos, el hombre superior da lugar o bien al tipo del criminal (y como tal es decadente); o bien a una serie de individuos que agotan toda su fuerza en la mera negación y destrucción de los valores, sin ofrecer ninguna nueva respuesta a cambio.

(b). Que el superhombre *no es una nueva especie biológica* es algo evidente para Nietzsche, pero no para sus numerosos críticos e intérpretes. Sin embargo, es posible que no exista otro concepto en la filosofía de Nietzsche que invite con más fuerza que éste, a los que reflexionan sobre él, a pensarlo bajo el prisma de la biología. Pues bien, no parece ser esa la intención de su autor; al menos, claro está, si nos atenemos a sus propias afirmaciones.

Además del pasaje que estamos analizando⁷⁹, vamos a considerar este otro: "Zaratustra no deja aquí duda alguna: dice que el conocimiento de los buenos, de los <<mejores>>, ha sido precisamente el que le ha producido horror por el hombre en cuanto tal; esta repulsión le ha hecho crecer las alas para <<alejarse volando hacia futuros remotos>>, no oculta que su tipo de hombre, un tipo relativamente sobrehumano, es sobrehumano cabalmente en relación con los *buenos*, que los buenos y justos llamarán *demonio* a su superhombre"⁷¹.

Volvemos a encontrar de nuevo, en el texto, una comparación asociada al término o concepto de superhombre. Nietzsche dice que el superhombre es "un tipo relativamente sobrehumano" (*ein relativ übermenschlich Typus*); pero, esta es la clave, "en relación con los buenos" (*im Verhältniss zu den Guten*). Por lo tanto, serían "los buenos y los justos" (*die Guten und Gerechten*) los que llamarían "demonio" (*Teufel*) al superhombre, dada su propia mezquindad y pequeñez (la de los "buenos", se entiende).

A nuestro modo de ver,este fragmento refuerza la idea que ya quedó explicada al comienzo del pasaje temático sobre el superhombre: es decir,el superhombre es un tipo de óptima constitución diferente a lo humano porque lo sobrepasa,pero que,a pesar de ello,sigue teniendo una base humana.

El último texto citado que corresponde a "*Ecce homo*" continúa con un pasaje que Nietzsche transcribe del Zarathustra y que conviene citar ahora como corolario de lo anterior:"¡Vosotros los hombres superiores con que mis ojos tropezaron!.Esta es mi duda respecto a vosotros y mi secreto reír: ¡puesto a que a mi superhombre lo llamaríais demonio! ¡Tan extraños sois a lo grande en vuestra alma que el superhombre os resultará *terrible* en su bondad!"⁷².

Por lo demás,no se da ningún contrasentido entre el hecho de que Nietzsche acepte algunos presupuestos de la teoría de la evolución de las especies y su rechazo del <<darwinismo>> en tanto base sustentadora de la doctrina del *Übermensch*.En relación con el primer aspecto,lo que se aceptaría sería la génesis material de la especie humana; y,con respecto al segundo,lo que se rechaza es la aplicación de la teoría de Darwin al concepto de superhombre y la conversión de este último en una especie de híbrido "biológico-social" resultante de la preconizada lucha por la existencia y el predominio de los mejores adaptados.

(C).Puesto que el superhombre no se corresponde ni con el hombre superior, ni con el último hombre,ni tampoco con una especie biológica nueva,entonces,podría pensarse que se trata de algo "ideal" en un sentido moral,de un <<héroe>>.Nada de ello es cierto para Nietzsche.

Tras la noción de *Übermensch* no encontramos ningún tipo de "ideal",ninguna referencia a unos valores morales que se reflejan en la figura de un "héroe".El superhombre,pues, *no se*

nos presenta como un supuesto "hombre ideal" que haya de redimirnos del nihilista y decadente hombre real.

En efecto: lo que Nietzsche rechaza de sus contemporáneos no es su existencia, su "realidad" como entidades físicas. Todo lo contrario. Este <<hombre real>>, por el mero hecho de serlo, ya es más valioso que cualquier <<hombre ideal>>: "El hombre, que en cuanto realidad es tan digno de veneración, ¿cómo es que, cuando desea, no merece estima? ¿Tiene que expiar el ser tan excelente como realidad? ¿Tiene que compensar su obrar, la tensión de cabeza y de voluntad que hay en todo obrar, con un relajamiento de los miembros en lo imaginario y absurdo?—la historia de las cosas que él ha considerado deseables ha sido hasta ahora la *partie honteuse* [parte vergonzosa] del hombre: debemos guardarnos de leer demasiado tiempo en ella. Lo que justifica al hombre en su realidad, —ella le justificará eternamente. ¿Cuánto más valioso es el hombre real, comparado con cualquier hombre meramente deseado, soñado, que es una solemne mentira?, ¿con cualquier hombre *ideal*?... Y sólo el hombre ideal repugna al gusto del filósofo"⁷³.

El punto decisivo del pasaje citado se halla en esa tensión entre las dos dimensiones o planos del hombre: el del *deseo* (y los ideales) y el de la *realidad*. En tanto realidad, el hombre es estimable; pero, en la medida en que "desea" e "idealiza", tiende a convertirse en un decadente, en un nihilista.

Por lo tanto, el hombre es estimable en cuanto realidad, pero no lo es en tanto ser completo, tipo óptimo (que no "ideal") y por ello ha de ser superado. De ahí la noción de *Übermensch*.

Pasando ahora a otra cuestión podemos preguntarnos, ¿el tipo del héroe responde al del superhombre?. La respuesta, ya lo sabemos, es negativa. Además, ni tan siquiera en el supuesto de que se asociara la "heroicidad" a un determinado estamento social (habitualmente la nobleza) podría llevarse adelante tal equiparación.

El propio Nietzsche se asombra cuando se entera de que cierto diario alemán de su época, pretende hacer real la anterior equiparación y convertir una de sus obras en el "ideario político-filosófico" de los nobles alemanes: "En un caso especial tuve ocasión de ver con mis propios ojos todo lo que se había perpetrado contra un sólo libro mio- era *Más allá del bien y del mal*; sobre esto podría escribir toda una historia. ¿Se creará que la *Nationalzeitung*-un periódico prusiano, lo digo para mis lectores extranjeros, pues yo no leo, con permiso, más que el *Journal des Débats*-ha sabido ver en el libro, con absoluta seriedad, un <<signo de los tiempos>>, la auténtica y verdadera filosofía de los Junker[nobles], para adoptar la cual sólo le faltaba, a la *Kreuzzeitung*, valor?..."⁷⁴.

En definitiva, ni los Junker son "superhombres", ni tampoco "*Más allá del bien y del mal*" es su ideario político-filosófico. Además, resulta erróneo plantear la cuestión del *ubermensch* desde el punto de vista de la "valentía" o "heroicidad". El concepto de "superhombre" apunta a un horizonte vital completo, a una constitución óptima global; pero, el "valor" es tan sólo un rasgo de carácter psicológico y moral. El hecho de que un individuo o grupos de individuos tengan "valor" para realizar ciertas cosas no los convierte, de manera inmediata, en "superhombres". Existen otros elementos en juego. Así pues, el valor, la valentía, puede ser un rasgo que entra en la definición o visión que tiene Nietzsche del superhombre. Aunque, posiblemente, no es el único ni el más importante.

Para finalizar nuestro análisis de la palabra, noción, o concepto de *Übermensch*, debemos dedicar alguna atención a la enigmática referencia de Nietzsche a "Parsifal" y "Cesare Borgia". Como se recordará, el contexto era el siguiente: "Y a una persona a quien le soplé al oído que debería buscar un Cesare Borgia más bien que un Parsifal, no dio crédito a sus oídos"⁷⁵.

Lo de menos, ahora, es saber *quién* era esa persona⁷⁹. Para nuestro propósito lo verdaderamente interesante son los dos personajes en cuestión, que pertenecen a mundos opuestos. En un caso, el de Parsifal, nos encontramos en el reino de la ficción artística; en el otro, el de Cesare Borgia, en la realidad histórico-política de la Italia renacentista. El primero representa el ideal, la pureza moral cristiana; el segundo, el realismo político, el desgarramiento y la escisión de las esferas ética y política, junto con la aparición de un tipo de individuo que es capaz de utilizar todos los artificios (legales e ilegales) a su alcance para obtener el poder y conservarlo.

¿Nos está sugiriendo Nietzsche que veamos en Cesare Borgia al arquetipo o modelo del superhombre?. Para contestar adecuadamente al interrogante anterior hemos de volver a los personajes citados, Parsifal y Cesare Borgia. Ambos representan dos tipos de hombres: el *hombre moral* y el *hombre de acción*. En el texto Nietzsche afirma que en el concepto de "superhombre" se debería de buscar un Cesare Borgia más bien que un Parsifal (*er sollte sich eher noch nach einem Cesare Borgia als nach einem Parsifal umsehn*). Esto no deja de ser una indicación meramente aproximativa. El autor no nos dice que Cesare Borgia sea el fiel representante de su noción de superhombre sino que nos indica la *dirección* en la cual hemos de mirar para poder apreciar algún rasgo del carácter del *Übermensch*.

Para Nietzsche, la moral de Parsifal es, sencillamente, "*moralina*"; y, por el contrario, el tipo de Cesare Borgia exhibe la virtud renacentista: la *virtú*, esto es, *la fuerza y el vigor necesario para seguir adelante viviendo intensamente*.

Es muy posible que al trazar la comparación entre Parsifal y Cesare Borgia, Nietzsche estuviese subrayando, con gran energía, la idea de que el *Übermensch* *ni es un hombre ideal, ni tampoco un héroe moral*. Por eso, si tuviésemos que hablar de una

"moral" en el superhombre, en tal supuesto, tendríamos que decir que ésta se acerca más a la *virtú* del Renacimiento que a la virtud cristiana. A nuestro parecer, ese ha sido el propósito de Nietzsche en el fragmento analizado.

Tras este largo recorrido en torno a las diversas concepciones antropológicas de Nietzsche, llegamos al punto culminante del presente capítulo, ¿qué se entiende por *nihilismo antropológico*?, ¿cómo surge?

Ya se ha explicado que el nihilismo, en tanto movimiento o fenómeno general que afecta a la cultura occidental, alcanza también al ser humano. Esto acontece en una doble vertiente: en la socio-cultural y en la individual.

El plano *socio-cultural* nos muestra al hombre como un ser o entidad perteneciente a una cultura decadente que se arruina y camina hacia su final. En este sentido, la llegada del nihilismo significaría el agotamiento, la clausura de los antiguos valores que son incapaces de sustentar por más tiempo el universo simbólico que les vio nacer.

La consecuencia inmediata del hundimiento de aquellos valores se refleja en el hombre mismo como entidad individual. Se produce así una forma del nihilismo que apunta a un estado psicológico (y moral) en el cual el ser humano vive la vaciedad de su existencia siendo presa, por un lado, de la desorientación y el temor para crear valores nuevos; y, por el otro, de la impotencia para hacerlo.

Todas estas observaciones nos resultan conocidas. Lo decisivo para nosotros es esa *conexión* entre nihilismo y antropología. Pues, el nihilismo, socava igualmente nuestra visión, concepto y fe en el hombre. Lo que hemos denominado *nihilismo antropológico surge cuando la imagen del "último-hombre" y del hombre meramente destructivo desplaza al "superhombre"*: es decir, cuando el hombre se aparta del sentido de la tierra y vuelca sus esperanzas en ideales trascendentes fruto de una cultura decadente que se hunde en su propia mediocridad y mezquindad.

Digamos sobre el particular al propio Nietzsche: "Pues así están las cosas: el empequeñecimiento y la nivelación del hombre europeo encierran nuestro máximo peligro, ya que esa visión cansa.... Hoy no vemos nada que aspire a ser más grande, barruntamos que descendemos cada vez más abajo, más abajo, hacia algo más débil, más manso, más prudente, más plácido, más mediocre, más indiferente, más chino, más cristiano, -el hombre, no hay duda, se vuelve cada vez <<mejor>>... Justo en esto reside la fatalidad de Europa -al perder el miedo al hombre hemos perdido también el amor a él, el respeto a él, la esperanza en él, más aún, la voluntad de él. Actualmente la visión del hombre cansa - ¿qué es hoy el nihilismo si no es eso?.... Estamos cansados de el hombre"??.

Podemos resumir el fragmento citado en dos afirmaciones:

(A). *Nadie aspira a la grandeza del alma sino a las virtudes pequeñas.*

(B). *El empequeñecimiento y la nivelación del hombre europeo es el mayor peligro ya que provoca el cansancio con respecto al hombre y, en definitiva, el nihilismo.*

Las virtudes pequeñas nos llevan al hombre actual (que en el fondo coincide con el "hombre moral" y el "último hombre", vistos anteriormente). Tales virtudes pequeñas conducen al hombre actual hacia el vacío, hacia la nada. Nietzsche menciona en el texto las siguientes: la "mansedumbre", la "prudencia", la "placidez", y la "indiferencia". Partiendo de dichas virtudes, el autor deriva un tipo de hombre débil, uniforme, mediocre y caracterizado por la "moralina" como rasgo ético o de carácter.

Algunas de estas observaciones críticas ya habían salido a la luz en otros trabajos anteriores de Nietzsche. Por ejemplo, en *"Así habló Zaratustra"*. En esta última obra encontramos un pasaje que está estrechamente vinculado con el tema tratado y lo desarrolla un poco más que en el texto objeto de nuestros análisis:

"Cuando Zaratuſtra estuvo de nuevo en tierra firme no marchó derechamente a su montaña y a su caverna ſino que hizo muchos caminos y preguntas y ſe informó de eſto y de lo otro(....). Pues quería enterarse de lo que entretanto había ocurrido *con el hombre*: ſi ſe había vuelto más grande o más pequeño(...). Y aquel mismo día pronunció su discurso sobre la virtud empequeñecedora.Yo camino a través de eſte pueblo y mantengo abierto mis ojos:no me perdonan que no eſté envidioso de sus virtudes. Tratan de morderme porque les digo:para gentes pequeñas ſon *necesarias* virtudes pequeñas-¡y porque me resulta duro que ſean necesarias virtudes pequeñas!(...).Camino a través de eſte pueblo y mantengo abiertos los ojos: ſe han vuelto *más pequeños* y ſe vuelven cada vez más pequeños-y *eſto ſe debe a su doctrina acerca de la felicidad y la virtud*(...).Abrazar modestamente una pequeña felicidad-¡a eſto lo llaman ellos <<resignación>>.Y,al hacerlo,ya bizquean con modestia hacia una pequeña felicidad nueva(...).Virtud es para ellos lo que vuelve modesto y manso: con ello han convertido al lobo en perro,y al hombre mismo en el mejor animal doméstico del hombre.<<Nosotros ponemos nuestra silla en el *medio*-eſto me dice su sonrisa complacida-a igual distancia de los gladiadores moribundos que de las cerdas ſatisfechas>>.Pero eſto es - *mediocridad*: aunque ſe llame moderación"⁷⁸.

El texto que ſe acaba de citar es lo ſuficientemente explícito como para aclarar,por ſi mismo,lo que indicábamos en el comentario al fragmento de la "*Genealogía de la moral*" que eſtamos analizando.Por conſiguiente,las virtudes pequeñas eſtán ſiempre asociadas a un tipo de hombre pequeño.En ſuma,a un tipo de hombre <<mejor>>.Claro que,"mejor",tiene aquí un matiz irónico: el "mejoramiento" del hombre expresaría,en verdad,el triunfo de la "moralina";y,en cualquier caso,la victoria de algo opuesto a la grandeza del hombre.

Esa grandeza a la que Nietzsche alude tiene como rasgos distintivos: el amor, la esperanza, el respeto, y la voluntad del hombre; y estaría representada o plasmada en la noción de *Übermensch*. Consecuentemente, cuando el hombre europeo pierde este horizonte, entonces, camina hacia su propia destrucción: el nihilismo.

Así, en el escrito "*El Anticristo*", nos dice Nietzsche: "Doloroso, estremecedor es el espectáculo que ante mí ha surgido: yo he descornado la cortina que tapaba la corrupción del hombre. En mi boca esa palabra está libre al menos de una sospecha: la de contener una acusación moral contra el hombre. Yo la concibo—quisiera subrayarlo una vez más—libre de moralina; y ello hasta tal grado que donde con más fuerza es sentida esa corrupción por mí es justo allí donde más conscientemente se ha aspirado hasta ahora a la <<virtud>>, a la <<divinidad>>. Yo entiendo la corrupción, ya se lo adivina, en el sentido de *décadence*: mi aseveración es que todos los valores en que la humanidad resume ahora su más altos deseos son valores de *décadence*"⁷⁹.

Luego, el nihilismo antropológico, no sólo surge cuando se pierde la más alta esperanza, el *Übermensch*, y el sentido de la tierra; sino también al descubrir que los valores relacionados directamente con el hombre son decadentes. En este punto la tesis de Nietzsche es clara: los ideales y valores de la cultura occidental son decadentes y nihilistas. Para ser más exactos, el hecho de que existan tales valores e ideales muestra bien la corrupción del hombre: "Yo llamo corrompido a un animal, a una especie, a un individuo, cuando pierde sus instintos, cuando elige, cuando *prefiere* lo que a él le es perjudicial. Una historia de los <<sentimientos superiores>>, de los <<ideales de la humanidad>>—y es posible que yo tenga que contarla—sería casi también la aclaración de *por qué* el hombre está tan corrompido"⁸⁰.

¿A qué se refiere Nietzsche cuando nos habla de una "historia de los sentimientos superiores" que sirva como aclaración de la corrupción del hombre? ¿está corrompido el hombre a causa de sus ideales y valores? ¿o más bien los valores e ideales nihilistas son tan sólo la expresión de dicha corrupción sin ser ellos mismos su causa? Pues bien, a pesar de lo que parece sugerir el texto citado, hemos de concluir que, en efecto, los ideales y valores nihilistas *son expresión de la corrupción del hombre* y no a la inversa.

La clave para entender la observación anterior radica en la génesis del valor en la filosofía de Nietzsche: sabemos que los valores proceden de una voluntad concreta que desea, quiere, ama, rechaza, niega, o afirma algo. Esa voluntad al estar corrompida y ser nihilista, proyecta su decadencia en valores e ideales que también lo son. Obsérvese que únicamente esta interpretación se acomoda con el propósito de Nietzsche y la forma que tiene de entender el proceso de la transvaloración. La hipótesis contraria, es decir, el hacer derivar la corrupción del hombre de sus propios valores nihilistas (que actuarían como causa no como efecto de una voluntad), nos llevaría a una contradicción: si los valores son causa de la corrupción del hombre, entonces, son objetivos: pero, para Nietzsche, cualquier valor es de tipo subjetivo. Luego, no pueden existir valores antes del acto mismo de valorar, de establecer la valoración; y todo ello remite siempre a una voluntad (nihilista o no, pero, a fin de cuentas, voluntad).

Nuestro análisis del nihilismo, en la última de sus variantes, nos conduce hacia el final del presente capítulo. Casi podría decirse que el punto de confluencia del fenómeno nihilista, en general, es el tema humano. Nietzsche, al igual que Kant, dedicó una parte considerable de su filosofía a la reflexión acerca del hombre.

Por supuesto: el pensamiento de Nietzsche no cristaliza en ningún tipo de "filosofía humanista". Sobre todo, si por tal se

entiende un humanismo al modo del renacimiento; o un modelo de reflexión que gire en torno a la noción de "esencia humana". Ahora bien, si existe en Nietzsche una preocupación e interés por el tema del hombre y la decadencia de lo humano, así como por la superación de lo meramente humano.

La filosofía de Nietzsche pretende combatir esta forma del nihilismo al igual que hace con las anteriores. Sin embargo, ¿no parece chocar esto con la convicción expresada por el propio autor, en diversos fragmentos póstumos, según la cual hemos de vivir el nihilismo de un "modo completo"? Creemos que la respuesta es no: porque la intención de Nietzsche es otra.

En efecto. El "nihilismo completo", cuando es asumido y vivido por el sujeto, surte el efecto de una *catarsis*; esto es, el derrumbamiento de los valores provoca o fuerza una crisis de la cual sólo se logra salir si, en verdad, se produce una génesis de nuevos valores que orientan la vida y otorgan un sentido al individuo. Al menos, esto último es lo que cree el propio Nietzsche.

Todo el proceso del nihilismo lo vive el hombre, cada hombre, desde el exterior (crisis de los grandes proyectos e ideales, de las creencias religiosas, éticas y metafísicas; pérdida del sentido y de la fe en el hombre, etc), hacia el interior. Se comprende entonces que el apartado antropológico sea el último en sufrir esas consecuencias; aunque, en general, dichas consecuencias aparecen entremezcladas en las distintas formas del nihilismo.

CAPÍTULO SEGUNDO

METAFÍSICA Y NIHILISMO: NOTAS SOBRE JÜNGER Y HEIDEGGER EN RELACIÓN AL TEMA DEL NIHILISMO EN NIETZSCHE

Hemos asistido, con cierto detalle, al origen y evolución del nihilismo en la filosofía de Nietzsche. La idea básica de este autor sobre el tema en cuestión, brevemente resumida, sería la siguiente: *el nihilismo se puede superar*. Para ello, es menester realizar una *transvaloración de todos los valores*.

El anterior planteamiento de Nietzsche descansa en el presupuesto de la existencia de un *universo perspectivista*, cuyo telón de fondo lo constituyen las doctrinas del *eterno retorno* y la *voluntad de poder* (respectivamente). El nihilismo es, pues, un acontecimiento que, una vez asumido (bajo la forma o especie del nihilismo completo o perfecto), puede y debe ser superado.

Sin embargo, algunos pensadores posteriores a Nietzsche, examinan el problema desde otro ángulo. De todas las variantes o interpretaciones del nihilismo en general, y de la reflexión de Nietzsche en particular, vamos a rescatar las versiones de Ernst Jünger, Martin Heidegger y Jürgen Habermas⁸¹. Todo ello, con el objeto de establecer una comparación entre estos autores y Nietzsche, para acabar de perfilar la peculiar visión del fenómeno nihilista que tiene nuestro filósofo.

2.1. "Sobre la línea": reflexiones de Ernst Jünger en torno al nihilismo

Uno de los textos centrales para entender la perspectiva en la que se sitúa Jünger con respecto al tema del nihilismo, es el escrito "*Sobre la línea*" ("*Über die Linie*"), dedicado a Martin Heidegger con ocasión de su 60 cumpleaños.

Jünger considera que el nihilismo es un fenómeno que afecta al hombre en una doble vertiente: la individual y la colectiva. De esta forma, su reflexión gira en torno a las dimensiones

sociológica, psicológica y filosófica. En cambio, en Heidegger encontramos que el análisis se desliza hacia el plano *metafísico* (en la medida en que Heidegger "ubica" la cuestión del nihilismo en el seno del "olvido del ser" que ha caracterizado a la tradición filosófica occidental); y en Habermas hacia la *teoría crítica de la sociedad* en clave marxista (esto es, desde una perspectiva filosófica, social, psicológica, política y económica a la vez).

En la obra mencionada, Junger parte de una afirmación formulada por Nietzsche que, a nosotros, ya nos resulta conocida: a saber, *Nietzsche se considera el primer nihilista de Europa y, al mismo tiempo, alguien que ya lo ha superado*⁸². Esto significa que Nietzsche cree posible una superación del nihilismo; y, por lo tanto, su actitud frente a dicho fenómeno es positiva. En relación a lo último que acabamos de indicar observa Junger: "Si, desde la posición que hemos alcanzado, volvemos la vista hacia aquella afirmación, parece expresarse en ella un optimismo que falta a posteriores observadores. Es decir, el nihilismo no es considerado como un final sino, más bien, como fase de un proceso espiritual que lo abarca, de un modo como no sólo no fue capaz la cultura en su transcurso histórico de superar y sobrellevar en sí o quizá de recubrir como una cicatriz, sino tampoco la persona singular [Einzelne] en su existencia personal"⁸³.

Así pues, ni desde el plano general (el de la cultura), ni tampoco desde el plano particular (el del individuo), se ha podido superar el nihilismo. Junger cree que ello se ha debido, en parte, a que el pensamiento posterior a Nietzsche ha perdido la visión de conjunto en el análisis del nihilismo y se ha dejado llevar excesivamente por los detalles más llamativos y superficiales: "Como ya se ha dicho, el pronóstico favorable no es compartido por observadores posteriores. La cercanía hace más patente el macizo sólo en las particularidades, no en el conjunto. A ello se añade que, dentro del pleno desarrollo del nihilismo activo, lo superficial en la decadencia se incrementa demasiado como para dejar todavía espacio a consideraciones que lleven más allá del mundo del horror"⁸⁴.

Para Junger, otra gran fuente de referencia sobre el nihilismo, además de Nietzsche, se encuentra en las obras del escritor ruso Dostoievski. A su juicio, el objeto de análisis del filósofo y del escritor es el mismo: lo único que cambia es la perspectiva adoptada por uno y otro: de tipo constructivo y general en el primero, y de tipo teológico-moral en el segundo⁸⁵. En lo que sí coinciden ambos autores es en su valoración del nihilismo: "Este es también optimista en Dostoievski: no ve el nihilismo como la fase última, mortal. Más bien, la tiene por curable y como curable precisamente por el dolor"⁸⁶.

Luego, frente a las posiciones de Nietzsche y Dostoievski, la época en la que vive Jünger parece sentir el nihilismo como una catástrofe a la que el espíritu no se puede sustraer. Esta valoración del nihilismo, piensa Jünger, obedece más al estado o temple de ánimo con el cual se enfrenta su tiempo al fenómeno en sí, que a las propias consecuencias que conlleva este⁸⁷.

Ahora bien, si entendemos el nihilismo como un fenómeno positivo, entonces, se estaría tentado de introducir aquí las categorías de *optimismo* y *pesimismo* para reflexionar sobre ello: el optimismo vendría a ser el correlato de una valoración positiva del nihilismo, y el pesimismo el de una valoración negativa del mismo. No obstante, Jünger estima que la verdadera oposición se establece entre el optimismo y el derrotismo, puesto que el pesimismo cultural no tiene que desembocar, necesariamente, en una valoración negativa del nihilismo: "No hay que ver al pesimismo como contradictorio respecto a este optimismo. La 'catástrofe' está rodeada de corrientes pesimistas culturales. El pesimismo puede manifestarse (como en Burckhard), como aversión a lo que se ve venir, y entonces se vuelven los ojos a imágenes más bellas, aunque pasadas. (...) En fin, existe el pesimismo, que aunque sabe que el nivel bajó, también cree posible la grandeza sobre la nueva superficie y, en particular, concede valor a la perseverancia, a mantener el puesto perdido. En esto radica el mérito de Spengler"⁸⁸.

En cambio, "Lo contrario del optimismo es el derrotismo, que hoy está asombrosamente extendido. Ya no se tiene nada que oponer a lo que se ve llegar, ni en valores ni en fuerza interior. En ese temple de ánimo el pánico no encuentra ninguna resistencia; se extiende como un torbellino"⁹⁹.

El nihilismo se presenta ante Junger, pues, como un hecho o fenómeno consumado, aún cuando su concepto permanezca confuso y, a menudo, se utilice con fines polémicos. Por eso (y para desbrozar el camino), Jünger hace un alto en su exposición y dirige su atención hacia las definiciones del nihilismo que han elaborado Nietzsche y Dostoievski. Si resumimos en forma de tesis dichas definiciones, se tendría:

(A). NIETZSCHE

1ª). El nihilismo expresa la devaluación de los valores supremos.

2ª). La decadencia de los valores corresponde, ante todo, a la de los valores cristianos.

3ª). Los valores decadentes se relacionan, en parte, con la incapacidad de producir tipos más altos.

4ª). El nihilismo puede ser considerado tanto una señal de debilidad como un indicio de fortaleza.

(B). DOSTOIEVSKI

1ª). El nihilismo aparece en la dimensión individual, en la medida en que la persona se separa de la comunidad.

2ª). El nihilismo se nos presenta bajo la forma de una erupción

o acción violenta que conduce a un aumento del poder físico y psíquico a costa de la salud.

3a).El nihilismo puede desembocar en un final horrible o en un suicidio.

4a).El nihilismo conduce a la salvación sólo en el supuesto de que se reconozca públicamente la culpa,se produzca la expiación,y se reingrese en la comunidad⁹⁰.

Jünger concluye esta comparación entre la definición del nihilismo de Nietzsche y Dostoievski, señalando que, "No se debe ignorar que hay un parentesco entre las dos concepciones. Progresan en tres fases análogas: de la duda al pesimismo, de ahí a acciones en el espacio sin dioses y valores y después a nuevos cometidos. Esto permite muy bien concluir que ven una y la misma realidad, si bien desde puntos muy alejados"⁹¹.

Esa misma realidad a la que, según Jünger, aluden Nietzsche y Dostoievski desde distintas perspectivas, es la que él quiere captar por medio de su reflexión. El pensamiento de Jünger sobre el nihilismo aspira a sintetizar, en líneas generales, las aportaciones de Nietzsche y Dostoievski, ahondándolas e incluyendo nuevos elementos de análisis procedentes de su propia época.

Volvamos ahora al problema de la definición del nihilismo. Jünger estima que resulta complicado esbozar una definición de dicho fenómeno porque el ser humano no logra hacerse una representación clara de la nada: "Uno no se hace de la Nada ni imagen ni concepto"⁹².

Por lo tanto, si deseamos obtener una representación del nihilismo será menester recurrir a una serie de fenómenos que pueden aparecer de forma paralela junto a él o como una consecuencia del mismo. Jünger destaca tres principalmente: el caos

o lo caótico, la *enfermedad* o lo enfermizo, y el *mal* o lo malo.

(A). En una primera aproximación podría suponerse que existe una gran cercanía entre el caos y el nihilismo. Pero Junger observa que, en el fondo, el nihilismo armoniza perfectamente con el orden, no con el caos. Más aún, este último, en caso de aparecer, lo hace al final: esto es, cuando algo *ha fallado* en la ordenación nihilista.

La causa de la íntima relación entre el orden y el nihilismo hay que buscarla, piensa Jünger, en el hecho de que *el orden es un sustrato mucho más favorable para el desarrollo del fenómeno nihilista que el caos*. El orden, sobre todo el orden de raíz burocrática, establece una regularidad en el acontecer social que permite automatizar los diversos objetivos y fines del Estado y sus órganos. El resultado es un funcionamiento formal, pero, por eso mismo, vacío de cualquier contenido (es decir, de fines y valores): "...se ha demostrado que el nihilismo puede armonizar perfectamente con amplios sistemas de orden, (...) incluso esto es la regla, allí donde es activo y desarrolla poder. El orden es para él un sustrato favorable; lo transforma para sus fines. Únicamente se presupone que el orden sea abstracto y, por lo tanto, espiritual-a ello pertenece en primera línea el Estado bien desarrollado, con sus empleados y aparatos, y esto sobre todo en fechas en que las ideas directrices se han extraviado con su *nomos* y su *ethos*, o han caído, aunque quizás en la superficie sigan viviendo con la máxima visibilidad-. En ellas, sólo se presta atención a lo que hay que actualizar, y a ese estado corresponde una especie de escritura periodística de la historia"⁹².

En definitiva, no sólo el Estado, sino también los partidos políticos de masas, las organizaciones sociales (como los sindicatos, las cámaras de comercio, los consorcios, las federaciones, etc), el ejército, las empresas y fábricas, y otras entidades, caen asimismo, bajo la esfera del orden nihilista.

igualmente, Junger cree que el nihilismo armoniza o encaja con ordenamientos mundialmente extendidos, e incluso depende de ellos, en cierta medida, para poder seguir vivo a gran escala⁷⁴.

Por otra parte, en este contexto, el caos puede aparecer como "...una consecuencia del nihilismo y en absoluto la peor. Lo decisivo sigue siendo en qué medida la auténtica anarquía está escondida en el caos y por tanto es fecundidad no ordenada. Se buscará en la persona singular y no en los escombros en los que se quiebra el Estado. Las máximas dirigidas en el *Zaratus-tra* contra el <<Estado de dragones>> y en particular la idea del eterno retorno son indicaciones claras de que en Nietzsche el nihilismo no ha penetrado profundamente"⁷⁵.

Ahora, y en relación con el texto citado, conviene que nos detengamos para prestar atención a ciertas afirmaciones del autor.

En primer lugar, observamos que el fragmento deja bien claro que, el caos, *no puede ser identificado sin más con el nihilismo*. En el peor de los casos, el caos es una consecuencia del nihilismo, pero no su esencia.

En segundo lugar, Jünger entiende la anarquía como "fecundidad no ordenada"; es decir, como si fuera una dimensión diferente a la meramente formal y ordenadora. La anarquía pertenece a la esfera individual (por tanto, de la persona) y no a la colectiva (por consiguiente, a la sociedad y el Estado).

En tercer lugar, en el texto se afirma que el nihilismo no ha llegado al fondo del pensamiento de Nietzsche. Jünger aduce como ejemplo de esta aseveración las críticas vertidas por aquél contra el Estado y la exposición de la teoría del eterno retorno que encontramos en el escrito *"Así habló Zaratustra"*. Esto vendría a confirmar, indirectamente, la afirmación del propio Nietzsche con la que se abre la obra *"Sobre la línea"* que estamos analizando: si Nietzsche ha sido el primer nihilista europeo y ha logrado superarlo se debe, entre otras cosas, al hecho de que tal fenómeno no ha calado en él de forma

profunda. Crítica del Estado y eterno retorno. Bien, pero, ¿por que piensa Junger que ambos elementos demuestran el poco calado del nihilismo en Nietzsche?. Sin duda porque, de un lado, si partimos de la suposición de la existencia de una relación entre el orden estatal y el nihilismo, entonces, es obvio que una crítica al Estado se convierte, de hecho, en una crítica al nihilismo.

Por otro lado, la teoría del eterno retorno, con independencia de la estimación que pueda merecernos, se abre a una concepción del tiempo, del acontecer, completamente distinta del ordenamiento y sucesión lineal que presiden los hechos, tanto sociales como naturales, en la lógica estatal.

(B). El nihilismo tampoco puede ser identificado con un estado de enfermedad: o, para ser más precisos, sólo lo sería en un caso determinado: el del nihilismo pasivo.

A la hora de examinar la posible conexión entre la enfermedad y el nihilismo, Junger divide la cuestión en dos apartados: el individual y el general. El primero se refiere, evidentemente, al sujeto; y el segundo a las razas y pueblos.

Desde un punto de vista individual, Jünger recurre a la conocida distinción de Nietzsche entre un nihilismo activo y pasivo. En este último caso (y como ya lo hemos indicado), el nihilismo pasivo sí se puede relacionar con la enfermedad: "Hay que recibir igualmente con precaución la opinión de que el nihilismo es una enfermedad. Antes bien, se encontrará con un poco de atención que la salud física está unida a él—ante todo allí donde se empuja con fuerza. Esto será distinto con el nihilismo pasivo"²⁶.

Luego, el nihilismo, en concreto el nihilismo activo, parece tener como presupuesto la salud. Lo peculiar y paradójico de todo esto consiste en que el nihilismo activo emplea la salud, unas veces, en situaciones que exigen grandes esfuerzos e incluso la ponen en peligro; y, en otras ocasiones, el esfuerzo realizado da la sensación de ser un lujo suplementario añadido a la existencia.

Como ejemplo del primer tipo tenemos los conflictos bélicos y sus secuelas, en su doble vertiente política y militar. En el segundo, el paradigma por excelencia lo constituye el deporte; y, por extensión, el trabajo de la industria y los talleres.

Todo lo anterior acontece en un mundo, en una sociedad que ha ganado en derechos y seguridad: "Lo peculiar es, sin duda, que semejantes ciclopes y titanes salen de un mundo en el que la prudencia ha crecido extraordinariamente, (...) En medio de los lugares de prosperidad, con sus seguros, seguridades sociales, de asistencia y anestesia, se ve aflorar a tipos cuya piel se ha curtido en cuero y cuyo esqueleto parece vaciado en hierro"⁷⁷.

Tales "ciclopes y titanes" se manifiestan en las luchas y conflictos bélicos. Pero, conviene subrayarlo, se encuentran en los dos bandos: en el de los vencedores y en el de los vencidos (aún cuando éstos sean un reflejo de aquéllos): "...hay que reconocer los de la guerra civil - la vida de los nihilistas políticos y revolucionarios sociales, las prisiones y presidios, Siberia. A ello pertenecen como imágenes reflejadas en el espejo, también los desposeídos, deshonrados, envilecidos, los evadidos a las oleadas de terror, limpieza y liquidación"⁷⁸.

Asimismo, también el ejemplo de las dos guerras mundiales le sirve a Jünger para reforzar su punto de vista sobre la aparición de esos individuos con su *pathos* de fortaleza y frialdad: "La otra fuente la constituyen las guerras de material de la primera guerra mundial. Ellas produjeron al hombre forjado a martillo, y, con él, un nuevo estilo de actuar y una serie de movimientos propios del frente, respecto a los cuales estaba perpleja la política tradicional. Es de prever que la segunda guerra mundial mostrará, especialmente en Alemania y Rusia, configuraciones semejantes. En la experiencia y el conocimiento de aquellos años en el Este, incluido el destino del prisionero, se esconde un capital de dolor todavía inexplorado, la auténtica salvaguardia de nuestra época"⁷⁹.

El comienzo del pasaje citado de Junger, alude a la cuestión que estamos estudiando; pero, lo más interesante del mismo, se encuentra en la parte final: esto es, cuando se afirma que el dolor, de alguna manera, viene a ser la salvación de la época. Esta última idea de Junger nos situa, de nuevo, en el terreno del pensamiento de Nietzsche y Dostoievski. La reminiscencia que encontramos en el texto de Junger con respecto a los autores citados se ciñe, por un lado, al tema de los prisioneros en Siberia; y por otro, al problema del tipo de *hombre fuerte pero malogrado*.

En efecto, sabido es que, Dostoievski, creía que algunos de los presos convictos de Siberia, encerraban en su alma más nobleza de corazón que muchos de los llamados <<hombres morales>>. Pues bien, ese capital de violencia criminal, dolor y sufrimiento, es el que debería alumbrar el camino de la salvación cuando estos individuos, condenados por la sociedad, pagaran sus crímenes o culpas y volvieran a ella.

Por lo que se refiere a Nietzsche, ya tuvimos ocasión de tratar la cuestión del tipo de *hombre fuerte y malogrado*. Aquí nos encontramos con un tipo de hombre valioso en sí mismo, aunque corrompido ya por el vicio y el crimen. También cree este autor que, el dolor, el sufrimiento y las circunstancias personales, otorgan a esta especie de hombres un valor muy superior al del llamado <<hombre moral>> y su "moralina", aún cuando *no pueden ser equiparados al superhombre*.

Los caracteres "forjados en hierro" surgen igualmente en la demarcación de esa actividad o trabajo denominada "deporte". Al respecto, escribe Junger: "En él no sólo es visible el intento por hacer normal un grado superior de salud física, sino también de ir en los récords hasta los límites del esfuerzo posible, e incluso más allá. En el alpinismo, en el vuelo, en el salto del trampolín hay exigencias que superan lo humano y cuyo dominio exige un automatismo al que precede la mortificación. Semejantes récords suprimen de nuevo la norma. El procedimiento es transferido a los talleres, él produce aquellos hé-

roes del trabajo que superan veinte veces el trabajo de un explotado de 1913"¹⁰⁰.

Vemos,por consiguiente,que ese esfuerzo desmesurado tan característico del deporte es trasladado al terreno del trabajo, el cual eleva la producción a niveles desconocidos hasta entonces en relación con el pasado.

Así pues, y desde el punto de vista individual,no se puede aseverar que exista una conexión entre nihilismo activo y enfermedad.Con respecto al punto de vista general,el que afecta a las razas y los pueblos,Jünger estima que sucede lo mismo.Además,el nihilismo no es propio de los pueblos más antiguos,que cuentan con tradiciones ancestrales:en estos últimos la tradición actúa como antidoto contra él.Más aún,suponiendo que se produjera una pérdida de fe en los antiguos valores,esa situación daría lugar a una suerte de escepticismo que provocaría su inmunidad frente al fenómeno nihilista.Son los pueblos más jóvenes y menos cultivados los que,según piensa Jünger,sucumben más fácilmente al nihilismo una vez que éste hace presa en ellos.

Jünger cierra este apartado de la relación entre el nihilismo y la enfermedad con estas palabras:"Nietzsche tiene razón en que el nihilismo es un estado normal y sólo patológico si se le compara con valores que ya no son,o todavía no son,válidos.En cuanto estado normal comprende lo sano y lo enfermo a su peculiar modo"¹⁰¹.

(C).Sabemos ya que ni lo "caótico",ni lo "enfermo o enfermi-
zo",pueden ser identificados con el nihilismo:pero,¿y el mal?,
¿y lo "malo"?La respuesta de Jünger en este punto es clara:
tampoco.Por lo tanto,en la definición del nihilismo,o en su
concepto,la relación de este último con el mal es siempre
secundaria: el mal y lo malo no forman parte de la esencia del
nihilismo,se trata tan sólo de fenómenos tangenciales que
pueden aparecer con él,pero que,en cualquier caso,no lo defi-
nen.

De todas las circunstancias en las cuales el mal puede mostrarse como un fenómeno concomitante con el nihilismo, Junger destaca dos, que vamos a denominar: circunstancias de tipo físico, y circunstancias de tipo psíquico.

¿A qué llamamos circunstancias de tipo físico?: a las circunstancias que dependen de la adversidad y de las fuerzas de la naturaleza: explosiones fortuitas, accidentes, incendios, inundaciones, terremotos, epidemias, etc. Jünger observa que, en tales casos, el mal se alía con lo caótico: "Se hermana con lo caótico allí donde las cosas se aproximan a la catástrofe. Aparece pues como circunstancia concomitante, como en los incendios de teatros o los hundimientos de barcos"¹⁰².

Por otra parte, las circunstancias de tipo psíquico se refieren, sobre todo, a la acción del hombre en conexión con el mundo del crimen en general. El criminal, el individuo que comete delitos, no es un nihilista; ahora bien, podría aprovecharse del estado de cosas que establece el nihilismo. Y a la inversa, "El nihilista no es un criminal en sentido tradicional, pues para ello tendría que haber todavía un orden válido. Pero por el mismo motivo el crimen tampoco juega ningún papel para él; se trasvasa del contexto moral al automático"¹⁰³.

Detengámonos un momento en el pasaje citado. Vamos a considerar la primera parte del mismo. ¿A qué se refiere Jünger cuando afirma que "el nihilista no es un criminal en sentido tradicional" y cuál es su relación con un "orden válido"?

Comenzando por el final, hemos de indicar que, en una época no nihilista, existe un "orden válido" de valores en general. Ese contexto valorativo sirve como marco de referencia que permite delimitar, valorar y juzgar, lo "útil" y lo "inútil", lo "justo" y lo "injusto", lo "bueno" y lo "malo", y así sucesivamente. Tras la llegada del nihilismo, y partiendo de la suposición de que éste consiste, entre otras cosas, en el derrumbamiento de los valores que guiaban la existencia del hombre, entonces, ya no podemos hablar de "crímenes" y "delitos"; y no porque deje de haberlos, sino debido a que *no existe un orden*

objetivo que pueda legitimar la distinción entre el "criminal" y el que no lo es.

Veamos ahora la segunda parte del texto. ¿Qué quiere decir Jünger al aseverar que el crimen no juega ningún papel para el nihilista y se trasvasa del "contexto moral" al "automático"? Lo siguiente: en el sentido tradicional del término, el crimen venía a ser un reflejo del mal (considerado éste, como un valor moral negativo). Al perder las referencias valorativas, la atmósfera nihilista carece de valores: pero, los actos siguen siendo los mismos. Sin embargo, ahora, será la *indiferencia* y no el mal lo que explique, en última instancia, los actos delictivos. Por eso, y con anterioridad al pasaje que hemos transcrito, Jünger había observado. "incluso en las grandes fechorías el mal apenas aparece como móvil: tendría pues que venir un malvado que se aprovechara del proceder nihilista.(....) La indiferencia parece lo más apropiado. El que hombres con historial criminal se vuelvan peligrosos es menos preocupante que tipos que uno ve en cada esquina de la calle y detrás de cada ventanilla entren en el automatismo moral"¹⁰⁴.

En definitiva, aunque el contexto moral, basado en valores, quede anulado, las acciones (criminales o no) se seguirán ejecutando *aun cuando sea bajo la máscara de la indiferencia y de modo automático*. Y eso, precisamente eso, es lo más inquietante y perturbador para Jünger: "Si el nihilismo se dejara abordar como algo específicamente malo, entonces el diagnóstico sería más favorable. Contra el mal hay remedios preparados. Más inquietante es la mezcolanza incluso la plena difuminación del bien y del mal, que a menudo se sustrae al ojo más perspicaz"¹⁰⁵.

Tras examinar una serie de fenómenos que están relacionados con el nihilismo, Jünger se ocupa de los síntomas o señales que caracterizan al mundo o sociedad nihilista. El autor destaca tres: la *reducción*, la *desaparición de lo maravilloso* y la *inclinación a lo especial*.

La *reduccion* aparece en muchas dimensiones del mundo nihilista: y por ello, la encontramos bajo diversas formas: la económica, la política, la espiritual, la estética, la científica, etc. Sobre el particular escribe Jung: "Por su esencia el mundo nihilista es reducido y se reduce cada vez más, como corresponde necesariamente al movimiento hacia el punto cero. El sentimiento fundamental que domina en él es el de la reducción y el de ser reducido. Por el contrario, ya no hay lugar para el romanticismo, y sólo produce un eco de la realidad desaparecida. La abundancia se agota, el hombre se siente explotado en múltiples relaciones y no sólo económicas"¹⁰⁶.

Esa reducción a la que se refiere Jünger es, en el fondo, una simplificación. El nihilismo reduce y simplifica el mundo en todos sus aspectos: "...es característica del pensamiento nihilista la inclinación a referir el mundo con sus tendencias plurales y complicadas a un denominador"¹⁰⁷.

En principio, cabría ver en dicha tendencia una ventaja; pues al simplificar y reducir la complejidad parece que la mirada sobre lo real resulta más clara. Sin embargo, al mismo tiempo que se produce el movimiento anterior, se suprime la variedad y la riqueza de las cosas, sus matices. Todo ello conduce siempre a la absolutización de un único punto de vista (el nihilista) que se considera el verdadero.

Como corolario de lo anterior, es importante prestar atención a estas palabras de Jünger: *el hombre es explotado en múltiples relaciones, no sólo en las económicas*. De la afirmación del autor podría deducirse, indirectamente, que dada la existencia de esa tendencia reductora y simplificadora del nihilismo, la situación del hombre no puede ser examinada acudiendo a una única variable o clave que explique las distintas formas de explotación (tal sería el caso de la económica, por ejemplo): pues eso significaría *recaer en el universo unidimensional del nihilismo*.

Estrechamente vinculado a la característica de la reducción y la simplificación, encontramos el segundo de los rasgos

destacados del mundo nihilista: la desaparición de lo maravilloso. Junger emplea el término o concepto de maravilloso en dos sentidos: uno referido al desencanto de la realidad: y el otro orientado hacia la pérdida de la capacidad de asombro que se produce en el campo científico.

La *desaparición de lo maravilloso* se nos presenta, acaso, como la cara más real del fenómeno nihilista: o cuanto menos, como la más evidente y clara. Ante semejante rasgo, lo real, que de por sí ya había quedado reducido y simplificado a un común denominador (el que fuere) se vacía de contenido, se volatiliza, se convierte en nada.

Ni tan siquiera la ciencia escapa a este proceso. Lo que sucede es que en ella, lo <<maravilloso>>, se traduce en <<capacidad de asombro>>: pues bien, es esa capacidad de asombro lo que el nihilismo elimina convirtiendo la actividad científica, por mor de la reducción y la simplificación, en un mero recuento de cifras y estadísticas. Así, y refiriéndose a este aspecto del nihilismo que estamos considerando, escribe Jünger: "Entre esas señales se cuenta además la desaparición de lo maravilloso, y con él se volatilizan no sólo las formas de la veneración, sino también del asombro como fuente de la ciencia. Lo que en semejante estado se llama admiración y extrañeza es, sobre todo, la impresión de las cifras en el mundo espacial y de los números. Lo inconmensurable aparecerá, pues, en cada dirección-forma la correspondencia para con las ciencias exactas y finalmente reducidas al puro arte de medir—. El vértigo ante el abismo cósmico es un aspecto nihilista"¹⁰⁰.

Finalmente, el tercero de los rasgos básicos del mundo nihilista se nos muestra como una consecuencia, en cierta medida inevitable, de los otros dos: *la inclinación a lo especial o especialización*.

A juicio de Jünger esa tendencia se puede apreciar tanto en el trabajo físico, como en el intelectual. En el primer caso, cabe indicar la especialización creciente que sufren los obreros

en las sociedades capitalistas avanzadas: "La especialización va tan lejos que la persona singular sólo difunde una idea ramificada, sólo mueve un dedo en la cadena de montaje"¹⁰⁹.

Por otro lado, la especialización en el reino de los saberes ha conducido a la formación de disciplinas particulares que, prácticamente, se ignoran las unas a las otras. "...la creciente inclinación a lo espacial, la escisión y traslación a lo singularizado (...) puede verse también en las ciencias del espíritu donde el talento sinóptico desaparece casi completamente, como también el gran oficio de artesano en al mundo del trabajo"¹¹⁰.

La devaluación de los grandes valores, eje central de la visión que tiene Jünger del nihilismo, se manifiesta, pues, en los tres rasgos básicos del mundo nihilista que se han analizado. Ahora bien, del último de ellos, la especialización, ha surgido una fragmentación en áreas específicas no sólo en el campo del trabajo o del saber, sino en todos los demás órdenes de lo real.

Si suponemos que cada uno de esos territorios o áreas específicas tiene sus propias reglas y funciona apoyándose en unos valores intrínsecos (y, por eso mismo, no son de tipo absoluto sino relativo), entonces, lo que apreciamos es una pugna entre diversos territorios por ocupar el hueco dejado tras la desvalorización de los grandes principios rectores. Jünger se refiere a esto hablando de *religiones sustitutorias* y observa: "Se producen, como bajo un cielo divino inferior, un número inabarcable de religiones sustitutorias. Incluso puede decirse que por el destronamiento de los supremos valores, todos y cada uno ganan la posibilidad de la iluminación y dación de sentido cúllicas. Las concepciones del mundo y las sectas prosperan; es un tiempo de apóstoles sin misión. Finalmente, la apoteosis también les cae en suerte a los partidos políticos, y se vuelve divino lo que sirve a sus doctrinas y a sus metas cambiantes"¹¹¹.

Los tres rasgos anteriores que caracterizan la sociedad o mundo nihilista son la indicación de que, a juicio de Jünger, estamos ya en el "punto cero".

Obviamente, "línea" y "punto cero" son metáforas que emplea Junger para referirse a la situación de la época en la que vive. La época o tiempo inmediatamente anterior al nihilismo vivía más acá de la línea, pero la llegada de aquél ha precipitado el mundo de Jünger hacia la nada. Se ha traspasado, pues, la línea sobre la que se vivía y hemos llegado al "punto cero".

No obstante, alguien podría pensar que, examinada más de cerca la cuestión, no se verifica ningún ascenso del nihilismo. Frente a ello, Jünger objeta lo siguiente: "No hay que esperar que esos fenómenos afloren de modo sorprendente o cegador. El cruce de la línea, el paso del punto cero *divide* el espectáculo, indica el medio, pero no el final. La seguridad está todavía muy lejos. En cambio, será posible la esperanza"¹¹².

Así pues, el cruce de la línea, el paso al "punto cero" se hace de forma casi inadvertida; pero, en efecto, se produce. Ahora podemos preguntarnos, ¿cómo debemos enfrentarnos al nihilismo?. Junger responde a este interrogante partiendo de una serie de presupuestos que, al mismo tiempo, nos sirven, a modo de resumen para exponer su posición:

1â). La pregunta sobre la forma de actuar tras la llegada del nihilismo es, piensa Jünger, el "tema de nuestro tiempo". Muchos autores se ocupan de ella e intentan dar soluciones, pero esto genera únicamente confusión: "¿Qué hacer en semejante situación?. Son incontables los que cavilan sobre esta pregunta. Es el tema de nuestro tiempo. Tampoco faltan respuestas. Por el contrario, es su pluralidad la que confunde. La salud no viene porque todos se conviertan en doctores"¹¹³.

2â). Si las soluciones aportadas en torno a la superación del nihilismo no conducen a nada positivo, se debe, en parte, a que

las verdaderas causas del fenómeno en si son desconocidas: "Las verdaderas causa de nuestra situación son desconocidas y no se aclararán por una explicación precipitada.(....)Pudiera ser que juzgáramos demasiado favorablemente.Podría ser también que la cercanía de la catastrofe nos confundiera la visión y que fases más tardías de la época aportaran luz en su conjunto.Esto sería entonces una señal de que el nihilismo se acerca a su final.Tal vez ya dentro de poco se le verá en contextos completamente distintos"¹¹⁴.

3â).Pero,no sólo desconocemos las verdaderas causas del origen del nihilismo,sino también qué medios o medidas se pueden adoptar para superarlo: "...el conocimiento de los medios de salvación es limitado.Si supiéramos un gran arcano,entonces la situación perdería su dificultad"¹¹⁵.

4â).A pesar de la situación,Jünger estima que hemos de tener esperanzas,puesto que el mero hecho de que podamos pensar sobre la cuestión abre vías para su superación: "El hombre libre está ya obligado por motivos de autoconservación a preocuparse por cómo comportarse en un mundo en el que el nihilismo no sólo se ha vuelto dominante,sino,lo que todavía es peor,también se ha convertido en un estado normal.El que semejante meditación sea ya posible es una señal de tiempo mejor y más abierto,...."¹¹⁶.

Bien,ya conocemos en general la posición de Jünger sobre la cuestión del nihilismo.Veamos ahora las similitudes y las diferencias entre el planteamiento de aquél y el de Nietzsche.

El punto de intersección(por seguir utilizando metáforas de tipo geométrico) entre las perspectivas de Nietzsche y Jünger se encuentra en el núcleo mismo de la noción de nihilismo.Sin duda,el interés por el tema nihilista le vino sugerido a Jünger por Nietzsche; y,como hemos podido comprobar a lo largo

del escrito "*Sobre la línea*". Junger suele recurrir con bastante frecuencia a Nietzsche en diversas partes de su análisis con respecto al nihilismo.

Sin embargo, la óptica que adopta uno y otro autor es diferente: más general y filosófica en Nietzsche, más particular y sociológica en Jünger. Posiblemente, esa diferencia sea explicable atendiendo no sólo a la singularidad del pensamiento de cada autor, sino también a las circunstancias históricas que rodea la vida de cada uno de ellos. La experiencia de las dos confrontaciones bélicas a escala mundial, influyeron de forma notable en la reflexión del nihilismo de Jünger; cosa que, por otro lado, se pone de manifiesto en determinados fragmentos del ensayo que hemos analizado.

Jünger adopta, como telón de fondo de su explicación del nihilismo, una de las definiciones de Nietzsche que lo presenta como *devaluación de los grandes valores*. En principio, esto supone una coincidencia entre ambos autores; pero, el paralelismo concluye cuando comprobamos el desarrollo posterior del escrito de Jünger. En la presente tesis, se ha intentado aclarar el hecho de que Nietzsche, además de la definición anterior del nihilismo, introdujo una serie de matizaciones importantes sobre el tema que permiten aventurar la hipótesis de un triple significado del nihilismo: *teológico-moral, racional, y antropológico*. Jünger, al igual que hacen otros autores, toma la primera variante del nihilismo como si fuera la canónica, la única existente en Nietzsche, simplificando una cuestión que, en este último, es bastante más compleja.

En el escrito "*Sobre la línea*", Jünger utiliza algunos conceptos que podríamos calificar de metafísicos: menciona la <<nada>> y el <<absoluto>> entre otros. Evidentemente, Nietzsche jamás plantea la cuestión del nihilismo en términos de la "ausencia" o "presencia" de una representación de la <<nada>>. Expresado de otra forma: la <<nada>> no tiene para nuestro autor ninguna entidad, más allá del mero *concepto lingüístico*.

Hablar, pues, de la <<nada>>, del <<absoluto>>, de <<arcanos>>, y de <<salvación>>, sitúa los respectivos análisis de Nietzsche y Junger en perspectivas o contextos completamente divergentes.

La utilización de terminos o conceptos metafisicos por parte de Junger se aprecia, igualmente, en otras cuestiones relacionadas con su análisis del fenómeno en sí. Por ejemplo, el autor estima que hemos de tener esperanzas en la aparición de tiempos mejores que nos darán la clave del nihilismo y los remedios para su superación. Incluso cree encontrar una serie de indicios positivos que dotarian a dicha esperanza de realidad objetiva: "Estos tres hechos: la inquietud metafisica de las masas, el emerger de las ciencias particulares del espacio copernicano y la aparición de temas teológicos en la literatura mundial, son elementos positivos de rango superior, que pueden oponerse con justicia a un enjuiciamiento de la situación puramente pesimista o dirigido hacia la caída"¹¹⁷.

Obsérvese que todos estos "elementos positivos de rango superior", apuntan hacia un orden trascendente. Ese orden se nos muestra con claridad en el caso de la metafisica y la teología, pero, en el caso de las ciencias particulares, puede resultar más difícil de apreciar. Junger piensa que las ciencias particulares son un indicio positivo de la superación del nihilismo porque, en ellas, se plantean una serie de interrogantes que las hacen ir más allá de su propio marco experimental. No estamos, por consiguiente, ante un simple cambio de paradigma científico, sino frente a una auténtica revolución que apunta a la recuperación de la trascendencia: "Más esperanzador resulta el que las ciencias particulares avancen hacia imágenes que son capaces de una interpretación teológica, sobre todo la Astronomía, la Física y la Biología. (...) Aquí se tendrán que guardar de una interpretación apresurada; los resultados hablan inmejorablemente. A los experimentos se les plantean ahora nuevas preguntas. Esto trae también nuevas respuestas. Para su recapitulación no bastará la Filosofía"¹¹⁸.

Desde luego, esas <<esperanzas>> de Junger tampoco pertenecen al universo del pensamiento de Nietzsche. Para él, ya lo sabemos, la única vía posible de superación del nihilismo, previamente asumido, es la *transvaloración de todos los valores*. El proyecto de la transvaloración remite siempre a la creación de nuevos valores, pero de orden immanente, no trascendente. La perspectiva que adopta Jünger, le podría parecer a Nietzsche el reflejo del juicio de alguien que sigue aferrado a un tipo de reflexión transmundana; un pensamiento que, en el fondo, retorna a la conocida tesis de la *necesidad metafísica* del ser humano, y cuyas raíces se hunden en la teología y la moral cristianas, con todo lo que ello implica para él.

Además, el cruce de la línea, puede desembocar: o bien en la nada aniquiladora, o bien, como indica el propio Jünger en, "una nueva donación del Ser, y con ello comenzará a resplandecer lo que es real"¹¹⁹. Tanto el lenguaje empleado aquí por Jünger, como la aparición del concepto de "donación del Ser", nos recuerdan mucho más el pensamiento de Heidegger (al que, por cierto, se dirige el ensayo "*Sobre la línea*") que el de Nietzsche.

Ya se ha indicado al comienzo del presente análisis comparativo entre Nietzsche y Jünger que, la posición del segundo en relación al tema tratado, tiene un carácter más sociológico que la de Nietzsche. En efecto, el escrito "*Sobre la línea*" nos muestra con claridad el esfuerzo de Jünger por llevar su reflexión en torno al nihilismo al terreno de las realidades concretas, de las circunstancias político-sociales del momento.

En este sentido, Jünger recoge parte de la crítica que lleva a cabo Nietzsche sobre el Estado en el *Zarathustra*. Recordemos el texto de Nietzsche: "¿Estado? ¿Qué es eso? ¡Bien! Abrid los oídos, pues voy a deciros mi palabre sobre la muerte de los pueblos. Estado se llama al más frío de todos los monstruos fríos. Es frío incluso cuando miente; y ésta es la mentira que se desliza de su boca: <<Yo, el Estado, soy el pueblo>>. (...) Estado llamo yo al lugar donde todos, buenos y malos, son bebedores de venenos: Estado, al lugar en que todos, buenos y malos,

se pierden a si mismos: Estado,al lugar donde el lento suicidio de todos-se llama <<la vida>>"¹²⁰.

Hasta aqui. Nietzsche.Cuando se refiere al Estado,Junger lo llama "Leviatán": "Allí donde el Leviatán aparece crece insaciablemente.Sobre esto tampoco debe engañarse cuando una mayor riqueza parece dorar las escamas.Es todavía más terrible en el confort.Como Nietzsche predijo,ha empezado el tiempo de los Estados monstruos"¹²¹.

Así pues,el <<Estado-monstruo>> de Nietzsche se transforma en Jünger en Leviatán.En tanto tal,es un estado nihilista que procura imponer su control a todos los individuos: "Dos grandes miedos dominan a los hombres cuando el nihilismo culmina. El uno consiste en el espanto ante el vacío interior,y le obliga a manifestarse hacia afuera a cualquier precio por medio de despliegue de poder,dominio espacial y velocidad acelerada.El otro opera de fuera hacia dentro como ataque del poderoso mundo a la vez demoniaco y automatizado"¹²².

El miedo ante el vacío interior hace que el hombre se proyecte hacia los objetos externos y materiales,así como en relaciones de dominio sobre otras cosas y personas.Ahora bien, este vacío interior,lo mismo que el miedo procedente del exterior y que se manifiesta como Leviatán o Estado-monstruo, es manifestación del nihilismo consumado.En el fondo;Jünger nos está indicando que el hombre siente la fuerza del fenómeno nihilista en un doble ámbito: el individual,que se traduce en el miedo frente al vacío interior(al que se llega tras la destrucción de los valores),y el social,que se manifiesta bajo la forma de una coacción que impone el Estado(a eso alude Jünger cuando nos habla del poderoso mundo "demoniaco" y "automatizado").

En definitiva,encontramos bastantes rasgos de la concepción del nihilismo de Nietzsche en Jünger.Pero,no deja de ser cierto también el hecho de que el pensamiento de Jünger se esfuerza por llevar el análisis a su propia realidad histórica

e introduce otros elementos que son ajenos a las reflexiones de Nietzsche.

A nuestro juicio, dos metáforas de Junger pueden servirnos como extracto final de su propia visión del nihilismo. De un lado, vivimos en un tiempo de *apóstoles sin misión*; es decir, asistimos a la eclosión de numerosas sectas que pretenden llenar el vacío existencial con un nuevo <<sentido>>.

Por otra parte, y en la época del nihilismo consumado, son más temibles *los símbolos del vacío* que los del poder: porque sabemos que el verdadero poder es, precisamente, ese vacío nihilista que todo lo invade y el poder político un mero reflejo de aquél¹²³.

2.2. Nietzsche y el nihilismo según Heidegger

La posición de Heidegger en torno a la cuestión del nihilismo en general y al de Nietzsche en particular, entronca con el tema central de su reflexión filosófica: el Ser y su olvido en la tradición filosófica occidental.

Toda referencia, pues, de Heidegger al problema del nihilismo se relaciona siempre con la Nada en la medida en que se presenta como un término opuesto al Ser. De hecho, la pregunta *fundamental* de la metafísica es, para Heidegger, *¿por qué hay ente y no más bien nada?*. En el interrogante aparece el término "ente" y no el "Ser"; ahora bien, según piensa Heidegger, el concepto de "ente" ha sido el modo peculiar que ha tenido la filosofía de entender el Ser. De ahí arranca, justamente, el proceso del olvido del Ser que apuntábamos más arriba.

En relación con todo lo anterior, ha escrito el propio autor lo siguiente: "Según la tradición, la filosofía entiende por la pregunta del Ser la pregunta por el ente en cuanto ente. Es la pregunta de la metafísica. La respuesta a esta pregunta se remite siempre a una interpretación del Ser, que se queda en lo

impreguntable y prepara el fundamento y suelo para la metafísica. La metafísica no vuelve a su fundamento"¹²⁴.

Seguiremos el pensamiento de Heidegger sobre el nihilismo partiendo del ensayo "*Hacia la pregunta del Ser*" ("*Zur Seinsfrage*"). El texto, curiosamente, puede considerarse como una especie de <<acuse de recibo>> (si se nos permite la expresión) y posterior respuesta al escrito de Jünger "*Sobre la línea*". Sólo que, ahora, es Heidegger el que se lo dedica, con ocasión de su sesenta cumpleaños, al primero; y, al hilo de su respuesta a Jünger, Heidegger va desgranando su visión del nihilismo y de la reflexión de Nietzsche acerca de ello.

El análisis de Heidegger retoma la metáfora de la línea que ya había utilizado Jünger; y, asimismo, acepta que la línea delimita dos zonas: una anterior al nihilismo y otra, en teoría, posterior a él. La propia línea de demarcación, "el meridiano cero", es el terreno que representa al nihilismo consumado. El cruce de tal meridiano puede conducirnos, o al derrumbamiento definitivo (la "Nada aniquiladora"), o a una nueva experiencia del Ser ("donación del ser"). Por tanto, el punto de partida de Jünger, a juicio de Heidegger: "...sigue las señales que permiten conocer si y en qué medida cruzamos la línea y por ello salimos de la zona del nihilismo consumado"¹²⁵.

No obstante, y a pesar de que Heidegger comienza su exposición con la misma imagen de la que se sirve Jünger, su planteamiento es otro. Así, dirigiéndose a Jünger señala que "...quisiera pensar previamente en ese lugar de la línea y así explicar la línea. Su enjuiciamiento de la situación bajo el nombre *trans lineam* y mi explicación bajo el nombre de *línea*, se corresponden. Aquélla incluye a ésta. Ésta depende de aquélla. Con ello no le digo nada especial. Usted sabe que un enjuiciamiento de la situación del hombre respecto al movimiento del nihilismo y dentro de éste, exige una determinación esencial suficiente. Tal saber falta en muchos lugares"¹²⁶.

Esa "determinación esencial" debe plasmarse en una definición del "más inhóspito de todos los huéspedes" (como nos dice

Heidegger recordando una afirmación de Nietzsche), es decir, del nihilismo. Pero, al igual que le sucedió a Junger, la definición de lo que pueda ser el nihilismo constituye ya en sí misma, piensa Heidegger, un problema.

Para empezar, una definición adecuada del nihilismo podría ser aquella que diera una explicación de la línea. Sin embargo, la cuestión aquí estriba en averiguar desde qué instancia se debe elaborar esa definición. Heidegger sitúa dicha instancia en el pensamiento. "...suponiendo que sólo en el pensar correspondiente se prepare una experiencia suficiente de la esencia. Pero, en la misma medida en que se desvanecen las posibilidades de una curación inmediatamente eficaz, se ha reducido también la capacidad del pensar. La esencia del nihilismo no es ni curable ni incurable. Es lo sin cura, pero en cuanto tal es, sin embargo, una remisión única a la cura. Si el pensar debe acercarse al ámbito de la esencia del nihilismo, entonces será necesariamente previo y, por tanto, otro"¹²⁷.

Luego, la esencia del nihilismo es lo "sin cura". ¿Qué ha querido decir Heidegger con ello?. Para entender, aunque sea de forma aproximada, la expresión del autor, es necesario tener en cuenta la distinción que este último plantea entre el *nihilismo, como fenómeno, y la esencia del nihilismo*. Sólo ésta nos da una clave sobre aquél: *la esencia del nihilismo, como tal, no es nihilista*; y, por la misma razón, sólo el nihilismo podría ser curable o incurable, no su esencia. La esencia del nihilismo, al substraerse al juego de las determinaciones curable/incurable, se sitúa en un ámbito diferente: el de lo "sin cura"¹²⁸.

Así pues, la esencia del nihilismo actúa como un catalizador de este último. En semejante contexto, el pensar debería ser capaz de determinar ese agente (o catalizador) del nihilismo; pero, tal cosa no resulta posible: el pensar está inmerso en la propia sociedad nihilista y uno de los rasgos del mundo nihilista es la reducción en todos los órdenes de lo real. De ahí el que sea necesario un tipo de pensar previo a todo este proceso.

Pero para Heidegger, incluso ese pensar previo resulta problemático: "El que una explicación de la línea pueda aportar <<una buena definición del nihilismo>>, el que pueda aspirar siquiera a tal cosa, será problemático para un pensamiento previo. Tiene que intentarse de otro modo una explicación de la línea"¹²⁹.

Heidegger estima también que, al ensayarse otro modo de explicación de la línea, alguien podría llegar a la conclusión de que el pensar mismo está abandonando su propio rigor teórico. No obstante, la suposición carece de fundamento para el autor ya que, la situación, sería la contraria: es decir, al salirse fuera del marco habitual de reflexión, dominado por la oposición racional/irracional, el pensar, lo que en realidad busca es un nuevo rigor. Así pues, la razón y su representar son formas del pensar, y no a la inversa: "La razón y su representar son sólo una clase del pensar y en modo alguno por sí mismo determinados, sino por aquello que el pensar ha ordenado pensar a la manera de la *ratio*. El que su dominio se erija como racionalización de todos los órdenes, como normalización, como nivelación en el curso del desarrollo del nihilismo europeo, da tanto que pensar como sus correspondientes intentos de huida hacia lo irracional"¹³⁰.

Para que esa nueva experiencia del pensamiento sea capaz de captar la esencia del nihilismo, es menester que el pensar "recorra su movimiento en su acción"¹³¹. Todo ello implica una gran responsabilidad; no sólo desde la perspectiva del planteamiento de la pregunta acerca de la esencia del nihilismo, sino también desde el punto de vista de la respuesta y su divulgación. Heidegger, teniendo presente la descripción del fenómeno que estamos considerando, escribe: "Pero la descripción cae también por ello en un peligro extraordinario e [incurre] en una responsabilidad de largo alcance. Quien siga participando de semejante manera, tiene que concentrar su responsabilidad [Verantwortung] en aquella res-puesta [Antwort] que surge de un preguntar impávido dentro de la problemática máxima posible del nihilismo, y que como la corres-

pondencia a esta es asumida y divulgada"¹³².

Heidegger, al igual que Junger, cree que el movimiento del nihilismo se ha vuelto más patente y que constituye el "estado normal" de la humanidad: "Lo prueban muy bien los intentos exclusivamente reactivos contra el nihilismo que, en lugar de entrar en una discusión con su esencia, se dedican a la restauración de lo anterior. Buscan la salvación en la huida, a saber, en la huida de la mirada a la problematicidad de la posición metafísica del hombre. La misma huida apremia también allí donde en apariencia se abandona toda metafísica y se la sustituye por Logística, Sociología y Psicología. La voluntad de saber que aquí irrumpe y su dúctil organización conjunta señalan un aumento de la voluntad de poder, de distinta clase de aquella que Nietzsche caracterizó como nihilismo activo"¹³³.

Podemos extraer algunas consideraciones importantes del texto citado de Heidegger. De un lado, el hecho de que el nihilismo no puede ser superado por la vía de la reacción (cosa que sabíamos desde Nietzsche), porque esos intentos desconocen la "esencia del nihilismo" y únicamente se limitan a restaurar lo anterior. Por otro lado, esa reacción o huida se aprecia incluso en aquellos saberes que son presentados como los sucedáneos o sustitutos de la metafísica: es el caso de la lógica o las ciencias sociales.

Heidegger menciona también en el texto una "voluntad de saber" que relaciona con una "voluntad de poder" (la cual, según el autor, no coincide exactamente con la caracterizada por Nietzsche). Pues bien, en el fondo esta "voluntad de saber" no deja de ser una variante de la "voluntad de poder". La "voluntad de saber" expresaría el dominio científico-técnico del mundo nihilista: aquí, desde luego, el "saber" si se convierte en "poder".

Por tanto, si bien es cierto que desconocemos la esencia del nihilismo, sin embargo, el fenómeno se ha generalizado y está por todas partes. Tras esto daría la impresión de que el nihilismo se ha consumado y ha llegado a su final. Pero no es así,

dado que, a juicio de Heidegger, la "consumación del nihilismo" no equivale al final del mismo: "...la consumación del nihilismo no es ya su final. Con la consumación del nihilismo comienza sólo la fase final del nihilismo, cuya zona se presume, ya que esta dominada por un estado normal y su consolidación, que es inusualmente amplia"¹³⁴.

El problema para Heidegger sigue siendo, por lo tanto, la cuestión del <<cruce de la línea>> y la <<esencia del nihilismo>>. Ambas cosas están relacionadas: el cruce de la línea podría conducirnos a la superación del nihilismo; pero, para ello, *es menester que conozcamos antes previamente su esencia*.

Ahora bien, la esencia del nihilismo no puede ser captada en el marco del pensar metafísico occidental. Es preciso buscar otro camino para acceder a la mencionada esencia del nihilismo. *Ese camino nos conduce a una explicación de la esencia del Ser: "Sólo por ese camino puede explicarse la pregunta por la Nada. Pero la pregunta por la esencia del Ser se extingue si no abandona el lenguaje de la metafísica, porque el representar metafísico impide pensar la pregunta por la esencia del Ser"*¹³⁵.

Esta transformación del "decir" y del "preguntar" no se refiere tan sólo a un mero cambio en la terminología filosófica. Esto es, abandonar el camino o marco de la metafísica a la búsqueda de un nuevo pensar, de un nuevo interrogar, no supone un simple cambio lingüístico, sino un giro en la orientación y el sentido del pensar. Aquí, hemos de ser condescendientes ante los balbuceos del nuevo pensar y tener en cuenta que, "El que presumiblemente un esfuerzo para aquella transformación siga siendo torpe durante largo tiempo, no es motivo suficiente para dejarlo"¹³⁶.

Como se recordará, en el escrito de Junger "*Sobre la línea*", éste hablaba, en uno de los pasajes, de una <<donación del Ser>>. El fragmento era el siguiente: "El instante en que se pase la línea, traerá una nueva donación del Ser, y con ello comenzará a resplandecer lo que es real"¹³⁷.

El análisis del nihilismo de Heidegger enlaza con la afirmación de Junger, y somete el texto de este último a una compleja reflexión crítica en torno a las nociones de <<donación>>, <<Ser>>, <<nihilismo>>, y <<esencia humana>>. Veamos todo ello.

Heidegger comienza por considerar que la frase de Junger es "fácil de leer, pero difícil de pensar"¹³⁸. De hecho, el propio Heidegger nos propone una inversión de los términos que juzga más correcta: así, frente a Junger, Heidegger sostiene que, "Sólo la nueva donación del Ser trae el instante para el paso de la línea"¹³⁹.

La inversión de los términos que efectúa Heidegger resulta importante porque cambia, completamente, no sólo el sentido de la frase, sino *el alcance del concepto de donación y el de Ser*: si para Junger era necesario el paso o cruce de la línea del nihilismo consumado, con objeto de acceder a la donación del Ser; para Heidegger, *en la esencia del Ser está su donación*: es decir, el Ser, "es la donación misma, pero todavía de modo encubierto"¹⁴⁰.

Pero si el "Ser es donación", ¿se manifiesta también bajo el nihilismo? Heidegger piensa que sí. No obstante, la manifestación del Ser tras la llegada del nihilismo se refleja en el "apartamiento" y la "substracción": "Apartamiento y substracción no son, sin embargo, nada. Imperan casi más apremiantemente sobre el hombre, de modo que le arrastran consigo, aspiran su esfuerzo y actuación y, finalmente, los absorben de tal modo en la vorágine extractora que el hombre puede opinar que tan sólo se encuentra consigo mismo"¹⁴¹.

Del pasaje anterior de Heidegger y desde ese punto de vista, se podría extraer la idea de que, el nihilismo, consistiría en la desaparición de la escena de la donación del ser, de su apartamiento y substracción ante los ojos del hombre, y en la creencia (errónea) del hombre de encontrarse sólo consigo mismo en el mundo.

Al decir de Heidegger, tanto la donación como la retirada del Ser afectan permanentemente a los hombres. "La esencia humana consiste más bien en que siempre así como así se mantiene y vive en la donación. Decimos siempre del <<Ser mismo>> demasiado poco, si al decir <<el Ser>>, omitimos la presencia para la esencia humana, y con ello desconocemos que esa esencia misma forma parte de <<el Ser>>. Decimos también siempre demasiado poco del hombre, si al decir <<el Ser>> (no el ser humano), ponemos al hombre para sí, y lo así puesto lo ponemos entonces otra vez en relación con el <<Ser>>. Pero también decimos demasiado, si pensamos en el Ser como lo omniabarcante y con ello representamos al hombre sólo como un ente especial entre otros (plantas, animales) y a ambos los ponemos en relación;..."¹⁴².

Tres son las ideas fundamentales que encontramos en el texto de Heidegger que acabamos de citar:

1ª). Cuando hablamos del "Ser mismo" (o del "Ser en sí"), decimos <<demasiado poco>> si omitimos la "esencia del hombre", pues ésta cae también bajo la esfera del Ser.

2ª). Igualmente, decimos <<demasiado poco>> del hombre al considerarlo "para sí" y ponerlo en relación con el Ser (como si el Ser fuera por un lado y el hombre por otro).

3ª). Por último, y por el contrario, nos excedemos cuando pensamos el Ser bajo la rúbrica de un concepto universal y omniabarcador que agrupa a todos los demás seres que se consideran como "entes". Aquí, el hombre vendría a ser una clase especial de ente.

Así pues, la "esencia del hombre" pertenece, de alguna manera, al Ser; y, decimos de alguna manera ya que, como indica Heidegger, la pregunta por la relación entre "el Ser" y "el hombre", "...se descubrió como insuficiente porque nunca llega

al ámbito de lo que quisiera preguntar. En verdad no podemos ni siquiera ya decir, que <<el Ser>> y <<el hombre>> sean lo mismo en el sentido de que *ellos* se copertenezcan; pues al decir así, nos seguimos dejando a ambos ser para sí"¹⁴³.

Toda esta reflexión que lleva a cabo Heidegger sobre la *donación del Ser, el Ser, la esencia del hombre, y el hombre*, tiene un doble objetivo. En primer lugar, replicar a Junger mostrándole que, la donación del Ser, tal como éste la concibe es "un recurso de urgencia y enteramente problemático"¹⁴⁴.

En segundo lugar, para dejar claro que, aún cuando se intente abordar el tema del nihilismo desde la relación entre el *Ser* y la *Nada*, sigue siendo igual de difícil decir algo del *Ser* que hablar de la *Nada* (es decir, que intentar o ensayar una definición sobre la esencia del nihilismo). Pues, según Heidegger, la cuestión reside aquí en dar con el lenguaje correcto y se ocupa, "...del correcto decir"¹⁴⁵.

Heidegger estima que ese "decir correcto", ese "Lógos" nos fuerza al abandono de los hábitos arraigados del pensar, sobre todo del pensar en el sentido del representar metafísico. Esto significa, entre otras cosas, que "el modo y manera según las cuales nos acercamos a la esencia del nihilismo se transforma"¹⁴⁶.

El primer paso en esa transformación se encuentra en la relación entre el *Ser*, la *donación del Ser* y el *hombre*. Anteriormente se ha indicado que, Heidegger, subraya con gran fuerza la idea de que la *esencia del hombre* no es ajena al *Ser*. Pues bien, ahora, con mayor énfasis si cabe, Heidegger sostiene que la *donación* pertenece al *Ser* y éste consiste en aquélla. Luego entonces, "...se disuelve el *Ser* en la donación"¹⁴⁷.

Ese *Ser* que se ha disuelto en la donación, que ha retornado a su esencia y se ha fusionado con ella, es al que debe dirigirse nuestro preguntar y pensar: Heidegger lo representa con una "X", que tacha el término *Ser*. Y, ese *Ser tachado*, precisamente, muestra que el hombre no está excluido del *Ser*:

"...no solo no es excluido,es decir,no solo es comprendido en el "Ser",sino que <<Ser>> es quien,necesitando la esencia humana,está obligado a abandonar la apariencia del para-sí,por lo que es también de esencia distinta de lo que quisiera reconocer la representación de un conjunto que abarca la relación sujeto-objeto"¹⁴⁸.

El segundo paso en la mencionada transformación se opera en relación con el concepto de "Nada".Esta última no desaparece, según piensa Heidegger,con la superación del nihilismo sino cuando, "...llega la esencia de la Nada transformada en el <<Ser>> y puede alojarse en nosotros mortales"¹⁴⁹.

Al igual que lo que sucedía con el *Ser*,la *Nada* tendrá que ser pensada como *Nada tachada*:pero,además,se deriva de aquí otra consecuencia importante: la *esencia del hombre* no sólo pertenece al *Ser*(tachado),sino también a la *Nada*(tachada).En torno a ello, Heidegger observa lo siguiente: "La esencia humana pertenece ella misma a la esencia del nihilismo y,por tanto, a la fase de su consumación.El hombre,en cuanto aquella esencia en el ~~Ser~~,forma parte de la zona del ~~Ser~~,y esto quiere decir,al mismo tiempo de la Nada"¹⁵⁰.

La transformación concluye,en fin,con el convencimiento que expresa Heidegger según el cual *la esencia del nihilismo* tiene que ser determinada *partiendo del lugar que reúne al "Ser" y a la "Nada"*.Por eso Heidegger nos habla de una <<topografía>> que sirva como, "...explicación de aquel lugar que reúne el Ser y la Nada en su esencia,que determina la esencia del nihilismo,y así permite conocer los caminos en los que se esbozan los modos de una posible superación del nihilismo"¹⁵¹.

El lugar común que reúne el *Ser* y la *Nada*,que expresa la *esencia del nihilismo*,no es otro que la "*esencia de la metafísica*".En efecto.Partiendo de ciertas ideas procedentes de Jünger,Heidegger indica que la reducción producida en el mundo nihilista no supone una pérdida de poder y fuerza de penetración(como ya lo había anticipado Jünger).Heidegger estima que,

detrás de todo ello, opera la 'voluntad de poder': "La voluntad de poder es la voluntad que se quiere"¹³².

Semejante *voluntad de voluntad* se manifiesta como un sobrepasar a los entes y, "retroactúa sobre el ente, ya sea como el fundamento del ente, ya sea como su causación. La reducción constatable dentro del ente consiste en una producción del Ser, a saber, en el despliegue de la voluntad en la voluntad incondicionada de la voluntad"¹³³.

Utilizando algunas nociones pertenecientes al escrito "Ser y Tiempo" ("Sein und Zeit"), Heidegger denomina a este sobrepasar que vuelve sobre los entes, <<transcendens absoluto>> y el <<Ser>> del ente. Pero este sobrepasar es lo característico de la metafísica como tal, es decir, en tanto metafísica y no sólo como parte o disciplina de la filosofía: "Sobrepasar es la metafísica misma, por lo que este nombre no significa ahora una doctrina y disciplina de la filosofía, sino esto, el que <<hay>> aquel sobrepasar"¹³⁴.

Tal sobrepasar constituye el destino de la metafísica, y, conforme a él, el representar humano se vuelve metafísico. Ahora bien:

(A). Si la esencia humana forma parte del Ser y, a la vez, de la Nada.

(B). Si la Nada impera en el nihilismo.

(C). Si, por último, el Ser es el origen de ese sobrepasar que determina lo característico de la metafísica, entonces:

"se muestra como lugar esencial del nihilismo la esencia de la metafísica. Esto sólo puede decirse en y mientras tanto que experimentamos la esencia de la metafísica como el destino del sobrepasar"¹³⁵.

En definitiva, lo que Heidegger intenta aclarar en el párrafo que acabamos de citar es la conexión existente entre el ni-

nilismo y la metafísica. Al recorrer la senda de la reflexión heideggeriana, nos hemos encontrado con la convicción del autor en virtud de la cual, *la búsqueda de la esencia del nihilismo conduce a la esencia del pensar metafísico*. Consecuentemente, la superación (*Überwindung*) del nihilismo consiste en "la convalecencia (*Verwindung*) de la metafísica"¹⁵⁶.

Retomando ahora el tema de la línea, y examinándolo a la luz de las afirmaciones anteriores, tenemos que la línea, la zona del nihilismo consumado, *la coloca Heidegger allí donde la esencia de la metafísica despliega sus posibilidades extremas*. Esto es lo que el autor llama "*torsión de la metafísica*". ¿En qué consiste esa torsión de la metafísica?: *en el olvido del Ser*. Veamos el siguiente texto: "En la fase del nihilismo consumado parece como si ya no hubiera algo así como *Ser* del ente, como si no pasara nada con el Ser (en el sentido de la Nada anonadante). ~~Ser~~ queda fuera de un modo extraño. Se esconde. Se mantiene en un ocultamiento que él mismo se oculta"¹⁵⁷.

Para Heidegger, el concepto de olvido y el acto de olvidar mismo no son hechos sencillos. Estamos bastante lejos, incluso, "de una determinación de la esencia del olvido"¹⁵⁸. El pensar corriente subsume la noción de olvido bajo la apariencia de la omisión: desde este punto de vista, <<olvidar>> vendría a ser <<omitir>>, en tanto acción, algo (voluntaria o involuntariamente).

Sin embargo, el "*olvido del Ser*", para Heidegger comprende, "El olvido correctamente pensado, el ocultamiento de la esencia (verbal) todavía no desocultada del ~~Ser~~..."¹⁵⁹. Luego, aquí <<olvido>> equivale a *ocultamiento de la esencia no desvelada del Ser (tachado)*. Por lo demás, si el olvido del Ser se interpreta como ocultamiento de la esencia no desvelada del mismo, el recuerdo ha de ser entendido, lógicamente, como desvelamiento de dicha esencia.

Recapitulando, *al indagar acerca del nihilismo se ha establecido que cualquier intento de superación del mismo pasa por*

el conocimiento de su esencia.No obstante,la cuestión de la esencia del nihilismo remite al pensar metafísico el cual se nos presenta como un olvido del Ser.Por tanto,"La torsión de la metafísica es torsión del olvido del Ser"¹⁹⁰.

Así pues,y como ya indicamos más arriba,la reflexión sobre el nihilismo ha llevado a Heidegger al terreno de la metafísica.Pero esto significa volver a plantear la conocida pregunta,¿Qué es metafísica?.Dirigiéndose a Junger y a su escrito "Sobre la línea".observa Heidegger. "...es interés suyo el ayudar a su manera en la superación del nihilismo.Pero tal superación acontece en el espacio de la torsión de la metafísica.Pisamos ese espacio con la pregunta:«¿Qué es metafísica?»"¹⁹¹.

Con la recuperación de la pregunta o interrogante en torno a la metafísica,Heidegger persigue un doble propósito:

19).Contestar a ciertas objeciones y falsos planteamientos que arrancan de una incomprensión del concepto de "destrucción de la ontología" presente en "Ser y Tiempo".

20).Reflexionar sobre hacia dónde acontece, en la metafísica,el sobrepasar sobre los entes(que es tanto como acceder a la esencia de la metafísica),para intentar dar cuenta de la esencia del nihilismo.

Atendiendo al primer apartado,se ha de indicar que,la "destrucción de la ontología",tal y como aparece en "Ser y Tiempo",no supone en Heidegger una aniquilación,sin más,de lo que llamamos metafísica: "Ya apenas puede superarse lo grotesco de que se proclamen mis intentos en el pensar como derribo de la metafísica y que al mismo tiempo se detenga con ayuda de aquellos intentos en caminos de pensar y representaciones que ha tomado-por no decir,que debe agradecer-a aquel supuesto derribo.No es necesario aquí ningún agradecimiento,pero si una

meditación. Pero la falta de meditación comenzó ya con la malinterpretación superficial de la <<destrucción>> explicada en *Ser y Tiempo* (1927), que no conoce otro interés sino el de recuperar las experiencias originarias del Ser de la metafísica vueltas corrientes y vacías en la deconstrucción" ¹⁰².

La clave del texto citado se encuentra al final: el indagar por la esencia de la metafísica tiene, en este contexto, la misión primordial de hacer que el pensamiento retroceda a las experiencias originarias del Ser. Experiencias que, según estima Heidegger, la filosofía occidental habría ido vaciando de contenido. De cualquier forma, *este proyecto heideggeriano, no equivale en modo alguno a una restauración de la metafísica en el sentido en que la entiende la tradición filosófica occidental.*

Mayor interés tiene para nosotros el segundo apartado, que se refiere a los esfuerzos realizados por Heidegger para aclarar el sentido y alcance del interrogante, *¿Qué es metafísica?*. Así, nos dice lo siguiente: "Cuando yo intenté explicar la pregunta <<¿Qué es metafísica?>> (...) no buscaba de antemano una definición de una disciplina de la filosofía de escuela. Más bien expliqué yo, respecto a la determinación de la metafísica, hacia dónde acontece en ella el sobrepasar sobre el ente hacia él como tal, una pregunta que piensa lo otro para el ente" ¹⁰³.

Hemos visto el sentido que tiene, para Heidegger, la pregunta por la metafísica, pero, es importante considerar también el terreno en el cual aparece: el de una lección inaugural ante las Facultades reunidas.

En esa lección inaugural, Heidegger arranca del representar del ente en las diversas ciencias y, tras rastrearlo, lo abandona (esto es, abandona una opinión cercana a las ciencias). ¿Por qué?: por su limitación, porque las ciencias reducen la realidad a una serie de entes, y piensan que "fuera del ente no hay <<nada>>" ¹⁰⁴.

La primera consecuencia que cabe extraer de esa reducción de lo real a entes efectuada por el representar científico, es la *exclusión del Ser*; y, la segunda, la posterior *identificación de éste con la nada*.

Heidegger considera que el verdadero preguntar por la esencia de la metafísica debe ceñirse a lo que caracteriza a la misma, "esto es el sobrepasar: *el Ser del ente*"¹⁴⁵. Sin embargo, la tradición metafísica occidental ha estado prisionera de otra concepción: "En el círculo visual del representar metafísico, que sólo conoce el ente, sólo puede ofrecerse por el contrario aquello que no es en absoluto un ente (a saber el Ser) como Nada"¹⁴⁶. Luego el Ser queda identificado con la Nada. Pero, obsérvese bien: el Ser es Nada sólo en relación al ente y bajo el supuesto de que el ente es "todo".

Por consiguiente, esa nada que representa el Ser, es decir, "esa Nada del ente" (a la que pertenece incluso el hombre en tanto *Ser-ahí* [Dasein]), no debe ser confundida con la Nada anonadante, sino que debe ser entendida como lo "otro del ente". En caso contrario, piensa Heidegger, se termina por creer que la pregunta, ¿Qué es metafísica?, desemboca en una, "filosofía de la Nada (en el sentido del nihilismo negativo)"¹⁴⁷.

A juicio de Heidegger, todos los malentendidos que surgen en torno al interrogante sobre la metafísica, no pueden ser atribuidos, únicamente, a una aversión o rechazo del pensar. Existe otra causa también, otro origen del problema: "nos movemos aún con toda la consistencia dentro de la zona del nihilismo, supuesto desde luego que la esencia del nihilismo consiste en el olvido del Ser"¹⁴⁸.

Ahora bien, las dificultades que han aparecido a la hora de intentar acceder a la esencia de la metafísica, con objeto de esclarecer la esencia del nihilismo, sugieren la conveniencia de abandonar la metáfora del "cruce de la línea". La razón de ello la explica el propio Heidegger: "El intento de cruce de la línea queda confinado a un representar que pertenece al ámbito de dominio del olvido del Ser. Por ello lo expresa

también en conceptos metafísicos fundamentales (forma, valor, trascendencia)"¹⁷⁹.

Pero, si la metáfora del cruce de la línea debe ser abandonada porque pertenece al representar metafísico (entendido como ciencia del ente), tampoco la esencia de la metafísica puede ser experimentada desde la propia metafísica¹⁷⁹.

En conclusión: la tesis de Heidegger es que *sólo un pensar originario que sea capaz de acceder al desvelamiento del Ser puede darnos la clave para entender la esencia del nihilismo*; y, para ello, no nos sirve ni la metafísica de la tradición occidental, ni, acaso, la filosofía en su forma actual¹⁷⁹.

El pensamiento de Heidegger sobre el nihilismo presenta un calado teórico mayor, más rico y complejo que el de Junger. Tales características marcan de forma decisiva la visión que posee Heidegger de la filosofía de Nietzsche y, en particular, del tema del nihilismo.

Heidegger coloca a Nietzsche en el camino de la tradición metafísica occidental. Las concepciones filosóficas del segundo le siguen pareciendo a Heidegger vigorosos intentos por parte de Nietzsche por evitar lo que, de cualquier manera, constituye la fatalidad de la cultura occidental: *la llegada del nihilismo*. En el sentir de Heidegger, ese destino nihilista estaba escrito desde los remotos tiempos en los que, la metafísica, sufre esa torsión o giro que la conduce al olvido del Ser, al ocultamiento del mismo, a su sustitución por una teoría de los entes.

Para Heidegger, Nietzsche se presenta como un referente teórico válido frente al cual es necesario tomar partido. Aquí no se puede ser indiferente o neutral: "Nietzsche, en cuya luz y sombras todo contemporáneo con su <<con él>> o <<contra él>> piensa y crea, oyó un mandato que exige una preparación del hombre para la aceptación de un dominio de la tierra"¹⁷⁹.

Además de ese "mandato para la aceptación de un dominio de la tierra", Heidegger estima también que Nietzsche, "Siguió la

llamada en camino del pensar metafísico a él confiado y sucumbió en el camino. Así aparece al menos a la consideración histórica. Pero tal vez no sucumbió sino que llegó tan lejos como pudo su pensar"¹⁷³.

Prestemos atención al segundo de los textos citados. En él encontramos un buen punto de partida para el análisis comparativo de ambos autores en relación al tema del nihilismo. Se pueden distinguir en el fragmento dos ideas principales:

1ª). Nietzsche sigue la llamada del pensar metafísico.

2ª). A consecuencia de lo anterior, es decir, debido al peso de su tarea, Nietzsche sucumbe. Pero también cabe la posibilidad de que no sucumbiera y llegara tan lejos como pudo su pensamiento.

¿Ha seguido Nietzsche, como afirma Heidegger, la llamada del pensar metafísico? Evidentemente, la respuesta vendrá condicionada por lo que entendamos por metafísica y pensar metafísico. Si suponemos que Heidegger se refiere, en este contexto, al pensar metafísico como el "*sobrepasar del ente*", entonces, la afirmación del autor podría ser considerada del modo siguiente: Nietzsche oyó el mandato originario de la esencia de la metafísica, pero, él mismo, no acierta a proseguir su camino y termina por sucumbir a ello; sobre todo cuando elabora teorías como la de la voluntad de poder.

En un fragmento de su conferencia, "*El final de la filosofía y la tarea del pensar*", Heidegger observa que, "La Filosofía es Metafísica. Esta piensa el ente en su totalidad-mundo, hombre, Dios-con respecto al Ser, a la comunidad del ente en el Ser. La Filosofía piensa al ente como ente, en la forma del representar que fundamenta, (....) El fundamento-según la impronta de la presencia-tiene su carácter fundante como causa óntica de lo real, posibilidad trascendental de la objetividad de los objetos, mediación dialéctica del movimiento del espíritu absoluto,

del proceso histórico de producción, como voluntad de poder creadora de valores"¹⁷⁴.

Lo decisivo del último texto citado, es esa *identificación de la filosofía con la metafísica*: dado que, desde ese punto de vista, el pensar filosófico termina por ser pensar metafísico. La metafísica, pues, pasa a ser aquí la filosofía primera en la medida en que estructura lo real partiendo de los entes. La "ciencia del ente en tanto ente" lo abarca todo: y, las diversas ciencias derivadas de la filosofía, en su proceso de emancipación, se convierten en una suerte de ontologías regionales que actúan en función del campo específico que tengan asignado.

Por otro lado, y como se puede apreciar, Heidegger se ha referido en el texto, a una serie de filósofos sin nombrarlos: estos son, respectivamente, Platón, Kant, Hegel, Marx, y Nietzsche. Todos ellos configuran el devenir de la metafísica occidental que, en el caso de Nietzsche, y al decir de Heidegger, busca o coloca el fundamento de los entes, precisamente, en la *Wille zur Macht*.

Heidegger establece un marco de referencia interpretativo desde el cual toda filosofía, todo pensar, aparece ya filtrado y sometido al férreo control de una concepción que apunta al Ser y a su origen como al inicio mismo del pensar. A partir de aquí se deduce todo lo demás: por ejemplo, podría interpretarse el proyecto de la transvaloración de Nietzsche como una consecuencia directa de la *reducción* del Ser al Valor, propiciada por el olvido del Ser y la torsión de la metafísica convertida en ciencia del ente en tanto ente.

Con respecto a lo último que acabamos de indicar, tenemos el siguiente pasaje de Heidegger: "Con cuanta obstinación se impone, (....), la idea del valor en el siglo XIX lo vemos en el hecho de que el mismo Nietzsche, y justamente él, pensara absolutamente dentro de la perspectiva de la idea del valor. El subtítulo de la obra principal que había planeado, *La voluntad*

de poder. reza: <<Ensayo para una transvaloración de todos los valores>>. El tercer libro se titula <<Ensayo para establecer nuevamente los valores>>. El enredo en la confusa maraña de la idea del valor y la falta de comprensión de su problemático origen son las razones por las que Nietzsche no alcanzó el auténtico centro de la filosofía. Pero aunque un pensador futuro volviera a alcanzarlo—los que pertenecemos al presente sólo podemos trabajar en los preparativos—, no escapará tampoco a enredarse en la confusión; sólo que será de otra índole. Nadie puede saltar más allá de su propia sombra"¹⁷⁵.

Queda clara pues cuál es la deficiencia que Heidegger ha detectado en el pensamiento de Nietzsche en general: éste no llega al auténtico centro de la filosofía porque forma parte de la tradición metafísica que ha concedido primacía al ente sobre el Ser. Además, y en el caso de Nietzsche en particular, el autor ha caído también bajo el "*hechizo del valor*" llevando a efecto la reducción del Ser a Valor. Por consiguiente, la filosofía de Nietzsche se nos revela como un tipo de reflexión marcada por una serie de insuficiencias cuyo origen se sitúa, según lo estima Heidegger, en una incomprensión de los problemas fundamentales del pensar. En definitiva, Nietzsche, no sucumbe ante su tarea: sencillamente no puede llegar más lejos con su planteamiento.

A la vista de tales afirmaciones resulta inevitable suponer que la cuestión del nihilismo será entendida de forma muy diferente por uno y otro autor: ligado al Ser en el caso de Heidegger, y al valor en la visión de Nietzsche.

De entrada, tanto Heidegger como Nietzsche compartirían, sin embargo, la tesis de que, efectivamente, *el pensamiento de occidental ha entrado en una fase nihilista en su evolución. ¿Dónde se sitúa, entonces, la diferencia?: en sus respectivos análisis, en su valoración y posibilidad de superación del nihilismo. Detectan los mismos síntomas, llegan al mismo problema, pero lo atribuyen a causas distintas.*

Allí donde Nietzsche cree encontrar el fundamento del nihilismo, Heidegger ve, tan sólo, un mero elemento condicionado y secundario: "Olvidar el Ser y ocuparse tan sólo del ente, esto es nihilismo. El nihilismo así entendido constituye sólo el fundamento de aquél que Nietzsche expuso en el primer libro de *La voluntad de poder*"¹⁷⁶.

Como se recordará, ya tuvimos ocasión de analizar las afirmaciones de Nietzsche en torno al nihilismo contenidas en ese primer libro de *"La voluntad de poder"*. Lo notable del caso es que Heidegger considera que el fundamento de ese nihilismo en la versión de Nietzsche se encuentra en la tesis del olvido del Ser.

Que, Nietzsche, habría rechazado dicho fundamento es algo que pudo comprobar el propio Heidegger al analizar el origen y alcance del concepto de Ser en la tradición filosófica. En su reflexión, Heidegger menciona unos párrafos del *"Crepúsculo de los ídolos"* en los cuales Nietzsche se refiere a la noción metafísica de Ser. Así, y tras considerar que el concepto metafísico Ser forma parte de una serie de conceptos generales, vacíos, "el último humo de la realidad que se evapora"¹⁷⁷, en otro apartado, señala Nietzsche: "El ser es añadido con el pensamiento, es *introducido subrepticamente* en todas partes como causa; del concepto <<yo>> es del que se sigue, como derivado, el concepto <<ser>>... (....) De hecho, hasta ahora nada ha tenido una fuerza persuasiva más ingenua que el error acerca del ser, tal como fue formulado, por ejemplo, por los eleatas: ¡ese error tiene en favor suyo, en efecto, cada palabra, cada frase que nosotros pronunciamos!"¹⁷⁸.

Comentando los dos pasajes anteriores de Nietzsche, en forma general, nos dice Heidegger: "El ser....¿un vapor y un error?. Lo que Nietzsche dice aquí del ser no es una observación marginal, originada en la embriaguez del trabajo preparatorio de su obra definitiva, que nunca concluyó. Al contrario, desde los tiempos más remotos de su trabajo filosófico, ésta fue la

concepción que lo orientó. Ella sostiene y determina su filosofía desde la raíz"¹⁷⁹.

Por consiguiente, para Nietzsche, *el olvido del Ser*, no puede ser la causa del nihilismo, sino todo lo contrario: *la necesidad de la utilización de conceptos generales y vacíos, olvidando su origen (es decir, su genealogía), es una de las causas del nihilismo* (en concreto, del nihilismo que hemos denominado, en la presente tesis, racional).

Desembocamos así en una curiosa situación: las posiciones de Nietzsche y Heidegger, en relación al sentido del nihilismo, se encuentran *invertidas*. Sólo coinciden en la asociación de "metafísica" y "Ser" al hablar de nihilismo, pero por razones completamente distintas: nihilista para Nietzsche, es hablar del Ser en sentido metafísico; Heidegger, en cambio, nos dirá que la tradición metafísica es nihilista por su olvido del Ser. En un caso, pues, *lo nihilista es hablar del Ser; en el otro, olvidarse de él y guardar silencio*.

Igualmente, y como cabría esperar, las diferencias entre los dos filósofos se extienden a la cuestión de la posible superación del nihilismo. En el escrito titulado, "*Hacia la pregunta del Ser*", Heidegger había llevado el asunto al terreno de un pensar originario que nos desvelará (o debe desvelarnos) el Ser, dado que, "la superación del nihilismo exige la entrada en su esencia, con cuya entrada el querer superar se vuelve caduco. La torsión de la metafísica llama al pensar en un mandato más originario"¹⁸⁰.

Nietzsche piensa, por su parte, que la superación del nihilismo se realiza por medio del cambio de valoración de todos los valores. Esos nuevos valores, de carácter inmanente, son aquellos que deben devolver al hombre el amor por la existencia, el sentido de la tierra.

Ahora bien, ¿cómo se expresaría esa transvaloración de los valores en el triple ámbito de significación que establecimos en nuestro análisis del nihilismo de Nietzsche?.

Del siguiente modo:

(A).En la variante *teológico-moral*,la transvaloración implicaría el rechazo y la superación de los valores decadentes(en especial,los cristianos).

(B).En la variante *racional*,el cambio de valoración se dirige hacia la plena conciencia de un uso pragmático de las categorías de la razón,nunca metafísico.

(C).En la variante *antropológica*,la nueva valoración aparece como fruto del creador,que no es otro que el *superhombre*.Este representa el sentido de la tierra.

Bien.Un pensar originario,una nueva experiencia del pensamiento frente a la transvaloración de todos los valores: ambos objetivos sitúan a nuestros dos filósofos en posiciones irreconciliables.Tal vez sea así,pero,en cualquier caso,no queremos finalizar este apartado sin llamar la atención sobre un aspecto poco subrayado,acaso,de las reflexiones de Nietzsche y Heidegger: *la experiencia de un nuevo pensar*.

Aunque Nietzsche no lo indique con las mismas palabras que emplea Heidegger,también busca una nueva experiencia del pensar.Sólo que,para él,tal experiencia pasa de forma ineludible por la cuestión del valor,del *perspectivismo* y de la *voluntad de poder*.De hecho,tales conceptos forman parte,desde su peculiar visión filosófica,de una nueva experiencia del pensar.

En efecto.Ya hemos mencionado,en otra parte de esta tesis, que la filosofía de Nietzsche pretende establecer un nuevo marco de reflexión que permita abordar las cuestiones filosóficas.Tal marco exige,al mismo tiempo,el desarrollo de una serie de categorías racionales alejadas de la pesadez dogmática(del <<espíritu de la pesadez>>,como se dice en el Zaratus-tra).

Así, y desde la época del ensayo "*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*", hasta el escrito "*Así habló Zaratustra*", Nietzsche ha ido concediendo primacía a la metáfora intuitiva frente al concepto abstracto. En el *Zaratustra*, Nietzsche afirma: "a vosotros los ebrios de enigmas, que gozáis con la luz del crepúsculo, cuyas almas son atraídas con flautas a todos los abismos laberínticos—pues no queréis, con mano cobarde, seguir a tientas un hilo y que, allí donde podéis *adivinar*, odiáis el *deducir*,—a vosotros solos os cuento el enigma que *he visto*, —la visión del más solitario—"181.

La visión a la que se refiere Nietzsche es la del *eterno retorno*. Sin embargo, a nosotros nos interesa la contraposición entre "adivinar" y "deducir". El texto concede más valor a lo primero. La clave para entenderlo radica en que el "adivinar", está relacionado con un tipo de conocimiento intuitivo; es decir, se "adivina", de alguna manera, lo que se intuye. Por el contrario, lo "deducido", en tanto derivado de la razón, implica un tipo de conocimiento abstracto que parte de proposiciones dadas de antemano y reglas (las de la deducción establecidas previamente).

Pero, ¿por qué cree Nietzsche que es necesario el establecimiento de un nuevo modo de pensar?, ¿cuál será su tarea?. En parte, la respuesta que podría dar Nietzsche nos es ya conocida: porque el pensar, todo pensar, es *interpretar la realidad*; en suma, *algo imprescindible para que podamos seguir existiendo*. Ahora bien, al decir esto, se aclara de forma inmediata el segundo de los interrogantes: la tarea del pensar para nuestro autor *es establecer nuevas valoraciones*; la vida nos fuerza a ello. Y, ya se sabe, "*valorar es crear*".

Heidegger, por su parte, enfoca la búsqueda del pensar originario desde otra perspectiva. En la conferencia, "*El final de la filosofía y la tarea del pensar*" se dirige expresamente hacia el tema en cuestión. Allí el autor intenta dejar claras varias cosas:

1â).El final de la filosofía no significa su <<acabamiento>> en tanto reflexión.sino la clausura de todas sus posibilidades: esto es.lo que llamamos reflexión filosófica(que.para este autor.es en esencia metafísica).se caracteriza por haber llevado al límite todas las posibilidades del pensar: "El "final" de la Filosofía es el lugar en el que se reúne la totalidad de su historia en su posibilidad límite."Final".como "acabamiento".se refiere a esa reunión.Bajo formas distintas, el pensamiento de Platón permanece como norma,a lo largo y ancho de toda la Historia de la Filosofía.La metafísica es platonismo.Nietzsche caracteriza su filosofía como platonismo al revés.Con la inversión de la metafísica,realizada ya por Karl Marx.se alcanza la posibilidad límite de la Filosofía. Esta ha entrado en su estadio final.En la medida en que se intente todavía un pensamiento filosófico.solo se llegará a una variedad de renacimientos epigonales"¹⁸².

2â).El "final" de la filosofía ha supuesto el triunfo de las diversas ciencias y de un tipo de civilización basada en el pensamiento occidental.Sin embargo.junto a ese despliegue de los saberes científicos,Heidegger cree que,al pensar.todavía le queda reservada una posibilidad: esta *primera posibilidad*(así la denomina el mismo Heidegger) ha sido la cuna o el origen del pensar como filosofía,aunque *no se puede acceder a ella*,precisamente,bajo la forma de la metafísica: "...todavía le quedaría reservada secretamente al pensar una tarea desde el principio hasta el final en la Historia de la Filosofía: tarea no accesible a la Filosofía en cuanto Metafísica,ni menos todavía a las ciencias que provienen de ella"¹⁸³.

A Heidegger no le resulta fácil determinar esa nueva experiencia del pensar,inaccesible desde la ciencia y la filosofía.La dificultad principal estriba,a juicio del propio autor, en que: "Al preguntar por la tarea de ese pensar,no sólo queda

involucrado en la pregunta ese mismo pensar, sino también la pregunta que cuestiona por el"¹⁸⁴.

Por consiguiente, la primera tarea del nuevo pensar será la determinación de la "cosa" del pensar (esto es, su objetivo o fin). Y, presumiblemente, esa "cosa" del pensar se relaciona con el Ser: "Todo pensar bajo la forma de Filosofía que, expresamente o no, sigue la llamada "a la cosa misma" se confía ya, en su marcha, con su método, a la libertad de la *Lichtung*. Sin embargo, la Filosofía no sabe nada de la *Lichtung*. Es verdad que habla de la luz de la razón, pero no se preocupa por la *Lichtung* del Ser"¹⁸⁵.

Lichtung: para Heidegger, es aquello que hace posible el que algo aparezca o se muestre; es pues, lo abierto. Pero, hablar de la *Lichtung del Ser*, es tanto como aludir al estado de apertura, de abierto, del no ocultamiento del Ser. Acaso haya sido ese el sentido último de la nueva experiencia del pensar en la que meditó Heidegger.

CAPÍTULO TERCERO

LA CRÍTICA DE HABERMAS A LOS PRESUPUESTOS DE LA CONCEPCIÓN DEL NIHILISMO EN NIETZSCHE

Con Jürgen Habermas el examen de la cuestión del nihilismo en Nietzsche cambia (en relación a las posiciones analizadas de Junger y Heidegger) radicalmente de orientación.

La visión que posee Habermas de la actividad filosófica difiere, por completo, de la de pensadores como Martin Heidegger o Friedrich Nietzsche. En el sentir de Habermas la *filosofía*:

10). No se presenta como la única instancia válida en temas de racionalidad.

20). Divide su trabajo con las denominadas *ciencias reconstructivas* (es decir, con aquellas ciencias que se ocupan de dilucidar la *gramática profunda* y las reglas del conocimiento "pre-teórico": por ejemplo, la *gramática generativa* de Chomsky, la teoría de Piaget sobre el *desarrollo cognitivo*, y la teoría de Kohlberg acerca del *desarrollo moral*. Igualmente, la *teoría de la acción comunicativa* y *de la racionalidad* es una ciencia reconstructiva).

30). Entre sus objetivos básicos se encuentra, también, la *clarificación* de los presupuestos que están implícitos en los *procesos de obtención de la comprensión*.

40). Tiene una "*conciencia falible*", en la medida en que, las teorías filosóficas, deben confrontarse con las teorías empíricas de la competencia: lo cual marca una *ruptura* con las aspiraciones de una supuesta filosofía primera, (*Ursprungsphilosophie*), en cualquiera de sus formas.

50). Ha de dar cuenta, reflexivamente, de su propio *contexto de surgimiento y del lugar que ocupa en la historia*. De esta forma

evitará los problemas derivados de la <<fundamentación última>> y la aparición de filosofías totalitarias de la historia"¹⁸⁶.

Habermas estima que el logro más importante del enfoque anterior de la filosofía es, "la posibilidad de clarificar un concepto de racionalidad comunicativa que escape a las trampas del logocentrismo occidental. En lugar de seguir el camino trazado por Nietzsche de una crítica totalizadora y autorreferencial de la razón, bien sea a través de Heidegger hasta Derrida, o a través de Bataille hasta Foucault, y tirándolo todo por la borda, es mucho más prometedor intentar lograr esta finalidad a través del análisis del potencial operativo de la racionalidad que se encuentra ya contenido en la práctica cotidiana de la comunicación"¹⁸⁷.

El fragmento citado contiene varias observaciones importantes: pero lo vamos a sintetizar en dos partes:

(A). La tarea de la filosofía ha de dirigirse, sobre todo, a la elaboración de un concepto de racionalidad comunicativa que nos permita responder a las "patologías de la modernidad"¹⁸⁸. Ese potencial de racionalidad se encuentra contenido en la comunicación.

(B). La crítica de Nietzsche, de carácter totalizador y autorreferencial, es insuficiente. Otro tanto cabe decir de las dos líneas de pensamiento a las que da origen (la primera vía sería la Derrida-Heidegger; y la segunda, Foucault-Bataille).

En el apartado (A) aparece una de las nociones fundamentales del pensamiento de Habermas: la *de acción comunicativa*. Este concepto lo venía perfilando Habermas desde la época de la publicación de "*Conocimiento e interés*" ("*Erkenntnis und Interesse*") en (1968), en una serie de escritos preparatorios que culminan en 1981 con la obra "*Teoría de la acción comunicativa*" ("*Theorie des Kommunikativen Handelns*", 2 volúmenes).

En la *"Teoría de la acción comunicativa"*, Habermas intenta construir una teoría de la sociedad que sea capaz de dar cuenta de los fundamentos críticos en los que se apoya. Este proyecto se articula en torno a la categoría de *acción comunicativa*.

La *acción comunicativa* es uno de los cuatro tipos de acción social que Habermas distingue junto con la *acción teleológica*¹⁹⁹, la *acción regulada por normas*, y la *acción dramática*. En el caso de la *acción comunicativa*, se apunta hacia la interacción entre dos o más sujetos capaces de lenguaje y acción. En este planteamiento de la acción social, el lenguaje ocupa un lugar destacado; por otro lado, la *acción comunicativa* presupone tres mundos: un *mundo social*, un *mundo objetivo* y un *mundo subjetivo*¹⁹⁹.

Con la categoría de acción comunicativa Habermas pretende acceder a tres núcleos temáticos relacionados entre sí:

19). *El problema de la racionalidad*, pues la noción de acción comunicativa implica un tipo de racionalidad que se opone a las reducciones cognitivo-instrumentales de la razón.

20). *La cuestión de la mediación entre sistema y mundo de la vida*; dado que, la acción comunicativa, nos ofrece un modelo de sociedad organizado en dos niveles que asocia los paradigmas de *mundo de la vida* y *sistema*.

30). *El esbozo de una teoría de la modernidad*, puesto que mediante el concepto de acción comunicativa se intentan abordar y explicar las paradojas de la modernidad. En este caso, la hipótesis que subyace a tal planteamiento es la siguiente, "...los ámbitos de acción comunicativamente estructurados quedan sometidos a los imperativos de sistemas de acción organizados formalmente que se han vuelto autónomos¹⁹⁹. En otras palabras: en las sociedades avanzadas, los subsistemas de acción racional con respecto a fines, se han independizado de

la esfera comunicativa. Ahora bien, el desnivel existente entre ambos dominios (el técnico y el comunicativo), así como la primacía de los subsistemas de acción racional con respecto a fines sobre los ámbitos de acción comunicativa, serían la causa de las patologías sociales y explicarían las paradojas de la modernidad.

Para Habermas la modernidad se nos presenta como un «proyecto inacabado», y, precisamente, la filosofía de Nietzsche representa una de las principales críticas a dicho proyecto. De aquí se desprende el juicio, en general negativo, que Habermas tiene de la reflexión de Nietzsche. Esta insuficiencia del pensamiento de Nietzsche, apuntada o señalada en el apartado (B) se traslada también a muchos pensadores posteriores. Estos últimos, piensa Habermas, adoptan de Nietzsche, "el gesto radical de una ruptura con la modernidad y una renovación revolucionaria de las energías premodernas, retrocediendo muy a menudo a tiempos arcaicos"¹⁴⁸.

Hasta aquí se han expuesto algunos de los elementos básicos del planteamiento de Habermas con respecto a la filosofía de Nietzsche. A partir de ahora vamos a intentar precisar un poco más la posición de Habermas en relación a nuestro tema de trabajo: el nihilismo en Nietzsche.

A diferencia de lo que ha sucedido con Heidegger, y de forma parecida a la de los otros miembros de la denominada "*Escuela de Frankfurt*", Habermas ha tenido presente en sus escritos a Nietzsche pero de una manera tangencial. Son pocos los pasajes o textos de Habermas que se centran de modo sistemático en la figura del autor del *Zaratustra*. Entre ellos destacan dos: "*Conocimiento e Interés*" (1968) y el pequeño ensayo titulado, "*La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche*" (1968). Nos ocuparemos sobre todo del segundo, puesto que las páginas dedicadas a Nietzsche en "*Conocimiento e Interés*" se dirigen en exclusiva al tema del conocimiento.

Podemos dividir el ensayo de Habermas sobre la crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche en tres partes:

una introducción acerca de la discusión filosófica en torno a Nietzsche: una primera parte en la cual Habermas realiza una rápida reseña del pensamiento de Nietzsche; y, por último, una segunda parte más extensa y pausada, en la que el autor examina la cuestión del conocimiento en Nietzsche (así como la conexión entre el nihilismo y la crítica del conocimiento).

A modo de introducción, Habermas indica que la filosofía de Nietzsche, seguida con interés por pensadores muy heterogéneos, ha ejercido mayor influjo desde el aspecto *pasional* que desde el punto de vista de la *argumentación racional*. Nietzsche es un filósofo que "seduce", "atrae", y: "El *pathos* de sus juicios y de sus prejuicios, las impresionantes fórmulas de su filosofía de la decadencia y la seductora proposición de los <<afectos que dicen sí>>, ha determinado el carácter espiritual y los planteamientos de toda una generación de intelectuales pseudo-radicales, descontentos de la tradición occidental. (...) Nietzsche configuró y robusteció por entonces una mentalidad que, ciertamente, no ha quedado delimitada en modo alguno a los <<revolucionarios de derechas>>. Todo esto nos queda atrás y nos es casi incomprensible. Nietzsche ha perdido por completo su capacidad de contagio"¹⁹³.

Según estima Habermas, la influencia filosófico-literaria de Nietzsche se mantiene durante los años 20 y 30 del presente siglo, en esos momentos, quienes se ocupan de Nietzsche se esfuerzan por estructurar su pensamiento partiendo de las formulaciones aforísticas en las que expone su filosofía. Así, se llega a considerar que la doctrina de Nietzsche se asienta en tres pilares básicos: la noción de *voluntad de poder*, el *análisis del surgimiento del nihilismo* y la teoría del *eterno retorno*.

No obstante, para Habermas, esta discusión filosófica en torno a Nietzsche presenta dos deficiencias importantes:

1ª). El *estilo* del propio Nietzsche (que se caracteriza, sobre todo, por la utilización del pensamiento fragmentado, del estilo

aforístico), permite una gran libertad en la interpretación de sus escritos y por lo tanto, "...ha invitado con demasiada frecuencia a los intérpretes a utilizar a Nietzsche como pantalla de proyección de la propia filosofía"¹⁹².

28). El haber aceptado el *marco de referencia* en el que se mueve Nietzsche al exponer las diversas cuestiones filosóficas.

En el segundo punto citado se encuentra, piensa Habermas, la clave interpretativa de la filosofía de Nietzsche. Ese marco de referencia al que hemos aludido, no es otro que el siglo XIX. Pues bien, fue la experiencia de la ruptura con la <<gran filosofía>> lo que condujo a Nietzsche, según Habermas, al análisis del nihilismo. Así, indica Habermas que, "...la constatación de que la pretensión, clásicamente abrigada por la teoría, de comprender la esencia del mundo y *mediante ello* orientar al hombre en su acción, no puede coexistir por más tiempo con las pautas de la ciencia moderna (ni resiste a una crítica de la ideología de orientación positivista regida por esas pautas). (...) Las orientaciones del obrar resultan depender tan sólo de <<valores>> que prescindan de un nexo teórico, y con ello de la posibilidad de una fundamentación crítica: aquí está, precisamente, el escándalo. Al no poder liberarse de la exigencia filosófica de *concebir* lo que es y lo que debe ser, y al tener que sostener a la vez que esa exigencia es *filosóficamente* irrealizable, se le planteará a Nietzsche un problema que en modo alguno se plantea al positivismo"¹⁹³.

Vemos que para Habermas, Nietzsche, ha constatado el efecto disgregador de la ciencia moderna (y, también, del positivismo que se apoya en criterios extraídos del proceder de la ciencia moderna), su efecto "corrosivo" sobre la clásica relación entre <<interpretar la realidad>> y <<actuar en ella>> que venía a ser el paradigma de la filosofía tradicional. Hablando en el lenguaje weberiano, Nietzsche ha empezado a notar los síntomas

del "desencantamiento de la realidad" por efecto de la racionalización (lo que luego Horkheimer y Adorno denominarán "razón instrumental"). Solo que, a esta experiencia, Nietzsche la llama, como sabemos, nihilismo.

La consecuencia directa de lo anterior se plasma en la aparición del concepto de "valor" que se muestra como la única referencia válida para el obrar. Sin embargo, y en el caso de Nietzsche, la propia subjetividad de los valores hace que éstos queden desligados de la esfera teórica e impide una fundamentación crítica de los mismos. La conclusión de todo ello es que Nietzsche queda atrapado entre la necesidad de seguir manteniendo la distinción *ser/deber ser* y el convencimiento de que tal necesidad es irrealizable desde la filosofía.

Tras este planteamiento acerca del marco de referencia del pensamiento de Nietzsche, Habermas pasa a considerar la cuestión del nihilismo. De entrada reconoce que Nietzsche, "no se conforma con la solución escéptica de aquel nihilismo pasivo que se aferra a la indiferencia frente a un pluralismo de valores; él encuentra absolutamente la misma insuficiencia en el decisionismo, que se le antoja una confirmación activista de la irracionalidad de los valores. Más bien intenta, a través de la reflexión sobre la génesis del nihilismo, rescatar el fundamento que posibilite de nuevo una visión orientadora del obrar: <<¿Por qué, pues, es necesario el surgimiento del nihilismo?. Porque son los valores que hasta ahora hemos tenido los que llegan con él a su última consecuencia; porque el nihilismo es la lógica, pensada hasta el fin, de nuestros grandes valores e ideales—porque hemos de vivir primero el nihilismo para llegar así tras lo que propiamente sea el valor de esos <<valores>>.... Tenemos necesidad, cuanto antes, de nuevos valores....>>"¹⁹⁰.

El párrafo citado deja entrever que Habermas conoce la distinción de Nietzsche entre un tipo de *nihilismo activo* y otro *pasivo*: es decir, entre un nihilismo que "destruye" para crear

valores nuevos (y, que por tanto, expresaría la fortaleza de la voluntad); y otro que se limita, tan sólo, a la simple "destrucción", sin fuerzas ya para ir más allá de lo derruido por la crítica (es lo que Habermas, en el texto, denomina <<decisionismo>>, que se relaciona siempre con la irracionalidad de los valores y la arbitrariedad de la voluntad en el obrar).

Habermas subraya también el esfuerzo de Nietzsche por superar el nihilismo pasivo, a través de una reflexión sobre la génesis del mismo complementada con el proyecto de la transvaloración. Para reforzar su punto de vista, Habermas ha citado un conocido pasaje de Nietzsche.

Ahora bien, el fragmento que Habermas transcribe (y que para nosotros es significativo ya que muestra una de las formas del nihilismo: la teológico-moral), parece indicar que, excepto en la distinción entre un nihilismo activo y pasivo, Habermas subsume cualquier otra matización sobre el fenómeno nihilista en aquella formulación general del problema que se desprende del texto citado de Nietzsche: así pues, nos parece que el nihilismo de Nietzsche queda caracterizado aquí como la "devaluación de los grandes valores".

Por otra parte, Habermas estima que Nietzsche ha intentado darle una fundamentación al proyecto de la <<transvaloración de todos los valores>>, mediante su concepción de la voluntad de poder y la teoría del eterno retorno. La relación de estos tres elementos (transvaloración, voluntad de poder, y eterno retorno), o "fragmentos de doctrina" (como los llama el propio Habermas) es, "iluminadora: el fin del pensamiento teleológico, el fin de un objetivismo, ante el cual las creaciones subjetivas habían cobrado el carácter de estructuras subsistentes en sí mismas, es igualmente ratificado por la libre productividad de una voluntad de poder consciente de sí, como, asimismo, por el resignado reconocimiento del curso cíclico de la naturaleza, indiferente para con los sujetos. Menos iluminadora es, sin embargo, la relación dialéctica que guardan entre sí estas dos tesis, al parecer inconciliables"¹⁹⁷.

Las dos tesis «inconciliables» a las que alude Habermas son, claro está, la *voluntad de poder* y el *eterno retorno*. Habermas expone, brevemente, las diversas interpretaciones sobre el particular. Tenemos cuatro posibilidades que se agrupan en dos bloques. En el primero, se ofrecen soluciones directas y simples; pero, por eso mismo, insuficientes: o bien se intentan conciliar ambas tesis partiendo del supuesto de reducir las pretensiones de las dos (con la consiguiente difuminación de una y otra), o bien se posterga una de ellas (la del eterno retorno). En este último caso llegamos a una solución tan inconsistente como la que apreciamos en los intentos de conciliación (porque se concedería valor o *validez real* a una de las dos tesis frente a la *validez virtual* de la otra).

Las soluciones aportadas por el segundo bloque ofrecen, en principio, mejores perspectivas. Se trata, como dice Habermas, de establecer, "entre ambas tesis un orden serial, tanto lógico como histórico-psicológico" ¹⁷⁸.

De un lado, se estima que la tesis afirmativa de Nietzsche es la del eterno retorno. Aquí la voluntad de poder se presentaría como el momento reflexivo en el cual la conciencia moderna asume sus presupuestos nihilistas ocultos hasta entonces. El retroceso a una concepción antigua del mundo supondría, pues, la "superación" del nihilismo.

Por otro lado, y a la inversa, la tesis de la voluntad de poder ha sido entendida como la *tesis fuerte* de Nietzsche. En esta consideración, el eterno retorno vendría a ser una suerte de "ejercicio teórico" que nos libera de un pensamiento de tipo teleológico.

Habermas cierra el apartado de la discusión filosófica en torno a Nietzsche con estas palabras: "Yo no quisiera entrar en esta discusión, porque no estoy convencido de que aún tenga pleno sentido una confrontación directa con la filosofía de Nietzsche sobre la consumación del nihilismo. El supuesto filosófico de la discusión, a saber, la hipótesis de que sea

factible interpretar los aforismos en su conjunto como un sistema, fue siempre cuestionable. El fragmento es, y no casualmente, la forma literaria de un pensamiento que busca substraerse a la coerción del sistema. Mas hoy es totalmente discutible si la conexión de aquellos tres teoremas puede reclamar algo más que un interés histórico-cultural aislado"¹⁹⁹.

Luego, si exceptuamos el aspecto histórico-cultural, podemos ver que Habermas no considera que tenga ningún sentido entrar en la discusión filosófica acerca del nihilismo en Nietzsche. La razón principal de esta posición de Habermas descansa en el hecho siguiente: el análisis del nihilismo se asocia siempre a las tesis de la voluntad de poder y el eterno retorno. Ahora bien, como Habermas estima que estos dos últimos planteamientos *carecen de validez*, entonces, rechaza la conexión entre el nihilismo, la voluntad de poder, y el eterno retorno. Con tales presupuestos, no es de extrañar el corolario final de la crítica habermasiana a la filosofía de Nietzsche: "Basta tomar una de las frases nucleares de esta filosofía de la decadencia para reconocer en ella las líneas de aquella crítica de la cultura de <<fin de siècle>> específicamente burguesa, que tiene menos el aire de llegar a ser ella misma, tomada en serio, crítica de la ideología que de convertirse en objeto de ésta"²⁰⁰.

A la vista de la observación precedente de Habermas surge de forma inevitable una pregunta, ¿concluye aquí, pues, el análisis del autor con respecto al nihilismo en Nietzsche?. La respuesta es negativa.

En efecto; lo que le interesa de verdad a Habermas es el nihilismo en tanto fenómeno aislado (y, por lo tanto, desligado del resto de la "mitología filosófica" de Nietzsche); especialmente, el tipo de nihilismo que aparece en el terreno del conocimiento. Por eso, y tras la crítica anterior, señala Habermas: "Otra cosa sucede con los argumentos formales que operan a la base del desarrollo temático de la tesis nihilista. La crítica

de la moral tiene como presupuesto general la perspectiva de la interconexión de teoría y praxis vital. Nietzsche ha visto que las normas del conocimiento no son independientes por principio de las normas del obrar; que hay una vinculación inmanente entre conocimiento e interés. Aquí se apuntan, en mi opinión, los elementos de una teoría no convencional del conocimiento, que pueden servir para una investigación filosófica de intención sistemática" 201.

Por consiguiente, Habermas cree que la reflexión que lleva a cabo Nietzsche sobre el nihilismo se apoya en unos "argumentos formales" que conducen al reconocimiento de la estrecha relación entre teoría y praxis vital. Esa vinculación o conexión inmanente entre conocimiento e interés es la conclusión central a la que llega Habermas en el texto. Ahora bien, cuando Habermas estima que existen elementos suficientes en la obra de Nietzsche para elaborar una teoría no convencional del conocimiento, en el marco de su análisis sobre el fenómeno nihilista, es porque supone que el nihilismo se relaciona con la teoría del conocimiento y que aquí sí que tiene algo importante que decir Nietzsche. Sigamos de cerca la exposición habermasiana de la anunciada teoría.

Habermas divide la exposición de esa «teoría no convencional del conocimiento», en tres niveles: el primero aborda la crítica de Nietzsche al historicismo, en el segundo se ocupa de la aparición de un concepto revisado de lo trascendental en Nietzsche; y, en el tercero, trata la doctrina perspectivista de los afectos.

La crítica al historicismo nos retrotrae a la época de las "Consideraciones intempestivas"; en concreto, a la segunda, "Utilidad y perjuicios de la historia para la vida". De todas formas, conviene señalar que el planteamiento general que preside la interpretación de Habermas en este apartado, es el siguiente: "La crítica de Nietzsche se dirige por igual contra el concepto contemplativo del conocimiento y contra el concepto de la verdad como correspondencia. La teoría pura que, desli-

gada de todas las relaciones practicas de la vida,concibe las estructuras de la realidad de manera tal que las proposiciones teoréticas son verdaderas si corresponden a un ser en si,es mera apariencia.Pues los actos de conocimiento estan insertos en nexos de sentido que necesariamente se constituyen de antemano en la praxis vital.en el hablar y obrar"☺☺.

En definitiva,Nietzsche,según Habermas,ha iniciado la critica a la posición que durante mucho tiempo habia mantenido la filosofía,en el sentido de creer en un tipo de conocimiento puro sustentado en la teoría de la verdad como correspondencia entre el pensamiento y lo real.

Sin embargo,la ciencia moderna ha hecho imposible semejante forma de conocimiento de la esencia.La primera consecuencia inmediata de todo ello es que se rompe el nexo de union entre teoría y praxis vital.Desde ahora,el conocimiento,parece ir por un lado y el sentido por otro: también Nietzsche ha percibido esto.

En "*Conocimiento e interés*" (publicado el mismo año,1968, pero un poco antes que el escrito que estamos considerando), Habermas ya habia dedicado unas páginas al mismo tema que nos ocupa aqui.Se expresa en términos muy similares a los que estamos señalando;no obstante,resulta interesante e importante rescatar la siguiente observación del autor: "El concepto positivista de la ciencia es recibido por Nietzsche de una manera ambivalente.A la ciencia moderna se le concede,por una parte,un monopolio de conocimiento que se confirma en la desvalorización del conocimiento metafísico.Por otro lado,este conocimiento monopolizado queda devaluado a su vez por tener necesariamente que prescindir de la conexión que la metafísica establecia con la práctica,perdiendo con ello nuestro interés.Según el positivismo,no puede haber un conocimiento que trascienda el conocimiento de las ciencias experimentadas,pero Nietzsche,que acepta esto,no puede decidirse a dar seriamente a este conocimiento el titulo de conocimiento. Pues la misma

metodología que proporciona a la ciencia su certeza, la distancia de los intereses que son las raíces que podrían dar sentido a los conocimientos"²⁰⁷.

Luego, era el concepto positivista de ciencia la base en la que se apoyaba la crítica de Nietzsche tanto a la filosofía de corte metafísico como a la teoría de la verdad como correspondencia o adecuación. Pero, más decisiva es todavía, si cabe, esa recepción ambivalente del concepto positivista de ciencia en Nietzsche: éste acepta el modelo cientifista del positivismo en la medida en que le sirve para afianzar una crítica a la metafísica; y, sin embargo, no logra convencerse a sí mismo de que tal cosa sea conocimiento porque la ciencia al modo positivista supone una forma de dominio técnico sobre la naturaleza, pero jamás puede dar ningún sentido u orientación al ser humano. Los intereses quedan fuera del marco científico basado en la objetividad pura; y por eso mismo, también queda fuera el <<sentido>>.

Este giro positivista del pensamiento de Nietzsche, se produce en la obra "*Humano, demasiado humano*": no obstante, las "*Consideraciones intempestivas*" son anteriores. Volvamos pues a retomar el hilo del escrito de Habermas que estamos analizando.

Habermas estima que la segunda de las *Intempestivas* refleja la crítica de Nietzsche al historicismo, y "Por aquel entonces Nietzsche, en la primera mitad de los años sesenta, tuvo todavía ante los ojos un modelo de un conocimiento "que permanecía al servicio de la vida": el conocimiento del historiador. Aquí, en el dominio de las ciencias histórico-filológicas que habían tomado su gran impulso precisamente con la escuela histórica, parecía poder conservarse aún, al menos en principio, aquel vínculo entre vivir y conocer que había sido desgarrado por la moderna ciencia natural y, en pos de ello, por una destrucción positivista de la filosofía"²⁰⁸.

A pesar de esa creencia de Nietzsche, los métodos positivistas de las ciencias físico-naturales se infiltran, igualmente,

en las ciencias del espíritu; y, por lo tanto, en la historia. De hecho, a juicio de Habermas, el historicismo se nos presenta como, "la forma en que las ciencias del espíritu se independizan de la praxis y disuelven el último vínculo entre conocimiento e interés"²⁰⁶.

Entre las dificultades a las que se enfrenta la investigación de Nietzsche en la segunda *Intempestiva*, destacan dos: la extinción de la subjetividad del cognoscente y la existencia de una praxis exenta de teoría.

Por lo que se refiere a la primera de ellas, lo que sucede es que el historiador pierde el acceso a la trama vital y a la historia misma, pero, como indica Habermas, "Sólo en la medida de una participación en la trama vital, y aún operante, de la historia, puede ser esta apropiada teóricamente"²⁰⁸.

Ahora bien, el reverso de lo anterior lo constituye esa praxis exenta de teoría: es decir, dado que el conocimiento histórico esté vaciado de contenido vital, entonces, ya no puede aportar nada a la formación del ser humano.

En definitiva: "La narración histórica trocada en ciencia relega las tradiciones vigentes a un área ausente de compromisos, en vez de mover a apropiárselas en una reflexión rica en consecuencias para la praxis"²⁰⁷.

En el fondo, Habermas piensa que el esfuerzo de Nietzsche dirigido a mantener una "historia útil para la vida", es decir, un tipo de saber que conecte con la experiencia vital, es infructuoso porque Nietzsche limita y confunde su propia crítica.

Nietzsche limita su visión crítica al seguir creyendo que el problema del historicismo es la conversión de la historia en ciencia: "Nietzsche tiene el convencimiento de que es la historiografía trocada en ciencia como tal lo que enajena inevitablemente a la descripción histórica y la aleja de la praxis vital"²⁰⁸.

Además, y como consecuencia de lo anterior, Nietzsche confunde también su propia crítica en la medida en que la crítica, si

es radical.no puede quedarse anclada en el rechazo de la historiografía como ciencia,sino ir más allá.Esto es,debería situarse por detrás de la aplicación del método positivista al conocimiento histórico, "para concebir el conocimiento como tal desde su anterior e inalienable vinculación con la praxis, en contra de toda ilusión,incluida la científica,del objetivismo.Este es el sentido de la <<consumación del nihilismo>>²⁰⁹.

Con la "crítica radical" y la "consumación del nihilismo", Habermas apunta al ensayo "*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*"(comentado y analizado ya en otra parte de nuestra tesis)²¹⁰.También ha detectado Habermas que en esta última obra se lleva a cabo un examen radical del conocimiento y que,sin embargo.no deja ninguna huella en la segunda *Intemperiva* escrita despues de aquélla.Sólo en una fase posterior de su pensamiento Nietzsche parece recoger ciertas tesis del ensayo citado,con objeto de traer a la luz y revisar sus nociones acerca del conocimiento.Y como señala Habermas, Nietzsche "somete también a la ciencia moderna a la misma recriminación,moral y críticamente motivada,de ideología,para la cual hasta entonces se había limitado a proporcionar los cánones.Intuye que la autoconciencia científica de dicha ciencia ha abandonado ciertamente la pretensión normativa de conocer las esencias,pero en conjunto,(...),ha aceptado en secreto la herencia del concepto contemplativo del conocimiento y del concepto de la verdad como correspondencia"²¹¹.

Así pues, la crítica al historicismo ha colocado al pensamiento de Nietzsche al borde mismo de la reflexión sobre el positivismo;pero,como hemos visto,y a juicio de Habermas, Nietzsche no parece sacar todas las consecuencias de su propia posición.

Habermas dirige ahora su atención hacia el escrito "*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*".La idea rectora de Habermas en este apartado podría formularse así: Nietzsche ha elaborado un concepto revisado de lo trascendental en el terreno del conocimiento.

Pero, ese nuevo concepto de lo trascendental elaborado por Nietzsche, difiere bastante del que podemos encontrar en la "Crítica de la razón pura" de Kant. Los elementos que Nietzsche utiliza en sus análisis son el pragmatismo, el lenguaje y la crítica nihilista del conocimiento: esto es, la imposibilidad de que el conocimiento sea algo más que una ilusión (aunque, eso sí, una ilusión útil para la vida).

Según nos indica Habermas, Nietzsche parte de dos funciones del conocimiento: "El entendimiento es un medio de afirmación propia: está al servicio de la <<adaptación>> y del <<dominio de la naturaleza>>"²¹².

Luego el entendimiento, la facultad racional del conocimiento, es, por un lado, un medio de adaptación de una determinada especie animal (en este caso, la humana); y, por el otro, proporciona al hombre el dominio de la naturaleza. Todo este planteamiento de Nietzsche no supone ninguna novedad. Sin embargo, no sucede lo mismo con la base en la que se apoya el mismo entendimiento: la capacidad para crear metáforas.

La "metáfora", como su nombre indica, no es lo real, sino una interpretación de ello. Como para Nietzsche, el concepto es *el residuo de una metáfora*, entonces, toda la realidad no es otra cosa que un conjunto de tales metáforas, un "universo simbólico". Por eso observa Habermas: "El soterrado objetivismo que oculta que la subjetividad creadora de sentido es lo que produce las condiciones de posible interpretación de aquello que tomamos como realidad, es condición de existencia de una especie que se conserva por virtud de la inteligencia"²¹³.

Desde esta perspectiva, es decir, si los conceptos son metáforas, entonces la "verdad" en sí no existe: o mejor dicho, la verdad no será otra cosa nada más que el reflejo de una significación que la sociedad ha considerado <<válida>> para poder sobrevivir. En cualquier caso, Habermas cree que Nietzsche sostiene la tesis en virtud de la cual la "verdad", entendida como objetividad de las proposiciones (esto es, como aquello que permite establecer la validez de las proposiciones), se halla

localizada o incorporada en el lenguaje. "ya que la comprensión lingüística requiere el conocimiento intersubjetivo de reglas"²¹⁴.

Asimismo, la ciencia y el arte caen igualmente en este terreno de la abstracción y de la metáfora que preside el entendimiento. Habermas remite ahora a la distinción de Nietzsche entre un tipo de "hombre racional" (el científico) y el "hombre intuitivo" (el artista). El primero de ellos se caracteriza por el dominio del concepto abstracto y el segundo por el de las metáforas intuitivas.

Pero, más importante que la anterior distinción, es la observación que realiza Habermas a modo de extracto crítico del ensayo que venimos considerando: "Ahora bien, si la ciencia se limita a desplegar el aparato categorial edificado sobre el lenguaje y objetiva a la naturaleza dentro de este marco cuasi trascendental al tiempo que la analiza con vistas a una posible utilización técnica, entonces, la más inmediata tarea de una teoría del conocimiento científico es repetir y revisar desde la lógica del lenguaje la crítica trascendental kantiana de la conciencia"²¹⁵.

En otras palabras: aceptando los supuestos de los que parte, Nietzsche, debería haber realizado una metacrítica, desde la lógica del lenguaje, que tomara como punto de partida, y a la vez revisase, la crítica trascendental kantiana de la conciencia. Nietzsche, sin embargo, elige otro camino.

Para Nietzsche las categorías son "prejuicios de la razón". Es la razón misma la que otorga "sentido" y "valor", la que, al interpretar la realidad, la "falsifica" al conceder validez objetiva a los conceptos: tanto las reglas de la lógica, como las intuiciones puras kantianas (espacio y tiempo), así como las categorías, y el mismo sujeto trascendental son ficciones, prejuicios adquiridos por el uso del lenguaje, de la gramática.

A la vista de lo anterior se comprende por qué Nietzsche ataca la conocida pregunta kantiana, ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?, y la sustituye por esta otra:

*¿Por qué es necesario creer en tales juicios? Y, como subraya Habermas: "Ciertamente que aquellos prejuicios de la razón siguen siendo trascendentales en el sentido de ineludibles condiciones subjetivas de toda posible interpretación lingüística de la realidad; pero no son de ninguna manera trascendentales en el sentido de validez apriorística, es decir, incondicionada. Porque están totalmente adheridos a las formas contingentes de nuestro lenguaje, y las reglas gramaticales del lenguaje son, como todo lo simbólico, una creación de la poiesis, de la actividad creadora de sentido"*²¹⁶.

Luego, Habermas está señalando que los "prejuicios de la razón" analizados por Nietzsche no pueden ser considerados como condiciones trascendentales del conocimiento en el sentido de Kant, puesto que carecen de validez apriorística, incondicionada, y tal carencia se debe a su propio origen: las formas contingentes de nuestro lenguaje.

Al hilo de todo lo expuesto resulta lógico suponer que, como el conocimiento es producto de nuestro lenguaje, la "verdad" también lo será. Por lo tanto, carece de sentido para Nietzsche preguntarse por la realidad objetivo de los juicios sintéticos a priori: éstos, al igual que la "verdad", son "juicios de valor" necesarios para la supervivencia de una determinada especie biológica: la humana. Sobre ello observa Habermas: "La fe en la verdad de los juicios sintéticos a priori se reduce a *estimaciones de valor*: nosotros preferimos en cada caso la simbólica que mejor corresponde a la tarea de aseguramiento de la existencia, y por lo tanto, de ampliación de nuestro dominio técnico sobre la naturaleza. La categoría de la <<estimación de valor>> arrastra el lastre de un concepto revisado de lo trascendental. Nietzsche concibe los juicios sintéticos a priori como juicios de valor"²¹⁷.

En definitiva, dos son los elementos básicos de ese "concepto revisado de lo trascendental" que Habermas cree encontrar en Nietzsche. El primero es el lenguaje, y el segundo la noción

de "valor". Nietzsche los enlaza y deriva su análisis hacia el terreno de los juicios de valor.

Habermas estima que el planteamiento de Nietzsche con respecto al conocimiento, puede conducir a una interpretación cognoscitiva de corte naturalista y pragmático. Sin embargo, el mismo Habermas piensa también que un estudio más detallado, podría encontrar que Nietzsche no sobrepasa el planteamiento kantiano, sino que primero lo prolonga con la crítica del lenguaje, y luego, con un viraje peculiar, lo radicaliza. La reducción de reglas trascendentales a «juicios de valor» indica solamente que a las realizaciones, constitutivas del mundo, del aparato categorial contenido en el lenguaje hay que considerarlas como surgidas bajo condiciones empíricas"²¹⁸.

Así pues, según Habermas, son las realizaciones del aparato categorial contenido en el lenguaje las que surgen bajo condiciones empíricas; y no, como supone Nietzsche, el aparato categorial. Este sentido de lo "empírico" que aparece en el texto, no puede ser subsumido, a su vez, en un marco explicativo anterior como el de las condiciones de conservación y reproducción de la especie (lo que hace Nietzsche). Semejante sentido de lo "empírico", "solo puede ser justificado en un plano metateórico"²¹⁹. Para llegar a él Nietzsche, estima Habermas, debería haber llevado a cabo una autorreflexión en la teoría del conocimiento; pero, "Más bien abandona, con su inversión de la filosofía trascendental, el concepto mismo de «verdad» y busca una salida en el grandioso subjetivismo de su teoría de la voluntad de poder. Esta se apoya en una doctrina perspectivista de los afectos que debe disolver la teoría tradicional del conocimiento"²²⁰.

¿Qué relación guarda el concepto revisado de lo trascendental con la doctrina perspectivista de los afectos?. Habermas cree que Nietzsche tiende a disolver la teoría del conocimiento en un perspectivismo que se apoya en los afectos del hombre.

La explicación sería la siguiente: si partimos del supuesto

de que para Nietzsche no existe una realidad objetiva.un "en sí".porque todo depende de nuestra interpretacion(que,a su vez,es expresion de una *voluntad de poder*),entonces.en lugar del conocimiento de la naturaleza se tiene la "ilusion perspectivista".Pero,dado que la perspectiva remite al mundo de los afectos,en ese caso,en vez de una teoria del conocimiento,"se introduce una doctrina perspectivista de los afectos.Su principio supremo es que << toda fe,todo tener-por-verdadero es algo necesariamente falso,porque no hay un mundo verdadero>>. Esta es la <<consumación>> del nihilismo"²²¹.

Habermas rehusa entrar a valorar la teoria perspectivista de Nietzsche,y lo único que le interesa es,"saber si de alguna manera resulta consecuentemente de las precedentes investigaciones de critica del conocimiento"²²².En aras de ese interés,Habermas acepta una parte del planteamiento de Nietzsche: la critica de éste a la validez absoluta del marco trascendental en el que se mueve Kant.

Así es.Por medio de la deducción trascendental de las categorías,Kant,pretendió salvar un tipo de conocimiento objetivo de la naturaleza que se plasmaba en los elementos a priori tanto de la sensibilidad(las intuiciones puras) como del entendimiento(las categorías o conceptos puros);y sin embargo,este marco trascendental,"...no puede,desde luego,reclamar una validez absoluta en el sentido de Kant.El mundo que nosotros constituimos en este marco es literalmente un proyecto típico de nuestra especie,una perspectiva que depende además contingentemente del determinado equipamiento orgánico del hombre y de las constantes de la naturaleza que le circunda. Pero no por eso es arbitrario"²²³.

La clave del texto está al final: ese marco trascendental.pierde su validez absoluta,"*pero no por eso es arbitrario*".Expresado de otra manera: el marco trascendental,aunque relativo,no es una ficción,podria afirmar Habermas frente a nuestro autor.En este sentido,la posición de Nietzsche es, para Habermas,nihilista.

Luego, es la negación de las diferencias entre "ilusión o ficción" y "conocimiento" la base del nihilismo en Nietzsche. Por otro lado, el perspectivismo al modo de Nietzsche plantea una curiosa situación para Habermas: "hay interpretaciones, pero ningún texto"²²⁴.

Además, Habermas piensa que Nietzsche *no ha logrado* captar la tensión existente entre la filosofía kantiana y el marco conceptual de la teoría de la evolución de las especies de Darwin. Por ello, Nietzsche tiende a confundir el plano de la crítica lógico-trascendental del lenguaje y el de las investigaciones empíricas. Habermas supone que se podría escapar de dicha confusión si las "valoraciones" o "estimaciones de valor" son entendidas como parte del "impulso poético" del hombre; y, poniendo este "impulso poético", a la vez, en conexión con el proceso biológico. Pero, aún así, "una tal creación de sentido, hipostasiada en voluntad de poder, es algo absoluto. En ella desaparece la diferencia entre un proyecto propio de la especie, que ha de acreditarse en condiciones contingentes, y las proyecciones de ensoñación en las que cobran frágil forma nuestras fantasías desiderativas"²²⁵.

Las consecuencias de la desaparición de la diferencia entre lo que Habermas denomina "proyecto propio de la especie" y el "impulso poético" se aprecia ya en la incapacidad de Nietzsche *para advertir que la ciencia y la reflexión son compatibles*. Y es aquí, precisamente aquí, donde, piensa Habermas, Nietzsche sigue estando prisionero del positivismo. En "*Conocimiento e interés*", Habermas ya lo había señalado: "Nietzsche comparte la ceguera de sus contemporáneos frente a la experiencia de la reflexión: (...) Ciertamente que esta negación de la reflexión de Nietzsche no es resultado, como en sus contemporáneos de orientación positivista, de un encantamiento del investigador por la apariencia objetivista de la ciencia, que ha de ser cultivada *intentione recta*. Nietzsche, y esto le distingue de todos los otros, niega la fuerza crítica de la reflexión con los medios y sólo con los *medios de la reflexión misma*. Su cri-

rica de la filosofía occidental, su crítica de la ciencia, su crítica de la moral dominante, constituyen un testimonio único de la búsqueda de un conocimiento por el camino de la autorreflexión, y sólo de la autorreflexión. (...) Nietzsche está tan adherido a las convicciones fundamentales del positivismo, que no puede reconocer sistemáticamente la función cognoscitiva de la autorreflexión de la que vive como escritor filosófico" 22=.

En resumen: Habermas sitúa la cuestión del nihilismo en Nietzsche en el terreno del conocimiento. Los puntos centrales de este "nihilismo cognoscitivo" serían tres:

1º). La inversión de la filosofía trascendental.

2º). La eliminación de la diferencia entre "ficción" y "conocimiento".

3º). La autonegación de la reflexión.

Así pues, para Habermas, la "consumación del nihilismo" en el pensamiento de Nietzsche, es el fruto de la propia reflexión que, paradójicamente, se vuelve contra sí misma.

El análisis de Habermas sobre el nihilismo y su relación con la filosofía de Nietzsche descansa en un entramado teórico rico en consideraciones de muy diverso tipo: filosóficas, sociológicas, políticas, etc. Fruto de ese contexto es el hecho de que en las reflexiones de Habermas encontremos más la mirada del teórico social, del sociólogo, antes que la del filósofo: basta con recordar, al respecto, los rasgos de la filosofía apuntados al comienzo del presente capítulo y que, para este autor, constituyen toda una declaración de principios.

→ lo largo de su trayectoria filosófica. Nietzsche, ha sido consciente de la singularidad de su pensamiento y de lo que ello conlleva: en este caso, la diferencia de sus puntos de vista, en las diversas cuestiones que aborda, condena a este filósofo a una soledad radical. En el prólogo que encabeza la edición de *humano, demasiado humano* de 1886, había observado Nietzsche: "A mis escritos se les ha llamado escuela de recelo, más aun, de desprecio, felizmente también de coraje, aún de temeridad. En realidad, yo mismo no creo que nadie haya nunca escrutado el mundo con tan profundo recelo, y no sólo como ocasional abogado del diablo, sino igualmente, para hablar teológicamente, como enemigo y acusador de Dios; y quien adivina algo de las consecuencias que implica todo recelo profundo, algo de los escalofríos y angustias del aislamiento a los que condena toda incondicional *diferencia de enfoque* a quien la sostiene, comprenderá también cuantas veces, para aliviarme de mi mismo, dijérase para olvidarme de mi mismo por un tiempo, he intentado resguardarme en cualquier parte, en cualquier veneración, enemistad, cientificidad, liviandad o estulticia;" 227.

Ese recelo o desconfianza frente al mundo mencionado por el autor, es, sin duda, fruto de la <<diferencia de enfoque>> o <<punto de vista>> mantenido por Nietzsche en el texto. Para soportar el peso de su propia doctrina, nuestro filósofo nos confiesa que se ha resguardado en "cualquier parte" o "veneración". Sin embargo, nos interesa sobre todo el tema del enfoque, de los puntos de vista (de la perspectiva en el lenguaje de Nietzsche). Porque, el punto de vista que adopta Nietzsche sobre la filosofía, marca ya la primera diferencia importante con respecto a Habermas.

En general, podemos decir que Habermas pertenece al grupo de filósofos que tiende a ver en la filosofía un saber racional, una ciencia (aunque se trate, por supuesto, de una *ciencia re-constructiva*). Nietzsche, en cambio, permanece ligado a los pensadores que han concebido la filosofía, mas bien, como una *forma de vida*.

Por eso, y con independencia de las valoraciones que podamos hacer de uno y otro pensador, hemos de partir de este hecho.

En *Ecce homo* indica Nietzsche lo siguiente sobre la filosofía: "La filosofía, tal como yo la he entendido y vivido hasta ahora, es vida voluntaria en el hielo y en las altas montañas—búsqueda de todo lo problemático y extraño en el existir, de todo lo proscrito hasta ahora por la moral. Una prolongada experiencia, proporcionada por ese caminar *en lo prohibido*, me ha enseñado a contemplar las causas a partir de las cuales se ha moralizado e idealizado hasta ahora, de un modo muy distinto a como tal vez se desea: se me han puesto al descubierto la historia oculta de los filósofos, la psicología de sus grandes nombres.—¿Cuanta verdad soporta, cuánta verdad osa un espíritu?, esto se fue convirtiendo cada vez más, para mí, en la auténtica unidad de medida.(...) Toda conquista, todo paso adelante en el conocimiento es *consecuencia* del valor, de la dureza consigo mismo, de la limpieza consigo mismo...."===.

Por tanto, vemos que también el texto de Nietzsche contiene una *declaración de principios* en torno al significado y objeto de la filosofía. Para empezar, hay que señalar que Nietzsche deja entrever en el fragmento que él no sólo ha tenido una determinada *noción* del saber filosófico sino que, además, lo ha *vivido*: "La filosofía, tal y como yo la he entendido y vivido" (literalmente, "*Philosophie, wie ich sie bisher verstanden und gelebt habe*").

Ese "vivir filosófico" o "desvivirse por la filosofía" se dirige, expresamente, a lo problemático del existir. Sin embargo, esa búsqueda dirigida a lo problemático de la existencia, no debe ser entendida como un mero afán de novedad o una excentricidad del autor: tenemos que entenderla en un sentido muy próximo al que tenía para los pensadores griegos cuando éstos asociaban la filosofía con la "capacidad de asombro" ante la realidad. En un pasaje perteneciente al escrito "*Más allá del bien y del mal*" (y, en consecuencia, anterior al fragmento analizado), ya había observado Nietzsche que: "Un filósofo: es un

nombre que constantemente vive, ve, oye, sospecha, espera, sueña cosas extraordinarias, a quien al que sus propios pensamientos le golpean como desde fuera, como desde arriba y desde abajo, constituyendo su especie peculiar de acontecimientos y rayos...¹²²².

El filósofo, pues, queda definido para Nietzsche tanto por su capacidad de asombro como por la vivencia de cosas extraordinarias: esto es, por los sucesos o acontecimientos que desbordan el marco de lo estrictamente cotidiano.

Volvamos ahora al fragmento de "*Ecce homo*" que hemos citado anteriormente. Podemos observar en él que, junto a esa búsqueda de lo problemático en el existir, Nietzsche nos habla, asimismo, de otra búsqueda: en este caso, se trata de una indagación acerca de las causas por las cuales se ha moralizado. Semejante indagación se encuentra vinculada con la observación que hace Nietzsche en el texto sobre los filósofos y la psicología de los "grandes nombres".

En el fondo, Nietzsche está exponiendo uno de los temas centrales de su reflexión: la crítica a la moral. Pero, dicha crítica, es sólo el aspecto negativo de la filosofía de Nietzsche sobre el particular; pues, su aspecto positivo, sería la determinación del origen de las valoraciones morales: es decir, la genealogía. Luego, Nietzsche no se limita al análisis del origen y evolución de las valoraciones morales, dado que, al mismo tiempo, pasa a ocuparse del papel que han desempeñado la filosofía y los filósofos en el surgimiento de las mismas.

Ahora bien, el balance del método genealógico parece ser negativo para el hombre. A fin de cuentas, y como piensa el propio Nietzsche, resulta difícil aceptar las nuevas explicaciones de aquellas cosas que, de una u otra forma, hemos aprendido a creer sin razones. Esta oposición entre lo que "creemos" y lo que en verdad "sabemos" indica que la labor del hombre del conocimiento (y, por extensión, la del filósofo) es áspera, seca, desagradable. Por eso plantea Nietzsche en el texto el interrogante, ¿cuánta verdad es capaz de soportar el espíritu humano?.

Vaiga la exposicion anterior como una muestra de la diferencia de puntos de vista que tienen Habermas y Nietzsche en relacion al objetivo y alcance de la filosofia. Ante ello, es inevitable (tal y como acontecia en el caso de Heidegger), que el problema del nihilismo sea observado desde angulos distintos.

Ya hemos visto que, para Habermas, son tres las cuestiones principales de las que se ocupa el pensamiento de Nietzsche: la *voluntad de poder*, el *eterno retorno*, y el *surgimiento del nihilismo* (relacionado con el tema del valor y de la transvaloración). Esta posicion de Habermas implica la aceptacion de una simplificacion de la filosofia de Nietzsche. A pesar de ello, tal cosa no parece preocupar a Habermas: porque, en definitiva, está convencido de la falta de validez, en general, del pensamiento de Nietzsche. Tan sólo el apartado del conocimiento despierta en Habermas algún interés en la medida en que aparecen ciertos esbozos teóricos que merecen ser tenidos en cuenta.

Por eso, es desde el terreno del conocimiento desde donde Habermas analiza la cuestion del nihilismo en Nietzsche. De hecho, la "inversion de la filosofia trascendental" de la que acusa Habermas a Nietzsche, no es otra cosa nada más que el reverso, el negativo de la transvaloración (que para Nietzsche se hace necesaria tras la llegada del nihilismo). Es decir, Habermas estima que cuando Nietzsche critica o se pregunta por la "verdad", cuando deja de creer en el poder de la razón para alcanzar un verdadero conocimiento, entonces, ya ha transformado el marco de la filosofia trascendental situándose más allá del criticismo kantiano (para acabar por entrar en el ámbito de la voluntad de poder y de la teoria perspectivista de los afectos). Tal sería, poco más o menos, el diagnóstico habermasiano.

La diferencia principal entre Nietzsche y Habermas en relacion al tema del nihilismo se produce, pues, con respecto a su significado y alcance. Según la interpretacion que hemos elaborado en la presente tesis, en la filosofia de Nietzsche encontramos indicios que apuntan a un *triple significado* o sentido

del nihilismo: en la esfera *teológico-moral* (en tanto desvalorización de los grandes valores), en la esfera *racional* (como crítica del conocimiento y de las facultades cognoscitivas en general), y en la esfera *antropológica* (que supone una crisis no sólo en cuanto a la concepción que la cultura occidental tiene sobre el hombre, sino, al mismo tiempo, en la fe y el valor del hombre en sí mismo y en los demás).

Aunque Habermas parte de la definición del nihilismo en el plano teológico-moral, sin embargo, en realidad, le interesa la segunda variante que se relaciona con el conocimiento. A nuestro modo de ver, ese *deslizamiento* de una a otra forma de nihilismo, aún cuando puede tener su razón de ser, introduce cierta confusión en el análisis e impide una adecuada comprensión del fenómeno nihilista en la filosofía de Nietzsche.

Que Habermas ha seguido asociando el nihilismo con el conocimiento, la razón, la crítica a la cultura y a la sociedad burguesa (uno de cuyos representantes sería Nietzsche), es una tendencia que se puede apreciar en un trabajo posterior a los dos que hemos venido examinando. Veamos el siguiente texto: "Podemos observar, desde hace más de un siglo, el cinismo de una conciencia burguesa que por así decir se desmiente a sí misma: en la filosofía, en una conciencia de la época dominada por el pesimismo cultural y en la teoría política. (...) Nietzsche elabora la despotenciación histórica de las pretensiones de validez normativa, así como los impulsos darwinistas hacia una autodestrucción naturalista de la razón. (...) Las verdades son sustituidas por las <<valoraciones>>. Una doctrina perspectivista de los afectos reemplaza a la teoría del conocimiento; (...) Nietzsche tenía en cuenta todavía el efecto chocante de sus revelaciones, y su estilo heroico deja ver el dolor que de todos modos provocaba en él su separación del universalismo de la Ilustración"²³⁰.

Reestructuremos el pasaje de Habermas con la idea de analizarlo a la luz de la filosofía de Nietzsche. Nos encontramos con las siguientes afirmaciones:

18). El *crisis* de una conciencia burguesa que se niega a si misma: tal cosa se plasma en el pesimismo cultural que aparece reflejado en la filosofía de la época a la que se refiere Habermas.

20). Nietzsche lleva a cabo una despotenciación histórica de las pretensiones de validez normativa: que, en el terreno del conocimiento en general, supone la destrucción naturalista de la razón, la sustitución de la "verdad" por el "valor", y la aparición de una teoría perspectivista en vez de una teoría del conocimiento (en definitiva, la sustitución de la gnoseología por la psicología).

21). La separación del universalismo de la Ilustración explicaría por que Nietzsche adopta las posiciones expresadas en los apartados 19 y 20.

Observemos, de entrada, que el telón de fondo del fragmento citado sigue siendo la conocida tesis de Habermas en virtud de la cual la modernidad es un *proyecto inacabado* que merece ser desarrollado en todo su potencial. Pero para Habermas, Nietzsche no se nos presenta como un pensador ilustrado, sino más bien, como alguien que ha *confundido* los intereses de la razón: Nietzsche sería un pensador que, arrancando de la autorreflexión de la razón, se extravía y termina confundiendo el momento reflexivo de la razón con el instrumental. Además, y lo que es peor, Nietzsche no parece ser consciente de dicho paso, piensa Habermas. En semejante contexto, la cuestión del nihilismo, central en las reflexiones de Nietzsche, queda relegada para Habermas al conjunto de manifestaciones "fin de siglo", que denotan la bancarrota de la conciencia burguesa.

El principal problema que plantea esta crítica de Habermas radica en el hecho de que el autor se mueve en un doble nivel o dimensión reflexiva. Por un lado, el del análisis social; y por el otro, el del análisis filosófico.

Ante el tema del nihilismo en Nietzsche, Habermas, parte del primero de los dos tipos de análisis. El nihilismo es entendido, así, como un rasgo de la conciencia burguesa que apunta a su derrumbamiento o hundimiento.

Ahora bien, cuando Habermas pasa al nivel del análisis filosófico y llega al terreno del conocimiento, entonces, tiende a circunscribir lo que hemos denominado *nihilismo racional* al plano gnoseológico y entra de lleno en el estudio de la crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche. Este doble ámbito de análisis explicaría, en fin, el deslizamiento entre los planos *teológico-moral* y *racional* del nihilismo, al que antes hemos aludido.

Lo cierto es que, en el caso de Nietzsche, la reflexión sobre el nihilismo parece tener un alcance más amplio que el que le otorga Habermas. En este sentido, la valoración general del nihilismo en Nietzsche llevada a cabo por Heidegger (por citar a un autor tratado anteriormente) da la sensación de estar más ajustada a la filosofía de Nietzsche que ciertas observaciones críticas realizadas por Habermas.

Nietzsche concibe el nihilismo como un fenómeno ligado a la cultura occidental. La desvalorización de los grandes valores, núcleo de la primera variante del nihilismo (la teológico-moral), sería su cara más visible. Aquí, y si se quiere, con más o menos fortuna, Nietzsche considera que ha sido la evolución del cristianismo la causa directa del nihilismo: primero al desplazar los fundamentos teológicos y metafísicos de la propia creencia cristiana al plano moral; y, luego, al racionalizar éste. La paradójica consecuencia de todo esto es que *en aras de la veracidad impulsada por el cristianismo, se ha descubierto la vaciedad de los grandes valores, la nada*. En el fondo, era la hostilidad a la vida, la decadencia, la debilidad de una voluntad de nada, la que sostenía tales valores. Y, ya se sabe, "el hombre prefiere querer la nada a no querer", como nos indica Nietzsche al final de la "Genealogía de la moral".

Pero, para Habermas, todo lo anterior expresa, en el mejor de los casos, el "cinismo de una conciencia burguesa": o, una suerte de teoría acerca del "pesimismo cultural".

Mayor interés muestra Habermas cuando acorda la segunda variante del nihilismo (según nuestra tipología). En el conocimiento encuentra Habermas una crítica nihilista por parte de Nietzsche: y, desde luego, razones no le faltan para mantener esa tesis: sobre todo, si nos atenemos al ensayo de Nietzsche, "*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*".

En líneas generales, y por lo que se refiere al conocimiento en sentido estricto, el análisis de Habermas es fino y penetrante. Este autor se ha percatado de los puntos débiles que la crítica de Nietzsche al conocimiento lleva emparejada. En particular, es menester subrayar que una concepción del conocimiento, tal y como la sostiene Nietzsche, corre el peligro de disolver la realidad en una serie de metáforas producto de nuestro lenguaje. Es decir, *no podemos llevar el pragmatismo más allá de cierto límite: reducir lo trascendental a lo psicológico, y ésto a lo fisiológico* (como parece querer llevar a cabo Nietzsche), es destruir cualquier intento serio de conocimiento.

No obstante, si las observaciones de Habermas son correctas en el sentido que acabamos de señalar, entonces, ¿cómo podemos conciliar una de las afirmaciones principales de nuestra tesis según la cual Nietzsche pretende superar el nihilismo, con el descubrimiento de esa crítica nihilista del conocimiento?. La clave para intentar esa conciliación se encuentra en los análisis del propio Nietzsche.

En efecto. Sabemos que las reflexiones de Habermas nos han mostrado los peligros de esa crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche; pero, *¿estamos completamente seguros de que la perspectiva de Nietzsche se agota únicamente en la interpretación ofrecida por Habermas?* Estimamos que no.

La explicación es la siguiente: Nietzsche realiza una doble crítica en el tema del conocimiento. Por un lado, una crítica de

de tipo corrosivo, radical, en la orientación que Habermas nos ha desvelado. Pero, por otro lado, encontramos algunas afirmaciones de Nietzsche dirigidas a una crítica de un uso indebido de las categorías de la razón y las facultades cognoscitivas. Así, por ejemplo, cuando el autor expresa la convicción de que "son las categorías de la razón la causa del nihilismo" se sitúa en un plano más cercano al escepticismo que al nihilismo: se estaría indicando que la "razón" interpreta la realidad, y que, por lo tanto, debemos tener en cuenta que estamos solamente ante una interpretación de la realidad realizada con unos determinados fines. Esto no tiene que desembocar, necesariamente, en el postulado de una «destrucción naturalista de la razón»²².

Por otra parte, antes hemos citado un fragmento de Habermas en el cual éste transcribía un texto de Nietzsche: "toda fe, todo tener por verdadero es algo necesariamente falso, porque no hay un mundo verdadero". Habermas ve en este pasaje la «consumación del nihilismo» en Nietzsche. Sin embargo, y a pesar de la afirmación de Habermas, creemos que, al menos en este punto, el autor ha emitido un juicio precipitado.

El fondo de la cuestión es, una vez más, el tema de la verdad. Es posible que la valoración de Habermas se haya producido por la cercanía teórica de dos elementos de la crítica de Nietzsche que, aunque están relacionados, ocupan estratos diferentes en su reflexión: a saber, por un lado, la crítica al concepto de verdad; por el otro, la polémica contra la dicotomía o dualismo entre un "mundo verdadero" y un "mundo aparente". El primero tiene un alcance cognoscitivo, el segundo, ontológico moral.

Ya hemos explicado que el rechazo de Nietzsche a la dicotomía mundo aparente/mundo verdadero, se inscribe dentro de su análisis crítico de la metafísica occidental. Para Nietzsche, el problema se plantea desde el mismo momento en que se introduce dicha distinción: ya sea al modo de Parménides (vía de la verdad/vía de la opinión), de Platón (cosmos inteligible frente

al cosmos sensible), o de Kant ("noumeno" y "fenomeno"). Hablar, pues, de un «mundo verdadero» y otro «aparente» es un síntoma claro del nihilismo: por eso, la supresión de uno de los polos de la dicotomía, lleva emparejada la eliminación del otro (del cual es su reverso y al cual, también, se remite), como nos explica Nietzsche: "Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿acaso el aparente?... ¡No! ¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente! (Mediodía; instante de la sombra más corta; final del error más largo; punto culminante de la humanidad: INCIPIT ZARATHUSTRA)"²³³.

Con la eliminación del mundo verdadero se borra la famosa distinción; y, lo que entonces nos queda, no es la nada (el nihilismo, como parece pensar Habermas atrapado o hechizado por la crítica de Nietzsche al concepto de verdad), sino el único mundo que existe: aquel que se presenta ante nuestros sentidos en todas sus dimensiones y posibilidades: el mundo real.

En cuanto a la tercera variante del nihilismo, la *antropológica* no encontramos rastro de ella en las consideraciones que realiza Habermas sobre Nietzsche. Si acaso, y de forma indirecta, podemos suponer que Habermas remite el problema antropológico a la crisis de la conciencia burguesa y a la consiguiente eliminación o desaparición del sujeto como individuo autónomo. Según piensa Habermas, "la subjetividad no es algo interior; en efecto, la reflexividad de la persona crece a la par de su exteriorización. La identidad del yo es una estructura simbólica que, para estabilizarse, tiene que alejarse cada vez más de su centro a medida que aumenta la complejidad de la sociedad; la persona está expuesta a contingencias cada vez mayores y es proyectada a una red, que se espesa de continuo, de estados de desamparo recíprocos y de necesidades de protección que van revelándose. Por eso desde Marx las limitaciones de la estructura social, que obstaculizan el proceso de individuación y deforman esa estructura (...) se analizaron bajo el título «alienación» (Entfremdung)"²³⁴.

A modo de conclusión del presente capítulo, todavía tenemos que realizar otra observación. La filosofía de Nietzsche puede entenderse, en cierta medida, como un análisis crítico de la modernidad. Es cierto que Nietzsche no se toma demasiadas molestias a la hora de especificar su concepto de modernidad: parece localizarla en un periodo que abarcaría desde finales del siglo XVIII (coincidiendo con la revolución francesa de 1789), hasta su propia época histórica.

Habermas, por el contrario, realiza un estudio muy detallado del mismo proceso histórico; y, sobre todo, sitúa su análisis en el terreno sociológico: esto le otorga ventaja frente a nuestro autor porque su reflexión está dotada de un fondo teórico que le permite afrontar, y examinar con mayor precisión la conexión entre los diversos ámbitos de racionalidad, los valores, y el entorno social.

Y sin embargo, a pesar de la ventaja teórica del análisis de Habermas sobre el de Nietzsche, aquél, no logra ser justo con este cuando aborda la cuestión del nihilismo. Habermas, como ya lo hemos indicado, tiende a interpretar el pensamiento de Nietzsche acerca del nihilismo (excepción hecha de la dimensión cognoscitiva), desde la óptica de una manifestación de carácter ideológico del espíritu burgués, en lugar de ver en ella, también, un problema filosófico.

En una de sus primeras obras, Nietzsche, ya había dejado escrito el siguiente aforismo titulado "*El Diógenes moderno*": "Antes de buscar al hombre, debe haberse encontrado la linterna. ¿No podrá ser otra que la linterna del cínico?"²²⁵.

A nuestro juicio, el desarrollo posterior del pensamiento de Nietzsche, con todas sus limitaciones, despejó la duda que encerraba el interrogante expresado en el aforismo: no, no era el cinismo de la conciencia burguesa, precisamente, lo que se ocultaba tras su filosofía.

NOTAS DE LA TERCERA PARTE

(1a). Estos célebres interrogantes kantianos se hallan contenidos, como es sabido, en la primera parte, capítulo II, de la "Lógica" o "Tratado de Lógica", del autor.

(2a). Cf, Gilles Deleuze, op cit, ed cit, parte III, apartados 2 y 3, págs 108-113.

(3a). Cf, Nietzsche, "Más allá del bien y del mal", ed cit, sección primera, 22, págs 44-45. K.S.A. 5, "Jenseits von Gut und Böse", Erstes Hauptstück, 22, pág 37.

(4a). Cf, Nietzsche, op cit, ed cit, loc cit, 9, pág 29. K.S.A. 5, op cit, loc cit, 9, pág 22.

(5a). Cf, Nietzsche, "Así habló Zaratustra", ed cit, parte II, "En las islas afortunadas", pág 131. K.S.A. 4, "Also sprach Zarathustra", II, "Auf den glückseligen Inseln", pág 109.

(6a). Cf, Nietzsche, op cit, ed cit, I, "De la virtud que hace regalos", 2, págs 121-122. K.S.A. 4, op cit, I, "Von der Schenkenden Tugend", 2, págs 100-101.

(7a). Cf, Nietzsche, "Más allá del bien y del mal", ed cit, sección primera, 21, pág 43. K.S.A. 5, "Jenseits von Gut und Böse", Erstes Hauptstück, 21, pág 36.

(8a). Cf, Nietzsche, "Así habló Zaratustra", ed cit, prólogo de Zaratustra, 4, pág 36. K.S.A. 4, "Also sprach Zarathustra", Zarathustra's Vorrede, 4, pág 17.

(9a). Cf, Nietzsche, "Crepúsculo de los ídolos", ed cit, "Incursiones de un intempestivo", 37, págs 111-112. K.S.A. 6, "Götzen-Dämmerung", "Streifzüge eines Unzeitgemässen", 37, págs 136-137.

(10^a). Más adelante, en el capítulo siguiente, nos ocuparemos a fondo de la concepción antropológica de Nietzsche así como de su origen, alcance, y presupuestos (cf., parte III, cap 1^o, págs 181-226).

(11^a). Cf., el texto citado por Luis Jiménez Moreno en *"Hombre, Historia y Cultura"*. Madrid, Espasa-Calpe, 1983, cap II, págs 38-39.

(12^a). Cf., Nietzsche. *"Obras completas"*, traducción de Eduardo Ovejero y Maury, 5^a edición, Buenos Aires, Aguilar, 1962, tomo I, *"Schopenhauer educador"*, 7, pág 143. K.S.A. 1. *"Schopenhauer als Erzieher"*, 7, págs 409-410.

(13^a). Cf., Nietzsche, op cit, ed cit, loc cit, 2, pág 105. K.S.A. 1. op cit, loc cit, 2, págs 341-342.

(14^a). Cf., Nietzsche, op cit, ed cit, loc cit, 1, pág 105. K.S.A. 1, op cit, loc cit, 1, pág 341.

(15^a). Cf., Nietzsche, op cit, ed cit, loc cit, 2, pág 106. K.S.A. 1, op cit, 2, pág 343.

(16^a). Cf., Nietzsche, op cit, ed cit, loc cit, 2, pág 107. K.S.A. 1, op cit, loc cit, 2, págs 343-344.

(17^a). Cf., Nietzsche, op cit, ed cit, loc cit, 4, pág 120. K.S.A. 1, op cit, loc cit, 4, pág 369.

(18^a). Cf., Nietzsche, op cit, ed cit, loc cit, 4, pág 120. K.S.A. 1, op cit, loc cit, 4, pág 369. Nietzsche suele asociar, de forma frecuente, el pensamiento político de Rousseau con la revolución y el socialismo. Desde luego, es cierto que Rousseau influyó en la obra de Marx a través, sobre todo, de su conocida tesis sobre la

bondad de la naturaleza humana (al menos, si nos atenemos al joven Marx de los "*Manuscritos económicos-filosóficos*" de 1844). Ahora bien, la asociación no la extrae Nietzsche de su conocimiento del movimiento socialista, comunista y anarquista, únicamente, sino, con toda probabilidad, de su convencimiento de que Rousseau, juntos con otros pensadores, fue un catalizador de la revolución de 1789 en Francia que acabaría con el *antiguo régimen* en aquel país. Luego, por extensión, Nietzsche aplica esa imagen del «revolucionario» a las circunstancias políticas de su época para referirse, especialmente, al socialismo y al anarquismo.

(19a). Cf. Nietzsche, op cit, loc cit, 4, pág 121. K.S.A 1, op cit, loc cit, 4, pág 371 supra.

(20a). Cf. Nietzsche, op cit, ed cit, loc cit, 4, págs 122-123. K.S.A. 1, op cit, loc cit, 4, pág 373.

(21a). Cf. Nietzsche, op cit, ed cit, loc cit, 5, pág 124. K.S.A. 1, op cit, loc cit, 5, pág 376, supra.

(22a). Cf. Nietzsche, op cit, ed cit, loc cit, 5, pág 125. K.S.A 1, op cit, loc cit, 5, pág 378.

(23a). Cf. Nietzsche, op cit, ed cit, loc cit, 6, pág 130. K.S.A. 1, op cit, loc cit, 6, pág 387.

(24a). Cf. Nietzsche, op cit, ed cit, loc cit, 5, pág 126. K.S.A. 1, op cit, loc cit, 5, pág 380.

(25a). Cf. Nietzsche, op cit, ed cit, loc cit, 5, pág 127. K.S.A. 1, op cit, loc cit, 5, págs 381 y 382. Véase también, en la misma obra, 6, pág 129 (en la edición castellana) y, 6, págs 384-385 (en la edición alemana).

(26a). Nos servimos aquí de esta conocida expresión del autor que se encuentra recogida en *"Ecce homo"*. en el apartado dedicado a *"Humano. demasiado humano"* (ver. op cit. ed cit. loc cit, 5, pág 84 y K.S.A 6, op cit, loc cit, 5, pág 327, de las ediciones castellana y alemana. respectivamente).

(27a). Cf, Nietzsche, *"Obras completas"*. ed cit. tomo I, *"Humano. demasiado humano"*, II parte, prefacio, 1º, pág 465. K.S.A 2, *"Menschliches. Allzumenschliches"*, II, Vorrede, 1º, pág 370.

(28a). Cf, Werner Ross. *"Friedrich Nietzsche. El águila angustiada. Una autobiografía"*. traducción de Ramón Hervás. Barcelona, Paidós, 1994, sexta parte, cap 3º, pág 547.

(29a). Cf, Werner Ross, op cit, ed cit, loc cit, págs 554-555.

(30a). Cf, Nietzsche, *"Humano. demasiado humano"*, I. traducción de Carlos Vergara, Madrid, Edaf, 1984, V, aforismo 247, pág 184. K.S.A 2, *"Menschliches. Allzumenschliches"*, I, V, 247, págs 205-206.

(31a). Cf, Nietzsche, *"Aurora"*, traducción de Eduardo Knörr, Madrid, Edaf, 1996, I, 49, pág 106. K.S.A. 3, *"Morgenröthe"*, I, 49, pág 54.

(32a). Cf, Nietzsche. op cit, ed cit, II, 108, pág 153. K.S.A. 3, op cit, II, 108, pág 96.

(33a). Véase, *"Ecce homo"*, ed cit, el pasaje titulado *"Así habló Zaratustra"*, 6, pág 101. K.S.A. 6, *"Ecce homo"*, *"Also sprach Zarathustra"*, 6, pág 343.

(34a). Cf, Nietzsche, *"Así habló Zaratustra"*, ed cit, IV, pág 386. K.S.A. 4. *"Also sprach Zarathustra"*, IV, pág 359.

(35a). Nueva confirmación dado que, en efecto, la noticia de la

<<muerte de Dios>> se remonta cronológicamente a la época de "El Gay Saber" y a los aforismos 108("Nuevas luchas") y 125 ("El hombre loco") correspondientes a la tercera parte de dicha obra.

(36a). Cf, Nietzsche, "Así habló Zaratustra", ed cit, prólogo de Zaratustra, 2, pág 32. K.S.A. 4, "Also sprach Zarathustra", Zarathustra's Vorrede, 2, pág 12.

(37a). Se utiliza una expresión similar a la que emplea el autor al describir a Zaratustra en el prólogo (cf, el aforismo 8 del prólogo, pág 44 de la edición castellana citada, y pág 25 en la edición alemana).

(38a). Cf, Nietzsche, op cit, ed cit, loc cit, 2, pág 33. K.S.A. 4, op cit, loc cit, 2, pág 13.

(39a). Cf, Nietzsche, op cit, ed cit, loc cit, 3, pág 34. K.S.A. 4, op cit, loc cit, 3, pág 14.

(40a). Cf, Nietzsche, op cit, ed cit, loc cit, 5, págs 38-39. K.S.A. 4, op cit, loc cit, 5, pág 19.

(41a). Cf, Nietzsche, op cit, ed cit, I, "De las cátedras de la virtud", págs 54-55. K.S.A. 4, op cit, I, "Von den Lehrstühlen der Tugend", pág 34. Como curiosidad podemos señalar aquí una coincidencia o paralelismo entre Marx y Nietzsche: dónde aquél veía en la religión un "opio" del pueblo, éste ve en la virtud moral una "adormidera", también, para el pueblo.

(42a). Cf, Nietzsche, op cit, ed cit, prólogo de Zaratustra, 3, pág 36. K.S.A. 4, op cit, Zarathustra's Vorrede, 3, pág 16.

(43a). Cf, Nietzsche, op cit, ed cit, loc cit, 9, págs 44-45. K.S.A. 4,

op cit, loc cit, 9, págs 25-26.

(44a). Cf, Nietzsche, op cit, ed cit, II. "De la redención". pág 203. K.S.A. 4, op cit, II, "Von der Erlösung", pág 178.

(45a). Cf, Nietzsche, op cit, ed cit, I. "De los despreciadores del cuerpo". pág 60. K.S.A. 4, op cit, I. "Von den Verächtern des Leibes", pág 39.

(46a). Cf, Nietzsche, op cit, ed cit, loc cit, pág 60. K.S.A. 4, op cit, loc cit, pág 39.

(47a). Cf, Nietzsche, op cit, ed cit, loc cit, págs 61-62. K.S.A. 4, loc cit, págs 40-41.

(48a). Cf, Nietzsche, op cit, ed cit, IV, "Del hombre superior", 3, pág 383. K.S.A. 4, IV, "Vom höheren Menschen", 3, pág 357.

(49a). Teniendo en cuenta el punto de vista del presente análisis, y a título puramente orientativo, he aquí los diversos bloques temáticos que se pueden encontrar en el pasaje estudiado:

(A). *Afirmaciones conocidas*: fragmentos nº 2, 3, 6, 9, 12, 19, 23, 24, 26 y 28.

(B). *Exhortaciones a sus discípulos*: fragmentos nº 4, 5, 7, 11, 14, 17, 18, 21 y 29.

(C). *Critica*: fragmentos nº 10, 13, 15, 16, 20 y 27.

(D). *Intermedios*: fragmentos nº 8, 22, 25 y 30.

Como se puede apreciar, en la enumeración están recogidos todos

los aforismos excepto el nº 1, que, obviamente, es introductorio y por ello no aparece en la relación.

(50a). Cf, Nietzsche, op cit, ed cit, III, "*De las tablas viejas y nuevas*", 6, págs 277-278. K.S.A. 4, III, "*Von alten und neuen Tafeln*", 6, págs 250-251.

(51a). A esto ya se había referido Nietzsche en el capítulo titulado "*En las islas afortunadas*", de la II parte de la obra (véase, págs 131-134 y 109-112, de las ediciones castellanas y alemanas citadas, respectivamente). También, al comienzo de esta tercera parte de la presente tesis, en la introducción, se ha citado un fragmento de dicho capítulo (cf, página 176).

(52a). Cf, Nietzsche, op cit, ed cit, III, "*De las tablas viejas y nuevas*", 12, pág 282. K.S.A. 4, III, "*Von alten und neuen Tafeln*", 12, pág 255.

(53a). Cf, Nietzsche, op cit, ed cit, loc cit, 28, pág 294. K.S.A. 4, loc cit, 28, pág 267.

(54a). Eugen Fink ya señaló, en su momento, que esta cuarta parte del Zarathustra parece ser un "añadido" o "apéndice" en relación a las otras tres anteriores, y que la conclusión "natural" de la obra estaría al final de la tercera parte (cf, E. Fink, op cit, ed cit, cap III, apartado 7, págs 135-136).

(55a). Cf, Nietzsche, "*Así habló Zarathustra*", IV, "*Del hombre superior*", 2, pág 383. K.S.A. 4, IV, "*Vom höheren Menschen*", 2, pág 357.

(56a). Cf, Nietzsche, op cit, ed cit, loc cit, 3, pág 383. K.S.A. 4, loc cit, 3, pág 357.

(57a). Cf, Nietzsche, op cit, ed cit, loc cit, 6, págs 385-386. K.S.A. 4, loc cit, 6, pág 359.

(58a). Cf. Nietzsche, op cit. ed cit. IV. "El signo", pag 430. K.S.A. 4. IV. "Das Zeichen", pag 403.

(59a). Cf. "El Anticristo". ed cit. 14. págs 38-39. K.S.A. 6, "Der Antichrist", 14. págs 180-181.

(60a). Cf. Nietzsche, "Ecce homo", ed cit. "Por qué soy tan sabio", 8, pag 33. K.S.A. 6, "Ecce homo", "Warum ich so weise bin", 8, pag 276.

(61a). Más adelante se aclarará qué significa el párrafo, "un tipo de hombre fuerte pero malogrado". así como la relativización del concepto de hombre superior que citamos en el punto 39.

(62a). Cf. Nietzsche, "El Anticristo", ed cit, 4. pag 29. K.S.A. 6, "Der Antichrist", 4, pag 171.

(63a). Cf. Nietzsche, op cit, ed cit, 3, págs 28-29. K.S.A. 6, op cit, 3, pag 170.

(64a). Cf. Nietzsche, "Ecce homo". ed cit, "Por qué escribo tan buenos libros", 1, págs 57-58. K.S.A. 6, "Ecce homo", "Warun ich so gute Bücher Schreibe". 1, pag 300.

(65a). Algunos analistas de la obra de Nietzsche han interpretado esa tendencia y exaltación de la vitalidad y la salud como una proyección inconsciente del deseo de superar sus propias dolencias físicas. Admitiendo la parte de verdad que pueda existir en ello, conviene recordar, no obstante, que la <<campana>> de Nietzsche contra la moral se dirige, especialmente, al enfrentamiento con un tipo de moral ascética que, de hecho, ahoga cualquier impulso vital y niega de raíz la existencia.

(66a). Cf, Nietzsche, op cit, ed cit, "Por qué soy un destino", 5, pág 128. K.S.A. 6, op cit, "Warum ich ein Schicksal bin", 5, pág 370.

(67a). Cf, Nietzsche, "Crepúsculo de los ídolos", ed cit, "IncurSIONES de un intempestivo", 34, pág 108. K.S.A. 6, "Götzen-Dämmerung", "Streifzüge eines Unzeitgemässen", 34, pág 133.

(68a). Cf, Nietzsche, op cit, ed cit, loc cit, 45, págs 121-122. K.S.A. 6, op cit, loc cit, 45, págs 146-147.

(69a). El pasaje de Nietzsche dice, literalmente: "...Napoleon, diese Synthesis von Unmensch und Übermensch..." (cf, "Zur Genealogie der Moral", K.S.A. 5, I, 16, pág 288).

(70a). Cuando hablamos del pasaje que <<estamos analizando>>, nos referimos al texto citado en la nota 64a.

(71a). Cf, Nietzsche, "Ecce homo", ed cit, "Por qué soy un destino", 5, pág 128. K.S.A. 6, "Ecce homo", "Warum ich ein Schicksal", 5, pág 370.

(72a). Cf, Nietzsche, op cit, ed cit, loc cit, pág 128. K.S.A. 6, op cit, loc cit, pág 370. O bien, "Así habló Zaratustra", ed cit, parte II, "De la cordura respecto de los hombres", págs 210-211. K.S.A. 4, II, "Von der Menschenklugheit", págs 185-186. En realidad, Nietzsche cita los párrafos cambiando el orden en "Ecce homo": como se puede apreciar, en el Zaratustra, el segundo párrafo va situado antes y el primero después.

(73a). Cf, Nietzsche, "Crepúsculo de los ídolos", ed cit, "IncurSIONES de un intempestivo", 32, pág 106. K.S.A. 6, "Götzen-Dämmerung", "Streifzüge eines Unzeitgemässen", 32, pág 131.

(74a). Cf, Nietzsche, "Ecce homo", ed cit, "Por qué escribo tan

buenos libros".1.pág 58.K.S.A. 6."Ecce homo"."Warum ich so gute Bucher schreibe".1,págs 300-301.

(75a).Cf,Nietzsche.el texto citado en la nota 62a.

(76a).En su traducción del escrito "*Ecce homo*".Andrés Sánchez Pascual señala que la persona a la que se refiere Nietzsche es Malwida von Meysenburg,Véase,"*Ecce homo*", ed cit,nota 71,pág 142.

(77a).Cf,Nietzsche,"*Genealogía de la moral*".ed cit,I,12,págs 50-51.K.S.A. 5,"*Zur Genealogie der Moral*".I,12,pág 278.

(78a).Cf,Nietzsche,"*Así habló Zaratustra*".ed cit.III,"*De la virtud empequeñecedora*".1-2.págs 237-241.K.S.A. 4,"*Also sprach Zarathustra*".III,"*Von der verkleinernden Tugend*",1-2.págs 211-215.

(79a).Cf,Nietzsche,"*El Anticristo*".ed cit,6,pág 30.K.S.A. 6,"*Der Antichrist*",6,pág 172.

(80a).Cf,Nietzsche,op cit,ed cit,loc cit,pág 30.K.S.A. 6,op cit,loc cit,pág 172.

(81a).Son numerosos los pensadores que,de una u otra forma,han analizado el tema del nihilismo en general,y la posición de Nietzsche en particular,para pronunciarse sobre ello.Siendo así,¿por qué tratamos sólo de Jünger,Heidegger y Habermas?.Porque creemos que los autores citados han estudiado a fondo,y desde perspectivas filosóficas muy elaboradas(especialmente por parte de Heidegger y Habermas),el tema objeto de nuestra tesis.Además,la oposición entre los planteamientos de estos dos "pesos pesados" de la filosofía alemana y occidental,nos permite estudiar y comparar dos opciones diametralmente diferentes de abordar la cuestión.

(82a). Cf, Ernst Jünger. "Sobre la línea". ("über die Linie"), escrito contenido en la obra "Acerca del nihilismo", que ofrece la traducción del texto citado de Junger y otra del trabajo de Heidegger, "Hacia la pregunta del Ser" ("Zur Seinsfrage"). La traducción ha sido realizada por José Luis Molinuevo, partiendo de los siguientes originales alemanes: para Jünger, *Über die Linie, Sämtliche Werke*, Band VII. Kett-Cotta. Stuttgart, 1980, págs 237-280. En el caso de Heidegger, *Zur Seinsfrage, Gesamtausgabe*, Band IX, Wegmarken, Klostermann, Frankfurt a.M., 1976, págs 385-426. La referencia en castellano: "Acerca del nihilismo", Barcelona, Paidós, 1994, "Sobre la línea". 1, pág 15.

(83a). Cf, Jünger, op cit, ed cit, loc cit, págs 15-16.

(84a). Cf, Jünger, op cit, ed cit, loc cit, pág 16.

(85a). Cf, Jünger, op cit, ed cit, 2, pág 17.

(86a). Cf, Jünger, op cit, ed cit, loc cit, págs 17-18.

(87a). Cf, Jünger, op cit, ed cit, 3, pág 18.

(88a). Cf, Jünger, op cit, ed cit, 4, pág 19.

(89a). Cf, Jünger, op cit, ed cit, loc cit, pág 19 infra y 20 supra.

(90a). Sería el caso, por ejemplo, del protagonista de "Crimen y castigo": el cual, tras cometer el delito (la muerte de la usurera), no logra estar a la altura de las circunstancias y sólo es capaz de reconocerse como <<humano>> en la medida en que, una vez que ha sido detenido, expia su crimen (es decir, salda su deuda con la sociedad).

(91a). Cf, Jünger, op cit, ed cit, 5, pág 25.

Dostoievski lleva a cabo un análisis del nihilismo desde una perspectiva cuyo telón de fondo es la existencia de Dios; y en el caso de Nietzsche, sucede todo lo contrario.

(92a). Cf, Jünger, op cit, ed cit, 6, pág 25.

(93a). Cf, Jünger, op cit, ed cit, 7, pág 27.

(94a). Cf, Jünger, op cit, ed cit, loc cit, pág 29.

(95a). Cf, Jünger, op cit, ed cit, loc cit, pág 30.

(96a). Cf, Jünger, op cit, ed cit, 8, pág 31.

(97a). Cf, Jünger, op cit, ed cit, loc cit, pág 32.

(98a). Cf, Jünger, op cit, ed cit, loc cit, pág 32.

(99a). Cf, Jünger, op cit, ed cit, loc cit, págs 32-33.

(100a). Cf, Jünger, op cit, ed cit, loc cit, pág 33.

(101a). Cf, Jünger, op cit, ed cit, 9, págs 36-37.

(102a). Cf, Jünger, op cit, ed cit, 10, pág 37.

(103a). Cf, Jünger, op cit, ed cit, loc cit, pág 38.

(104a). Cf, Jünger, op cit, ed cit, loc cit, pág 38. Por lo tanto, la acción moral, en sentido positivo o negativo (esto es, buena o mala), no es indiferente en sí misma considerada. La indiferencia, en cambio, es un rasgo del automatismo moral, y es lo *preocupante* para Jünger.

(105a). Cf, Jünger, op cit, ed cit, loc cit, pág 38.

(106a). Cf, Jünger, op cit, ed cit, 11, pág 39.

(107a). Cf, Jünger, op cit, ed cit, loc cit, pág 40.

(108a). Cf, Jünger, op cit, ed cit, 12, pág 40.

(109a). Cf, Jünger, op cit , ed cit, loc cit, pág 41.

(110a). Cf, Jünger, op cit, ed cit, loc cit, pág 41.

(111a). Cf, Jünger, op cit, ed cit, loc cit, pág 42.

(112a). Cf, Jünger, op cit, ed cit, 14, pág 45.

(113a). Cf, Jünger, op cit, ed cit, 15, pág 48.

(114a). Cf, Jünger, op cit, ed cit, loc cit, pág 48.

(115a). Cf, Jünger, op cit, ed cit, loc cit, pág 48.

(116a). Cf, Jünger, op cit, ed cit, loc cit, pág 49.

Como se puede apreciar, Jünger no llega a establecer una definición clara del nihilismo. Por un lado, debido a una serie de motivos que él mismo indica: a saber, imposibilidad de averiguar las verdaderas causas de la situación del hombre, incapacidad de este último para hacerse una representación adecuada de la nada, etc. Por otro lado, porque, a pesar de las dificultades que encuentra, Jünger se apoya en algunos presupuestos procedentes de otros autores (por ejemplo, de Nietzsche).

(117a). Cf, Jünger, op cit, ed cit, 17, pág 55.

(118a). Cf, Jünger, op cit, ed cit, loc cit, pág 54.

(119a). Cf. Jünger, op cit, ed cit, loc cit, pág 53.

(120a). Cf. Nietzsche, "*Así habló Zaratustra*", ed cit, I, "*Del nuevo ídolo*", págs 82-84..K.S.A. 4, "*Also sprach Zarathustra*", I, "*Vom neuen Götzen*", págs 61-62.

(121a). Cf. Jünger, "*Sobre la línea*", ed cit, 18, pág 56.

(122a). Cf. Jünger, op cit, ed cit, loc cit, pág 57.

(123a). Las referencias, en el escrito analizado de Jünger, de las dos metáforas aludidas son las siguientes: la del *tiempo de apóstoles sin misión*, cap 12, pág 42 (de la edición citada): y la del *vacío*, cap 20, pág 61 (igualmente de la edición citada).

(124a). Cf. Heidegger, "*Hacia la pregunta del Ser*", prólogo, pág 73. Tal y como se ha señalado en la nota 82, este escrito de Heidegger se halla contenido en la obra "*Acerca del nihilismo*", seguimos, pues, dicha traducción y las referencias son las mismas que las indicadas allí.

(125a). Cf. Heidegger, op cit, ed cit, pág 74.

(126a). Cf. Heidegger, op cit, ed cit, pág 75.

(127a). Cf. Heidegger, op cit, ed cit, págs 76-77.

(128a). Téngase en cuenta que aquí "sin cura" no significa, en modo alguno, "lo incurable" o "lo que no tiene cura" (por más que nuestro idioma utilice las dos expresiones anteriores como sinónimas de la primera), sino aquello que se sustrae o está al margen de las valoraciones "curable" e "incurable". Dicho de otra forma: *sólo el nihilismo, como fenómeno, es valorable* (y, por tanto, puede ser calificado de "curable" o "incurable"), *pero su*

esencia no(dado que,ia *esencia* del nihilismo, en tanto tal, expresa únicamente el significado del fenómeno, pero nada más).

(129a). Cf, Heidegger, op cit, ed cit, pág 77.

(130a). Cf, Heidegger, op cit, ed cit, pág 77.

(131a). Cf, Heidegger, op cit, ed cit, pág 78.

(132a). Cf, Heidegger, op cit, ed cit, págs 78-79.

(133a). Cf, Heidegger, op cit, ed cit, págs 82-83.

(134a). Cf, Heidegger, op cit, ed cit, pág 84.

(135a). Cf, Heidegger, op cit, ed cit, pág 101.

(136a). Cf, Heidegger, op cit, ed cit, pág 101.

(137a). Cf, Jünger, op cit, ed cit, 17, pág 53.

(138a). Cf, Heidegger, op cit, ed cit, pág 102.

(139a). Cf, Heidegger, op cit, ed cit, pág 102.

(140a). Cf, Heidegger, op cit, ed cit, pág 102.

(141a). Cf, Heidegger, op cit, ed cit, págs 102-103.

(142a). Cf, Heidegger, op cit, ed cit, pág 103.

(143a). Cf, Heidegger, op cit, ed cit, pág 105.

(144a). Cf, Heidegger, op cit, ed cit, pág 104.

(145a). Cf. Heidegger, op cit, ed cit, pág 105.

(146a). Cf. Heidegger, op cit, ed cit, pág 107.

(147a). Cf. Heidegger, op cit, ed cit, pág 107.

(148a). Cf. Heidegger, op cit, ed cit, pág 108.

Heidegger explica el significado de la *tachadura del Ser*, en un pasaje anterior al que hemos citado (cf, la página 107 infra, y 108 supra).

(149a). Cf. Heidegger, op cit, ed cit, pág 106.

(150a). Cf. Heidegger, op cit, ed cit, pág 109.

(151a). Cf. Heidegger, op cit, ed cit, pág 110.

(152a). Cf. Heidegger, op cit, ed cit, pág 110.

(153a). Cf. Heidegger, op cit, ed cit, pág 110.

(154a). Cf. Heidegger, op cit, ed cit, pág 111.

(155a). Cf. Heidegger, op cit, ed cit, págs 111-112.

(156a). Cf. Heidegger, op cit, ed cit, pág 112.

(157a). Cf. Heidegger, op cit, ed cit, pág 113.

(158a). Cf. Heidegger, op cit, ed cit, pág 113.

(159a). Cf. Heidegger, op cit, ed cit, pág 114.

(160a). Cf. Heidegger, op cit, ed cit, pág 114.

(161a). Cf. Heidegger, op cit, ed cit, pág 116.

(162a). Cf. Heidegger, op cit, ed cit, págs 115-116.

(163a). Cf. Heidegger, op cit, ed cit, pág 117.

(164a). Cf. Heidegger, op cit, ed cit, pág 117.

(165a). Cf. Heidegger, op cit, ed cit, pág 118.

(166a). Cf. Heidegger, op cit, ed cit, pág 118.

(167a). Cf. Heidegger, op cit, ed cit, pág 121.

(168a). Cf. Heidegger, op cit, ed cit, pág 122.

(169a). Cf. Heidegger, op cit, ed cit, pág 122.

(170a). Cf. Heidegger, op cit, ed cit, pág 123.

(171a). Cf. Heidegger, op cit, ed cit, págs 125 infra y 126 supra.

(172a). Cf. Heidegger, op cit, ed cit, pág 126.

(173a). Cf. Heidegger, op cit, ed cit, pág 126.

(174a). Cf. Heidegger, *"El final de la filosofía y la tarea del pensar"*, traducción de José Luis Molinuevo, escrito contenido en la obra titulada *"¿Qué es filosofía?"*, Madrid, Narcea, 1978, parte 1, pág 97. En alemán, el escrito en cuestión se encuentra en el volumen de Heidegger que lleva por título *"Zur Sache des Denkens"*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1988, 3 Auflage. Así pues, *"Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens"*, 1, págs 61-62.

(175a). Cf. Heidegger, "Introducción a la metafísica", traducción de Angela Ackermann Pilári, Barcelona, Gedisa, 1993, cap 40, IV, págs 179-180. En alemán, "Einführung in die Metaphysik", Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1953, cap IV, 4, pág 152. Como se puede ver, y curiosamente, la edición alemana utiliza los números romanos para designar los capítulos, y en la traducción española se hace al revés (se dejan para referirse a los apartados dentro de los capítulos).

(176a). Cf. Heidegger, op cit, ed cit, loc cit, pág 183. En alemán, op cit, ed cit, loc cit, pág 155.

(177a). Cf. Nietzsche, "Crepúsculo de los ídolos", ed cit, "La razón en la filosofía", 4, pág 47. K.S.A. 6, "Götzen-Dämmerung", "Die Vernunft in der Philosophie", 4, pág 76. Heidegger cita el párrafo de Nietzsche en el escrito "Introducción a la metafísica", ed cit, cap 19, pág 41. En alemán, op cit, ed cit, I, pág 27.

(178a). Cf. Nietzsche, op cit, ed cit, loc cit, 5, pág 49. K.S.A. 6, op cit, loc cit, 5, págs 77-78.

(179a). Cf. Heidegger, op cit, ed cit, loc cit, pág 41. En alemán, op cit, ed cit, loc cit, pág 27.

(180a). Cf. Heidegger, "Hacia la pregunta del ser", ed cit, pág 125.

(181a). Cf. Nietzsche, "Así habló Zaratustra", ed cit, III, "De la visión y del enigma", 1, pág 224. K.S.A. 4, "Also sprach Zarathustra", III, "Vom Gesicht und Räthsel", 1, pág 197.

(182a). Cf. Heidegger, "El final de la filosofía y la tarea del pensar", ed cit, I, págs 98-99. En alemán, op cit, ed cit, I, pág 63.

(183a). Cf. Heidegger, op cit, ed cit, loc cit, pág 101. En alemán, op

cit,ed cit,loc cit,pág 65 infra.

(184a).Cf,Heidegger,op cit,ed cit,II,pág 117.En alemán,op cit,ed cit,II,págs 79-80.

(185a).Cf,Heidegger,op cit,ed cit,II,pág 110.En alemán,op cit,ed cit,II,pág 73.

(186a).Los anteriores rasgos que hemos citado de la filosofía los expone el propio Habermas en "*Cuestiones y contracuestiones*",II,págs 311-312,escrito contenido en la obra "*Habermas y la modernidad*",traducción de Francisco Rodríguez Martín,Madrid,Cátedra,1988.

(187a).Cf,Habermas,op cit,ed cit,loc cit,pág 312,infra.

(188a).No se olvide que,uno de los objetivos principales de la obra "*Teoría de la acción comunicativa*" era,precisamente,detectar y hacer frente a las denominadas <<patologías de la modernidad>>.En este sentido,Habermas está recogiendo la intención que Horkheimer y Adorno habrían tenido al publicar la "*Dialéctica de la Ilustración*": ¿cómo y por qué la Ilustración ,nacida para educar,liberar y otorgar dignidad al ser humano,deja unas secuelas que apuntan a todo lo contrario?.A partir de este propósito inicial,los análisis de Habermas,por un lado,y Horkheimer y Adorno,por otro,difieren.

(189a).La acción teleológica,es la que realiza un agente con vistas a alcanzar un determinado fin;presupone la existencia de un mundo objetivo.En la acción regulada por normas,nos encontramos un grupo social que orienta su acción por unos valores comunes;aquí,lo que importa es la relación de cada uno de esos miembros del grupo social con las normas establecidas: bien en el sentido de su acatamiento o violación.La acción regulada por normas presupone dos tipos de mundos: un mundo de

tipo objetivo,y otro social.La acción dramática hace referencia a los participantes de una interacción que constituyen los unos para los otros un público ante el cual se ponen a sí mismos en escena.Este tipo de acción social presupone la existencia de un mundo interno o subjetivo,y un mundo externo, objetivo,que incluye también al mundo social.

(190a).Habermas piensa que,al elegir un determinado concepto de acción social,nos comprometemos con una determinada perspectiva ontológica(entendiendo aquí <<ontología>>,en sentido amplio),y además "De las relaciones con el mundo,que al elegir tal concepto,suponemos al actor,dependen a su vez los aspectos de la posible racionalidad de su acción".(Cf,Habermas,"*Teoría de la acción comunicativa*",traducción de M.J.Redondo,2 volúmenes,Madrid,Taurus,1987,tomo I,pág 122.En alemán, "*Theorie des kommunikativen Handelns*".Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main,1988,3 Auflage,Band I,pág 126).

(191a).Cf,Habermas,op cit,ed cit,I,prólogo,pág 10.En alemán,op cit,ed cit,I,Worwort zur ersten Auflage,pág 8.

(192a).Cf,Habermas,"*Cuestiones y contracuestiones*",II,nota 6a,pág 312,contenido en "*Habermas y la modernidad*",ed cit.

(193a).Cf,Habermas,"*La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche*",trabajo que se encuentra en la obra de Habermas,"*Sobre Nietzsche y otros ensayos*",traducción de Carmen García Trevijano y Silverio Cerra,Madrid,Tecnos,1982,pág 31.

(194a).Cf,Habermas,op cit,ed cit,pág 32.

(195a).Cf,Habermas,op cit,ed cit,pág 34.

(196a).Cf,Habermas,op cit,ed cit,pág 34,infra.

(197a). Cf. Habermas, op cit, ed cit, pág 35.

(198a). Cf. Habermas, op cit, ed cit, pág 35.

(199a). Cf. Habermas, op cit, ed cit, pág 36.

Por cierto, obsérvese que en el texto citado Habermas considera que es cuestionable la hipótesis de interpretar los aforismos de Nietzsche como un sistema filosófico. Sin embargo, en la obra "*Conocimiento e interés*", el propio autor hablando del conocimiento en Nietzsche afirma: "La <<teoría del conocimiento>> de Nietzsche, por aforísticas que sean sus formulaciones, consiste en una tentativa de entender el marco categorial de las ciencias naturales (espacio, tiempo, suceso), el concepto de ley (causalidad), la base operacional de la experiencia (medida), así como las reglas de la lógica y del cálculo, como el *a priori relativo* de un mundo de apariencia objetiva, que ha sido creado para dominar la naturaleza y asegurar la conservación de la existencia" (Cf. Habermas, "*Conocimiento e interés*", traducción de Manuel Jiménez, José F. Ivars, y Luis Martín Santos, Madrid, Taurus, 1982, III parte, capítulo 12, pág 291. En alemán, "*Erkenntnis und Interesse*", Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1968, III, 12, pág 359). Habermas no nos ha explicado *por qué* en el terreno del conocimiento puede resultar plausible una interpretación de los aforismos de Nietzsche en forma de una "teoría" del conocimiento (y, por lo tanto, con carácter sistemático), y en otras partes de la filosofía de Nietzsche no.

(200a). Cf. Habermas, "*La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche*", trabajo contenido en la obra "*Sobre Nietzsche y otros ensayos*", ed cit, pág 36.

(201a). Cf. Habermas, op cit, ed cit, pág 37.

(202a). Cf. Habermas, op cit, ed cit, pág 37-38.

(203a). Cf, Habermas, "*Conocimiento e interés*", ed cit. loc cit, pág 289. En alemán, "*Erkenntnis und Interesse*", ed cit. loc cit, pág 356.

(204a). Cf, Habermas, "*La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche*", trabajo contenido en "*Sobre Nietzsche y otros ensayos*", ed cit, págs 38-39.

(205a). Cf, Habermas, op cit, ed cit, pág 39.

(206a). Cf, Habermas, op cit, ed cit, pág 39.

(207a). Cf, Habermas, op cit, ed cit, pág 40.

(208a). Cf, Habermas, op cit, ed cit, pág 42.

(209a). Cf, Habermas, op cit, ed cit, pág 43 infra y 44 supra.

(210a). Véase la primera parte de la presente tesis doctoral, capítulo 19, apartado 1.3, págs 36-45.

(211a). Cf, Habermas, op cit, ed cit, pág 44.

(212a). Cf, Habermas, op cit, ed cit, pág 45.

(213a). Cf, Habermas, op cit, ed cit, pág 45, infra.

(214a). Cf, Habermas, op cit, ed cit, pág 46.

(215a). Cf, Habermas, op cit, ed cit, pág 47, infra.

(216a). Cf, Habermas, op cit, ed cit, pág 49.

(217a). Cf, Habermas, op cit, ed cit, pág 50.

(218a). Cf, Habermas, op cit, ed cit, pág 51.

(219a). Cf, Habermas, op cit, ed cit, pág 51.

(220a). Cf, Habermas, op cit, ed cit, pág 52.

(221a). Cf, Habermas, op cit, ed cit, pág 54.

(222a). Cf, Habermas, op cit, ed cit, pág 54.

(223a). Cf, Habermas, op cit, ed cit, pág 55.

(224a). Cf, Habermas, op cit, ed cit, pág 57.

(225a). Cf, Habermas, op cit, ed cit, pág 58, supra.

(226a). Cf, Habermas, "*Conocimiento e interés*", ed cit, loc cit, pág 294. En alemán, "*Erkenntnis und Interesse*", ed cit, loc cit, págs 362-363.

(227a). Cf, Nietzsche, "*Humano, demasiado humano*", traducción de Alfredo Brotons Muñoz, Akal, Madrid, 1996, volumen I, prefacio, 1, pág 35. K.S.A. 2, "*Menschliches, allzumenschliches*", I, Vorrede, 1, págs 13-14.

(228a). Cf, Nietzsche, "*Ecce homo*", ed cit, prólogo, 3, págs 16-17. K.S.A. 6, "*Ecce homo*", Vorwort, 3, págs 258-259. Como se puede apreciar, se cita aquí un texto (ampliado), al que ya nos habíamos referido en las notas a la segunda parte del presente trabajo (ver nota 104, página 167).

(229a). Cf, Nietzsche, "*Más allá del bien y del mal*", ed cit, sección novena, aforismo 292, pág 250. K.S.A. 5, "*Jenseits von Gut und Böse*", Neuntes Hauptstück, 292, pág 235.

(230a). Cf, Habermas, "*Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*", traducción de José Luis Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1975, cap 3º, apartado 4, a, pág 147. En alemán, "*Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*", Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1973, cap III, 4, a, pág 168.

(231a). Sin entrar a considerar en forma pormenorizada en qué medida resulta cierta, como dice Habermas, la afirmación según la cual Nietzsche *se separa y despidе del universalismo de la Ilustración*, es necesario subrayar, no obstante, su posición con respecto al movimiento ilustrado: en unos casos, Nietzsche va más allá de lo que correspondería a un representante de la misma; en otros, se repliega y realiza una crítica a este movimiento de la razón. Habermas parece haber captado el segundo momento, dejando escapar el primero. Sea como fuere, el interés de Nietzsche por la Ilustración (en un sentido u otro) se refleja no sólo en la conocida dedicatoria a Voltaire del tomo I de "*Humano, demasiado humano*" (con ocasión del centenario de la muerte del autor francés), sino también en aforismos tan curiosos y significativos como el 197, del libro III, de "*Aurora*": en donde, al final del mismo, Nietzsche habla acerca de continuar y llevar adelante la Ilustración frente a la oposición que existe, según él, en Alemania (Cf, Nietzsche, K.S.A 3, "*Morgenröte*", Drittes Buch, 197, "*Die Feindschaft der Deutschen gegen die Aufklärung*", págs 171-172).

(232a). Ni tampoco, dicho sea de paso, una "destrucción de la verdad". Lo que acontece es que Nietzsche ha sido poco cuidadoso en la delimitación de los planos de su crítica. Así, por ejemplo, cuando ataca el concepto de verdad, además de dirigir sus análisis hacia las bases morales del mismo, debería haber especificado su concepción <<pragmático-vital>> de la verdad: con esto, desde luego, no se eliminaría por completo la posibilidad de que se produzca esa *reducción de lo trascendental a lo fisiológico* que apunta Habermas, pero serviría para evitar,

por lo menos, bastantes malentendidos. Además de ese concepto *pragmático-vital* de la verdad, Nietzsche parece tener presente, en algunas ocasiones, otra concepción diferente: entender la verdad como un "desvelamiento de lo real". En este sentido, en el prólogo de *"El Gay saber"* podemos leer que, "Ya no creemos que verdad siga siendo verdad, si se le aparta el velo. Hemos vivido bastante para creer esto" (Cf. *"El Gay saber"*, ed cit, prólogo a la 2ª edición, 4, pág 47. K.S.A. 3, *"Die fröhliche Wissenschaft"*, Vorrede zur zweiten Ausgabe, 4, pág 352).

(233a). Cf, Nietzsche, *"Crepúsculo de los ídolos"*, ed cit, "Cómo el <<mundo verdadero>> acabó convirtiéndose en una fábula", 6, pág 52. K.S.A. 6, *"Götzen-Dämmerung"*, "Wie die Wahre Welt endlich zur Fabel Wurde", 6, pág 81. En el capítulo 2º de la 1ª parte de la presente tesis ya se había adelantado la posición del autor con relación al dualismo *mundo verdadero/mundo aparente*; véase la página 30. Asimismo, nos volvemos a ocupar de ello en el capítulo 1º de la 2ª parte, página 85.

(234a). Cf, Habermas, *"Problemas de legitimación en el capitalismo tardío"*, ed cit, cap 3, apartado 4, d, pág 153. *"Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus"*, ed cit, III, 4, d, pág 176. .

(235a). Cf, Nietzsche, *"Humano, demasiado humano"*, ed cit, volumen II, parte II, "El caminante y su sombra", afo 18, pág 125. K.S.A. 2, *"Menschliches, Allzumenschliches"*, Zweiter Band, zweite Abtheilung, "Der Wanderer und sein Schatten", 18, pág 553.

CONSIDERACIONES FINALES

A lo largo de la investigación que se ha desarrollado en la presente tesis doctoral, se han tratado de esclarecer los aspectos principales de la concepción del nihilismo en la filosofía de Nietzsche. Para alcanzar el objetivo indicado, este trabajo arranca de una serie de presupuestos o tesis especificadas ya en la *Introducción* del mismo.

El primero de los mencionados presupuestos afirmaba lo siguiente: *"el nihilismo está presente de forma implícita en la filosofía de Nietzsche desde el comienzo mismo de su reflexión, pero su tratamiento explícito se realiza a medida que avanza su propio pensar"*(cf, *Introducción*, pág I). Dicho planteamiento (que, en su momento, pudo parecer un tanto extremo), se relaciona con el segundo presupuesto, a saber, *"Nietzsche pretende <<superar>> el nihilismo; aunque, para ello, es menester asumirlo y luego dejarlo tras de sí"*(cf, loc cit, pág I).

El examen sobre el terreno de ambas tesis conduce la investigación hacia el análisis de algunas obras de Nietzsche. Se trata, en definitiva, de rastrear la aparición y utilización del término "nihilismo" por parte de su autor. De aquí se desprende, entre otras, una importante conclusión: hablando en sentido estricto, se puede decir que *el nihilismo, en tanto problema o cuestión filosófica, aparece de forma explícita en el pensamiento de Nietzsche a partir de la publicación del libro V de "El Gay saber"* (que, como es sabido, es añadido por Nietzsche a la obra original al realizar la segunda edición de la misma en 1887). Esto es, se apunta a la etapa final, más bien, de la filosofía de Nietzsche. Pero, según esto, la primera tesis o presupuesto señalado sólo se habría verificado en parte, y quedaría por dilucidar el apartado relativo a lo "implícito" del tema nihilista en el pensamiento del autor.

Pues bien, toda la primera parte de la tesis ha girado en torno a la cuestión anterior, y ha quedado resuelta (se estima

que suficientemente) la aparente dificultad a la que se acaba de aludir. Porque, si el nihilismo está presente de manera implícita en la filosofía de Nietzsche desde el comienzo mismo de su reflexión, entonces, no podemos esperar una manifestación directa del mismo; en todo caso, habremos de dar un rodeo para su localización, tendremos que buscarlo en aquellos aspectos de lo real en los que, presumiblemente, pueda aparecer con mayor frecuencia.

En los primeros años de su vida intelectual, encontramos a Nietzsche ejerciendo de filólogo, entusiasmado por la música de Wagner, y admirando a su <<maestro>> Schopenhauer. Por otro lado, lo que denominamos <<nihilismo>>, en tanto cuestión filosófica, se refiere al tema del valor en general: para ser exactos, a la pérdida del valor, a la desvalorización. ¿Cómo se pueden ligar, en esta época del pensamiento de Nietzsche, ambas dimensiones?: por medio de la cultura y de la educación. Y, en efecto, vemos que el joven Nietzsche cae bajo el hechizo y la fascinación wagneriana, creyendo posible el advenimiento o surgimiento de una cultura superior (por tanto, una cultura que no sea decadente, ni tampoco nihilista). En semejante contexto, también recurre al papel que puede desempeñar la educación tomando como modelo o arquetipo a Schopenhauer.

Junto a las razones esgrimidas en los párrafos precedentes, se puede añadir, además, otro argumento para seguir manteniendo la validez de la primera tesis o supuesto de la presente investigación: a saber, la posibilidad de encontrar atisbos de las diversas formas o variantes del nihilismo, ya en la primera época del pensamiento de Nietzsche. Como se recordará, la tercera tesis o supuesto de este trabajo se refería a las variantes del nihilismo en Nietzsche: *"Se pueden extraer de la filosofía de Nietzsche tres formas o variantes del fenómeno nihilista que apuntan a diversos ámbitos de lo real: y son, respectivamente, el nihilismo teológico-moral, el nihilismo racional, y el nihilismo antropológico"* (cf, loc cit, pág II).

Tras esta formulación de la tercera tesis o presupuesto de la investigación, es menester volver a la primera tesis para concluir la última observación que se hizo acerca de la posibilidad de ver allí un anticipo de las variantes del nihilismo en la primera época de la filosofía de Nietzsche.

"*El nacimiento de la tragedia*" y algunos trabajos preparatorios del mismo escrito (verbigracia, "*Sócrates y la tragedia*" y "*La visión dionisiaca del mundo*"), constituyen el marco de referencia en el cual se podría situar el nihilismo "teológico-moral" (siempre, claro está, de forma "implícita"). ¿Cómo?. De un lado, en la medida en que en la obra prevalecen los valores estéticos. Tales valores quedan plasmados en la tragedia: ésta simboliza el equilibrio entre las dos tendencias o instintos que configuran lo real; es decir, lo apolíneo y lo dionisiaco. Sin embargo, la suficiencia y <<jovialidad>> del hombre teórico, la aparición del <<socratismo de la moral>>, de la figura de Sócrates, hace posible la crisis y la desaparición de la tragedia: es decir, el nihilismo. Dado que, en esta obra, y aunque no lo exprese con esas palabras, Nietzsche estima que la racionalidad en general (y la racionalidad moral en particular), es nihilista desde el preciso instante en que se manifiesta bajo la forma de unos valores morales (y religiosos), de unas normas que son hostiles a la vida. La muerte de la tragedia supone, pues, el triunfo del nihilismo.

Por otro lado, en la versión retrospectiva que nos ofrece Nietzsche en "*Ecce homo*" sobre "*El nacimiento de la tragedia*", se confirma la explicación que se acaba de desarrollar: "Las dos innovaciones decisivas del libro son, por un lado, la comprensión del fenómeno *dionisiaco* en los griegos: el libro ofrece la primera psicología del mismo, ve en él la raíz única de todo el arte griego. La segunda es la comprensión del socratismo: Sócrates, reconocido por vez primera como instrumento de la disolución griega, como *décadent* típico. <<Racionalidad contra instinto. ¡La <<racionalidad>> a cualquier precio, como violencia peligrosa, como violencia que socava la vida! - En todo

el libro, un profundo, hostil silencio contra el cristianismo. éste no es ni apolíneo ni dionisiaco; *niega* todos los valores *estéticos*, los únicos valores que *El nacimiento de la tragedia* reconoce: el cristianismo es nihilista en el más hondo sentido, mientras que en el símbolo dionisiaco se alcanza el límite extremo de la *afirmación*" (cf. Nietzsche, "*Ecce homo*", ed cit, pág 68. K.S.A. 6, "*Ecce homo*", pág 310).

Valga lo anterior como un ejemplo de ese adelanto de la variante *teológico-moral* del nihilismo en esta primera época de Nietzsche. También es posible apuntar, con sendos ejemplos, a las otras dos variantes. Para el *nihilismo racional* es preciso volver a rescatar el ensayo "*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*", al cual se le ha dedicado bastante atención en esta tesis (cf, I parte, cap 2º, apartado 2.3., págs 36-45 y III parte, cap 3º, págs 277 y ss).

De entrada, hay que indicar que en el escrito en cuestión se ha querido ver la *primera* manifestación clara del nihilismo en Nietzsche: en concreto, de una especie de nihilismo gnoseológico. En la presente tesis y siguiendo los presupuestos señalados, se considera el trabajo citado de Nietzsche, en todo caso, como un anticipo del nihilismo racional.

El título del ensayo de Nietzsche lo dice todo: se trata de investigar la verdad, el concepto de verdad, situándose más allá del sentido moral del término en una dimensión *lógico-trascendental* (aunque, por supuesto, Nietzsche no emplea esa expresión). En su análisis o disección de la "verdad", Nietzsche somete a crítica tanto el proceso de conocimiento, como las facultades mismas de conocer. Su reflexión es, a la vez, de corte lingüístico y pragmático. La tesis principal del escrito, a estas alturas de la investigación, nos resulta ya conocida: Nietzsche estima que las facultades de conocimiento del hombre tienen un fin puramente adaptativo. Por consiguiente, ni los sentidos ni la razón nos desvelan la existencia de una realidad objetiva, sino tan sólo el producto de una interpretación cognoscitiva, de una

perspectiva (como explicará Nietzsche, en un período posterior de su filosofía). ¿Qué papel desempeñarían aquí los conceptos en general?: el de metáforas de una realidad que ha de ser continuamente interpretada. La noción de verdad tampoco puede escapar al destino común de todo nuestro aparato categorial que no es otro que el de <<falsificar>> o interpretar la realidad. Así lo señala Nietzsche: "¿Qué es entonces la verdad?. una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal" (cf, Nietzsche, *"Sobre verdad y mentira en sentido extramoral"*, ed cit, pág 25. K.S.A. 1, *"Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne"*, pág 880 infra y 881 supra). Este último aspecto (el del valor del conocimiento junto con la crítica al concepto de verdad) ha sido fundamental para asociar la posición de Nietzsche, en el ensayo citado, con el tema del nihilismo.

Un esbozo de la tercera variante del nihilismo, la *antropológica*, podría encontrarse en las *"Consideraciones intempestivas"*; en concreto, *"Schopenhauer educador"*, que gira en torno al tema de la educación y que fue abordada en otro lugar de la presente tesis (cf, III parte, cap 19, págs 184-189). Entre las diversas ideas importantes de las que se ocupa esta *Intempestiva*, destacan dos. De una parte, el convencimiento del autor, según el cual, en su época, se produce una reducción de la formación al mero cultivo de las ciencias, las artes o las letras. De todo ello se sigue la barbarie, nunca la auténtica cultura, ni, menos todavía, la educación concebida como la formación integral del ser humano. Aquí encontramos el primer atisbo de

nihilismo: el hacer por el hacer mismo, de manera inconsciente, ya sea en las artes o en las ciencias, apunta a la vaciedad, a la nada. Pues le falta al hombre la meta, el propósito, el valor que dirija y encauce ese enorme esfuerzo que se despliega.

Por otra parte, Nietzsche introduce una distinción entre tres tipos o imágenes del hombre que ha consagrado su época: el hombre de Rousseau, el de Goethe, y el de Schopenhauer. Cada una de tales imágenes recoge lo esencial del autor al cual se asocian. Pero, lo interesante en este momento, no es sólo la primacía que concede Nietzsche a la imagen del hombre ofrecida por Schopenhauer (con la que se identifica), sino el hecho de que las concepciones del hombre de Rousseau y Goethe encierran algunos rasgos de lo que, en el Zarathustra, Nietzsche denomina "hombre superior" y "último hombre". Estos dos tipos de hombre se oponen al "superhombre" (aspecto que se ha desarrollado en la III parte, cap 19, págs 195-207, de la presente investigación).

Si el peligro del hombre de Rousseau es acabar convirtiéndose en un anarquista, el de Goethe es el contrario: el de ser un "filisteo" de la cultura. El primer tipo es activo, pero su actividad viene determinada, en gran medida, por una corrupción resultado de una mala educación. El segundo tipo de hombre es pasivo, tiende al compromiso, a la conciliación (y, en ocasiones, más por debilidad de la voluntad que por equilibrio del alma). Aquí el nihilismo consistiría en el hecho de que estas dos imágenes del hombre sean capaces de suplantar al ideal educador que Nietzsche cree encontrar en la imagen del hombre de Schopenhauer.

Vemos, por lo tanto, que existen elementos suficientes como para hacer valer la idea de un interés implícito de Nietzsche por el tema del nihilismo desde el comienzo de su reflexión filosófica.

Sin embargo, la aclaración anterior no debe servir para calificar la filosofía de Nietzsche de nihilista (juicio emitido

por algunos de sus intérpretes), sino, más bien, para subrayar que es un pensador que se ha ocupado del fenómeno denominado <<nihilismo>>. Este último fenómeno admite valoraciones muy distintas en función del pensador que se esté considerando. No existe, pues, una definición ortodoxa, canónica, del <<nihilismo>>, como si estuviésemos frente a un fenómeno unitario. Lo único que tenemos son puntos de vista, perspectivas: por eso se ha de hablar del nihilismo "según Nietzsche", "según Jünger", "según Heidegger", para citar algunos de los autores considerados en la tesis. Todo esto conduce al segundo presupuesto de la presente investigación: el relativo a la superación del nihilismo.

Efectivamente. Nietzsche se llega a considerar, en ciertos momentos de su actividad filosófica, como un *nihilista*: esto es, como alguien que ha sufrido el nihilismo pero, a la vez, lo ha superado. Esto sugiere, y así se ha analizado en este trabajo, que el autor despliega todos sus esfuerzos con el ánimo de estudiar el origen, desarrollo y alcance del nihilismo con objeto de poderlo superar para dejarlo tras de sí. Puesto que aquí, no es suficiente con exhibir una simple oposición "anti-nihilista". Si los valores llevan, en sí mismos, el germen del nihilismo, entonces, la cura ha de pasar por dejar que aquellos evolucionen hasta el final, se derrumben y puedan ser sustituidos por otros nuevos cuya orientación no sea nihilista: y esto para Nietzsche quiere decir, valores vitales que unan al hombre a la tierra, al sentido de la tierra.

Ahora bien, en la superación del nihilismo, adquiere gran importancia el proceso de la <<transvaloración de todos los valores>> (*Umwertung aller Werthe*), el cual está impulsado por la voluntad de poder (siempre y cuando ésta no se manifieste de forma nihilista, cosa que puede suceder: por ejemplo, en la moral del resentimiento, que el autor analiza, especialmente, en el tratado III de la *"Genealogía de la moral"* y en *"El Anticristo"*).

Nietzsche parece entender la *Umwertung* en un doble sentido:

(A). Como la sustitución de unos valores por otros, y, en este caso, "transvalorar" viene a significar cambiar los valores nihilistas por unos valores afirmadores de la existencia.

(B). Al modo de una transmutación de los valores, en un sentido próximo al que tenía en la antigua alquimia. Aquí "transvalorar" sería equivalente a "transmutar" (esto es, transformar) desde dentro el significado del valor.

De los dos sentidos de la transvaloración, el reseñado en el apartado (A), es el más corriente y no presenta ninguna dificultad especial (excepción hecha, claro está, del eventual desacuerdo con la perspectiva que adopta Nietzsche). El apartado (B), en cambio, ofrece un punto de vista diferente, poco usual; y aparece en una misiva dirigida por Nietzsche a Brandes (cf, II parte, cap 30, págs 134 y 135).

En el apartado (B), y como se ha adelantado, la transvaloración es concebida bajo el prisma de una transmutación alquímica. Es bien sabido que el propósito de la antigua alquimia, más allá de su posible realidad o ficción, era la transformación de un metal innoble en otro noble (el oro). Pero, la clave del procedimiento alquímico no estribaba únicamente en dicha transformación física: se trataba de un cambio espiritual. La repetición del experimento por parte del alquimista, una y mil veces, no sólo lograba <<depurar el metal>>, convertirlo en oro, sino transformar su espíritu. He aquí, pues, el punto básico de la metáfora de Nietzsche: la *alquimia de los valores*.

La posición anterior sustituye a la química de los conceptos e ideas presente ya en "*Humano, demasiado humano*". En efecto, en esta última obra indica Nietzsche: "Todo lo que necesitamos y que sólo gracias al nivel actual de las ciencias particulares puede sernos dado, es una química de las representaciones y los sentimientos morales, religiosos, estéticos, lo

mismo que de todas esas emociones que vivenciamos en nosotros en el grande o pequeño trajin de la cultura y de la sociedad, e incluso en soledad: ¿y qué si esta química llevara a la conclusión de que también en este ámbito los colores dominantes se logran a partir de materiales viles, incluso menospreciados? ¿Tendrán muchas ganas de proseguir tales investigaciones? A la humanidad le gusta desentenderse de las cuestiones sobre origen y comienzos: ¿no debe estar uno casi deshumanizado para sentir en sí la propensión opuesta?" (cf, Nietzsche, "Humano, demasiado humano", traducción de Alfredo Brotons Muñoz, Ed. Akal, Madrid, 1996, volumen I, parte I, 1, págs 43-44. K.S.A 2, "Menschliches, Allzumenschliches", I, Erstes Hauptstück, 1, pág 24).

Cuando Nietzsche habla de una alquimia de los valores presupone que el valor, cada valor, concentra en sí mismo una gran diversidad de significados, de matices, de perspectivas. El "uso" de los valores ha degradado sus diferentes significados siendo reducidos a uno sólo: el que ha aceptado e impuesto la interpretación dominante apoyada en la moral del resentimiento (no se olvide que Nietzsche señala tres periodos históricos en los cuales se intentó llevar a efecto la transvaloración, pero fracasaron: cf, II parte, cap 39, págs 132-134).

Por otro lado, si la química de las ideas apuntaba al análisis científico del pensamiento y de nuestras emociones (análisis de sus partes constituyentes, así como de su origen), la alquimia de los valores apunta a la transformación de éstos desde dentro, rescatando sus antiguos significados.

Luego, Nietzsche pretende superar el nihilismo por medio de una transvaloración de los valores. No obstante, para llevar adelante el proyecto de la *Umwertung* es necesario, previamente, estudiar de cerca el fenómeno denominado <<nihilismo>>.

En la presente investigación, se ha partido de la hipótesis de la existencia de un triple significado del concepto de <<nihilismo>> en la filosofía de Nietzsche. La razón de tal suposición estriba en el convencimiento de que, de otra manera,

resultarían incomprensibles las observaciones del autor en el momento de asociar el fenómeno en si con distintos ámbitos de lo real. Por supuesto: el nihilismo alude, en general, a la desvalorización de los valores. Sin embargo, no es lo mismo situarse en el terreno de la metafísica y la moral, que en el del conocimiento. Todos estos apartados de la realidad, que duda cabe, están relacionados, pero constituyen dimensiones diferentes. Si se analizan conjuntamente se obtiene poca claridad en relación al fenómeno en cuestión.

Se ha denominado nihilismo *teológico-moral* a la versión más general del nihilismo; a la variante que, de una forma u otra, gran número de intérpretes y pensadores han asociado con el <<nihilismo de Nietzsche>>. La tarea negativa de Nietzsche, su crítica a la religión y a la moral, a ciertos valores de la civilización occidental, ha configurado la visión del problema que tienen muchos autores con respecto a Nietzsche.

"El nihilismo es la lógica de nuestros grandes valores e ideales", esta aseveración podría ser considerada como el núcleo de la primera variante del nihilismo (cf, Nietzsche, "*El nihilismo: escritos póstumos*", selección y traducción de Gonçal Mayor, Barcelona, Península, 1998, 11[411], 4, pág 117. K.S.A. 13, 11 [411], 4, pág 190). El camino que recorre el pensamiento para abocar a ese final ha sido desarrollado en la presente tesis y nos resulta familiar: racionalización del cristianismo y posterior reducción del mismo a la moral, el ascenso de la veracidad al grado de valor principal y desenmascarador de las falsas creencias que, ahora, trasciende el plano teológico-moral difundiéndose al resto de la cultura (el triunfo de los ideales ascéticos). El culto a la verdad se manifiesta en la ciencia bajo la máscara de la objetividad del conocimiento que elimina y destruye la última ilusión del hombre: su presunto origen divino (teoría de la evolución de las especies) y el lugar central que ocupa en el Universo.

Recuérdese sobre el particular, este pasaje correspondiente

a "La Genealogía de la moral": "Toda ciencia (y no sólo la astronomía, sobre cuyo humillante y degradador influjo hizo Kant una notable confesión, <<ella aniquila mi importancia...>>), toda ciencia, tanto la natural como la *innatural*-así llamo yo a la autocrítica del conocimiento-tiende hoy a disuadir al hombre del aprecio en que hasta ahora se tenía a sí mismo, como si tal aprecio no hubiese sido otra cosa que una extravagante presunción; incluso podría decirse que la ciencia pone su propio orgullo, su propia áspera forma de ataraxia estoica en mantener en pie en sí misma ese difícilmente conseguido *autodesprecio* del hombre, (...)" (cf, Nietzsche, "La Genealogía de la moral", ed cit, III, 25, pág 178. K.S.A. 5, "Zur Genealogie der Moral", III, 25, pág 404).

La segunda variante del nihilismo es la *racional*. No obstante, y para evitar confusiones, hay que subrayar (además de lo explicado en el apartado correspondiente de la tesis, II parte, cap 19, pág 83 y ss), que, por *nihilismo racional*, no se ha entendido en la investigación un tipo de nihilismo más o menos lógico o "razonable" en relación a los otros: se le ha dado ese nombre con el propósito de abordar los problemas específicos que plantea el fenómeno <<nihilismo>> en el terreno del conocimiento.

Ahora bien, ¿en qué medida se relaciona lo que se ha denominado nihilismo racional, con lo que otros autores, por ejemplo Habermas, han llamado crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche?. De entrada, es necesario indicar que no resultan equivalentes ambos planteamientos. Es decir, es muy posible que, en algunos aspectos, la crítica de Nietzsche en el plano cognoscitivo sea nihilista (y así lo señala Habermas). Pero, a la vez, conviene no pasar por alto el hecho siguiente: tras analizar el papel que desempeña la razón y las facultades cognoscitivas en el proceso del conocimiento, Nietzsche tiende a considerar que el nihilismo consiste en otorgar una validez objetiva, real, a lo que son simples medios del conocer: los conceptos o categorías de la razón.

En el fondo, las reflexiones de Nietzsche en este punto no se alejan demasiado de las del autor de la *K.r.V.* Kant, en dicha obra, y en concreto en la sección correspondiente a la *Dialéctica trascendental*, estudia el uso indebido de las categorías o conceptos puros del entendimiento (los cuales, como es de sobra conocido, sólo pueden ser aplicados a los objetos de la intuición empírica). Nietzsche, aunque por motivos diferentes a los de Kant, también piensa que el uso indebido de las categorías o conceptos de la razón, conduce al nihilismo. Claro que aquí, "uso indebido" quiere decir otorgar valor real y objetivo a lo que, en sí mismo, no es más que un medio para interpretar la realidad con fines adaptativos o biológicos.

Con el *nihilismo antropológico* se llega a la tercera y última variante del nihilismo detectada y analizada en la presente investigación. En este caso, el nihilismo puede referirse a dos aspectos o dimensiones:

1ª). Al <<cansancio>> del hombre; al hastío del hombre de sí mismo y a su retroceso o retirada frente a otros elementos de su entorno cultural.

2ª). A la sustitución o desplazamiento del *superhombre* por el "último hombre".

Nietzsche observa que el devenir de la civilización occidental ha supuesto el triunfo de una cultura que va desplazando y acorralando al hombre. Tras la fachada del edificio de las ideas modernas, de su impulso educador y reformador, se oculta un "furor civilizador", una tendencia racionalizadora que ha debilitado y deshumanizado al hombre. El autor ya se había enfrentado a tal tendencia desde los tiempos de las "*Consideraciones intempestivas*" (sobre todo en la primera titulada "*David Strauss, el confesor y el escritor*"). Más tarde, y en "*La Genealogía de la moral*", encontramos ya la clave del primero de

los dos aspectos del nihilismo antropológico: "Actualmente la visión del hombre cansa-¿qué es hoy el nihilismo si no es eso?...Estamos cansados del hombre..."(cf, Nietzsche, "*La Genealogía de la moral*", ed cit, I, 12, pág 51, supra. K.S.A 5, "*Zur Genealogie der Moral*", I, 12, pág 278).

Que con el término <<Übermensch>> Nietzsche no está pensando en una nueva especie biológica, es algo que ya ha sido abordado en esta tesis (cf, III parte, cap 19, págs 211-217, especialmente págs 216-217). Por otro lado, la expresión "último hombre", es la que emplea Zaratustra para recriminar la actitud de quienes se conforman con lo existente y son incapaces de superarse a sí mismos. Pues bien, ¿qué quiere decir aquí el párrafo, "sustitución o desplazamiento del superhombre por el "último hombre"? Desde luego, (y dado que el "superhombre" no constituye en la filosofía de Nietzsche una realidad fijada o establecida de antemano, sino un horizonte al cual ha de tender la autosuperación del hombre), la aseveración no ha de ser tomada en sentido literal. La sustitución se efectúa entre el "último hombre", (que, como se indica en esta investigación, engloba también, en cierta medida, al "hombre superior": cf, III parte, cap 19, págs 209-210), y el impulso hacia la autosuperación.

La actitud del "último hombre", que fustiga Zaratustra, es nihilista. Los valores a los que aquel se adscribe son valores de decadencia: con él retrocede también el hombre en conjunto porque ya no es capaz de lanzar su anhelo más allá de sí mismo: "¡Ay! ¡Llega el tiempo en que el hombre dejará de lanzar la flecha de su anhelo más allá del hombre, y en que la cuerda de su arco no sabrá ya vibrar" (cf, Nietzsche, "*Así habló Zaratustra*", ed cit, prólogo de Zaratustra, 5, pág 38. K.S.A 4, "*Also sprach Zarathustra*", Zarathustra's Vorrede, 5, pág 19).

El tema humano: acaso sea éste, junto con el de la cultura, los temas <<por excelencia>> de la filosofía de Nietzsche. Ciertamente, ni se puede ni se debe esperar por parte del autor

un tratamiento de dichas cuestiones desde el punto de vista de una doctrina de corte humanista, al modo del pensamiento renacentista, por ejemplo. Si la reflexión de Nietzsche se midiera aplicando ese criterio, entonces, sería calificada de antihumanista. Pero, más allá de las corrientes u orientaciones filosóficas, Nietzsche se ocupa del individuo, del ser humano y su autosuperación.

Puesto que el fenómeno del nihilismo se asocia con el tema del valor, no han faltado autores que hayan relacionado la posición adoptada por Nietzsche en torno al nihilismo con la denominada <<filosofía de los valores>>, cuyo origen se situaría en Alemania a mediados del siglo XIX con el pensamiento de Rudolf Hermann Lotze. Tanta importancia adquirió la cuestión del valor a lo largo del siglo anterior que, de hecho, los neokantianos redefinieron la filosofía como una "teoría de los valores". En tal escenario, Nietzsche tendría un papel destacado.

Sin embargo, Nietzsche es un representante de la <<filosofía de los valores>> un tanto peculiar. No encontramos en él una "teoría del valor", ni tampoco una "ontología de los valores". A este autor el valor le interesa sólo en la medida en que es un elemento que está en conexión con el resto de su reflexión filosófica. Pues para Nietzsche, el valor nunca puede ser desligado de su marco de referencia que no es otro que el de la cultura. Por eso investiga el origen, desarrollo y decadencia de los valores así como el surgimiento del nihilismo: y, si exceptuamos al propio Nietzsche, entonces hay que concluir que ninguno de los llamados representantes de la filosofía del valor se ocupa, en líneas generales, del nihilismo.

En la presente investigación se han dedicado dos capítulos a los análisis de Heidegger y Habermas en torno al nihilismo en Nietzsche (cf. III parte, cap 2º, págs 249-273, y cap 3º, págs 274-306). El primero de los dos autores citados incluye a Nietzsche dentro de la tradición metafísica occidental que se

caracteriza por el "olvido del ser"; y, dentro de esa tradición, Nietzsche habría llevado adelante la reducción del "Ser a valor". Heidegger, desde luego, no afirma que Nietzsche sea un representante de la filosofía de los valores; pero, si estima que el autor del *Zaratustra* vive en una realidad impregnada por la atmósfera de la teoría del valor y ante la cual termina por ceder convirtiendo el <<valor>> en objeto privilegiado de su pensamiento filosófico.

Habermas, a diferencia de Heidegger, comienza por considerar la cuestión desde el plano de la crítica a la ideología; y, aunque posteriormente el autor lleva su reflexión hacia otros apartados del pensamiento de Nietzsche, (que, ahora, también son analizados filosóficamente), su punto de vista podría ser expuesto recurriendo a un texto de Adorno sobre el particular: "El concepto económico de valor, que ha servido de modelo filosófico a Lotze y a la escuela del suroeste de Alemania, primero, y al debate sobre la objetividad, después, es un caso de materialización: el valor de cambio de la comodidad. Marx construyó a partir de este concepto su análisis del fetichismo, demostrando que los valores son un reflejo de las relaciones humanas, aunque los hombres se empeñen en presentarlos como las propiedades de las cosas" (cf, T.W. Adorno, texto citado por Herbert Schnädelbach, en *Filosofía en Alemania. 1831-1933*, traducción de Pepa Linares, Madrid, Cátedra, 1991, cap 6, 1, pág 200).

Que los valores son un reflejo de las relaciones humanas y en modo alguno propiedades objetivas de las cosas, es algo que también habría podido aceptar Nietzsche. Ahora bien, la diferencia de éste con respecto a Marx, Adorno y Habermas radica en el concepto de <<relaciones humanas>>.

Para la teoría *crítico-dialéctica* de la sociedad, las relaciones humanas vienen mediatizadas por el *trabajo social* que, al transformar la naturaleza, transforman al hombre mismo. Todo ello remite a la *autogénesis* de la especie humana (es

decir, lo específicamente humano es creación social, no biológica) y a la reproducción de la vida social. En suma, al plano material. En el caso de Nietzsche, el concepto o noción de <<relaciones humanas>>, nunca desciende de una forma tan radical a la dimensión de la *infraestructura económica*. Se situaría, pues, por seguir utilizando el lenguaje del marxismo, en el ámbito de la *superestructura*. Esto podría explicar, en fin, por qué Habermas no llega a considerar un problema filosófico real, la cuestión del nihilismo en Nietzsche: le parece un reflejo ideológico de la conciencia burguesa <<fin de siglo>> ante el que Nietzsche sucumbe.

Nietzsche, sin embargo, piensa de otro modo. Él se encuentra plenamente convencido de que, tanto la cuestión del valor como la del nihilismo son fundamentales y condicionan el futuro de la humanidad (en el aspecto ideológico y material), porque son reflejo de una voluntad de poder afirmadora o negadora de la existencia. Por eso, el autor considera que entre sus tareas se cuenta el preparar a la humanidad para un "instante de autognosis" en donde sea posible plantear los interrogantes del *¿por qué?* y *¿para qué?*. Nietzsche prosigue su meditación sobre ello, con estas palabras: "esta tarea es una consecuencia necesaria para quien ha comprendido que la humanidad *no* marcha por sí misma por el camino recto, que *no* es gobernada en absoluto por un Dios, que, antes bien, el instinto de la negación, de la corrupción, el instinto de *décadence* ha sido el que ha reinado con su seducción, ocultándose precisamente bajo el manto de los más santos conceptos de valor de la humanidad. El problema de la procedencia de los valores morales es, para mí, un problema de primer rango porque condiciona el futuro de la humanidad" (cf, Nietzsche, "*Ecce homo*", ed cit, págs 88-89. K.S.A. 6, "*Ecce homo*", pág 330).

El momento reflexivo de la humanidad, la autognosis, debe mostrar al hombre cuál es el verdadero valor de aquellos valores que han guiado a la humanidad: la vaciedad, la nada, el

nihilismo en suma. Pero, semejante empeño, no es una tarea fácil de realizar; dado que, el ser humano, teme reflexionar: "Toda nuestra cultura europea se mueve desde hace ya largo tiempo, con una torturante tensión que crece de década en década, como hacia una catástrofe: inquieta, violenta, precipitada, como una corriente que busca *el final*, que ya no reflexiona, que tiene miedo a reflexionar" (cf, Nietzsche, "*El nihilismo: escritos póstumos*", ed cit, 11[411], 2, págs 115-116. K.S.A. 13, 11[411], 2, pág 189).

Ese temor a la "reflexión", empuja al hombre hacia lo <<demasiado humano>> y lo hace ser incapaz de enfrentarse a lo que, en verdad, encierran los valores que han venido sosteniendo su existencia: la nada.

Así pues, *la autognosis debe preceder a la transvaloración*. Sólo si la humanidad accede al momento reflexivo por medio de la razón, podrá quedar despejado el camino para una posible superación del nihilismo. Porque, como ya se ha indicado en diversas ocasiones, Nietzsche estima que, a pesar de la llegada del nihilismo (y, precisamente, a causa de ello), es necesario crear *valores nuevos* que reemplacen a los anteriores. En un fragmento póstumo correspondiente a la primavera-verano de 1888, resume el autor su posición: "Una filosofía experimental tal como yo la vivo incluso anticipa a modo de ensayo las posibilidades del nihilismo radical: sin que con ello se quiera decir que se limite a un no, a una negación, a una voluntad de negar. Muy al contrario: quiere llegar a lo inverso-hasta un *dionisiaco decir-sí* al mundo tal como es, sin objeción, excepción ni selección-, quiere el ciclo eterno(...) El estado superior que un filósofo puede alcanzar es ser dionisiaco en relación con la existencia. Mi fórmula para ello es *amor fati...*" (cf, Nietzsche, op cit, ed cit, 16[32], pág 166. K.S.A 13, 16[32], pág 492).

Con esto se cierra el círculo de la filosofía de Nietzsche. Un fragmento de 1888 nos vuelve a poner en contacto con el concepto de lo dionisiaco, clave ya desde la primera época del

autor. En un pasaje anterior al fragmento que se ha citado, indica Nietzsche lo siguiente: "Con la palabra <<dionisiaco>> se expresa: un impulso incontenible a la unidad; un trascender más allá de la persona, de lo cotidiano, de la sociedad, de la realidad(...) un extasiado decir-sí al carácter global de la vida que, a través de todos los cambios, permanece igual, igualmente poderosa, igualmente dichosa: el gran compañerismo y simpatía panteísta que aprueba y santifica incluso las propiedades más terribles y enigmáticas de la vida, a partir de una eterna voluntad de procreación, de fecundidad, de eternidad, como sentimiento unitario de la necesidad de crear y aniquilar..." (cf, Nietzsche, op cit, ed cit, 14[14], págs 121-122. K.S.A. 13, 14 [14], pág 224).

Luego, si el nihilismo se supera mediante la creación de valores nuevos, y éstos son tarea del filósofo dionisiaco, entonces, lo que se encuentra en el fondo de la *Umwertung* no es otra cosa que la fuerza del pensamiento trágico; es decir, del tipo de pensamiento, heredero de la muerte de Dios, que coloca al hombre, a cada hombre, ante su propia responsabilidad y destino.

BIBLIOGRAFÍA

1. OBRAS DE FRIEDRICH NIETZSCHE

(A). EDICIÓN CRÍTICA

-FRIEDRICH NIETZSCHE: "*Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*". Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Walter de Gruyter und Co., Berlin, Nueva York, 1967-77 und 1988.

-FRIEDRICH NIETZSCHE: "*Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden*", Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München, Deutscher Taschenbuch, 1986.

(B). OTRAS EDICIONES UTILIZADAS

-FRIEDRICH NIETZSCHE: "*Obras completas*", traducción de Eduardo Ovejero y Mauri, 5ª edición, Buenos Aires, Aguilar, 1962.

-"*Crepúsculo de los ídolos*", introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1982.

-"*Ecce homo*", introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1982.

-"*La genealogía de la moral*", introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1983.

-"*El Anticristo*", introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1983.

-"*Así habló Zaratustra*", introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1984.

- "*El nacimiento de la tragedia*", introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1985. La obra contiene los siguientes trabajos:

- "Ensayo de autocrítica", (25-37)
- "El nacimiento de la tragedia", (40-191)
- "El drama musical griego", (195-212)
- "Sócrates y la tragedia", (213-229)
- "La visión dionisiaca del mundo", (230-243)

- "*Más allá del bien y del mal*", introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1985.

- "*Consideraciones intempestivas*", I, introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1988. La obra contiene estos trabajos:

- "David Strauss, el confesor y el escritor", (23-150)
- "Fragmentos póstumos relacionados con la primera Intempestiva", (153-212)
- "Fragmentos póstumos posteriores a la primera Intempestiva", (213-220)

- "*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*", traducción de Luis M. P. Valdés y Teresa Orduña, Madrid, Tecnos, 1990.

- "*Humano, demasiado humano*", traducción de Carlos Vergara, Madrid, Edaf, 1984.

- "*Aurora*", traducción de Eduardo Knörr, Madrid, Edaf, 1984.

- "*La voluntad de poderío*", traducción Anibal Froufe, Madrid, Edaf, 1981.

- "*El Gay saber*", introducción traducción y notas de Luis Jiménez Moreno, Madrid, Espasa-Calpe, 1986.

- "*Correspondencia*", introducción, traducción y notas de Felipe González Vicen, Madrid, Aguilar, 1988.

- "*Aforismos*", prólogo, selección y traducción de Andrés Sánchez Pascual, Barcelona, Edhasa, 1994.

- "*Humano, demasiado humano*", traducción de Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Akal, 1996 (2 volúmenes). Los trabajos recogidos en estos dos volúmenes son:

Volumen I: "*Humano, demasiado humano*" (I), (31-267)
"Fragmentos póstumos (1876-1878)" (269-429)

Volumen II: "*Opiniones y sentencias varias*", (13-113)
"El caminante y su sombra", (115-222)
"Fragmentos póstumos (1878-1879)", (223-335)

- "*De mi vida. Escritos autobiográficos de juventud (1856-1869)*", prólogo, traducción y notas de Luis F. Moreno Claros, Madrid, Valdemar, 1997.

- "*El nihilismo: escritos póstumos*", selección y traducción de Gonçal Mayor, Barcelona, Península, 1998.

2. ESTUDIOS SOBRE NIETZSCHE

-ÁVILA CRESPO, R: "*Nietzsche y la redención del azar*", Universidad de Granada, 1986.

-ÁVILA CRESPO, R: "*El ejercicio de la desilusión en la reflexión crítica de Nietzsche*". en *Doxímuw*, 4, 1992, (91-107).

-BARRIOS, M: "*La voluntad de poder como amor*", Barcelona, Ediciones del Serbal, 1990.

- BARRIOS,M: *"Nietzsche: la crítica de la metafísica como curvatura de la Ilustración"*, prólogo a la edición española de *"Humano, demasiado humano"* en la versión de Akal, tomo I, (7-23).
- BISER,E: *"Relación de Nietzsche con Jesús. Confrontación psicológico-literaria"*, traducción de A. Aramayona, en CONCILIUM, nº 165, Mayo 1981, (242-253).
- BURGOS,E: *"Jesús y <<El Crucificado>> en la filosofía de Nietzsche"*, en ΔΙΪΜΩΥ, 9, 1993, (79-87).
- B.F.: *"El señor Friedrich Nietzsche y la cultura alemana"*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, en *"Consideraciones intempestivas"*, I, ed cit, (297-315).
- CRAGNOLINI,M.B: *"Nietzsche, la moral y el nihilismo"*, en Cuadernos de Ética, nº 9, Junio 1990, (7-25).
- COLLI,G: *"Después de Nietzsche"*, traducción de Carmen Artal, Barcelona, Anagrama, 1988.
- DELEUZE,G: *"Nietzsche y la filosofía"*, traducción de Carmen Artal, Barcelona, Anagrama, 1971.
- FERNANDEZ DEL RIESGO,M: *"Friedrich Nietzsche, profeta de la postmodernidad"*, en Cuadernos de realidades sociales, nº 43-44, Enero 1994, (205-228).
- FINK,E: *"La filosofía de Nietzsche"*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Universidad, 1982.
- FOUCAULT,M: *"Nietzsche, la genealogía, la historia"*, traducción de José Vázquez Pérez, Valencia, Pre-textos, 1992.
- GRANIER,J: *"Le problème de la vérité dans la philosophie"*

de Nietzsche", Aux Editions du Seuil, Paris, 1966.

-HABERMAS, J: "*La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche*", traducción de Carmen García Trevijano y Silverio Cerra, contenido en "*Sobre Nietzsche y otros ensayos*", Madrid, Tecnos, 1982.

-HEIDEGGER, M: "*Nietzsche*", Neske, Pfullingen, 1941, 2 volúmenes.

-HILLEBRAND, K: "*Nietzsche contra Strauss*", traducción de Andrés Sánchez Pascual, en "*Consideraciones intempestivas*", I, ed cit, (297-315).

-JANZ, C.P.: "*Friedrich Nietzsche 4. Los años de hundimiento 1889-1900*", traducción de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Madrid, Alianza, 1985.

-JIMÉNEZ MORENO, L: "*Hombre, Historia y Cultura. Desde la ruptura innovadora de Nietzsche*", Madrid, Espasa-Calpe, 1983.

-JIMÉNEZ MORENO, L: "*Raíz y proyección de la voluntad de poder nietzscheana*", en APORÍA, nº 10, 1986, (7-48).

-JIMÉNEZ MORENO, L: "*El pensamiento de Nietzsche*", Madrid, Ediciones pedagógicas, 1994.

-KAUFMANN, W.A.: "*Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*", Princeton Univ. Press (1950), 4ª, 1974.

-KLOSSOWSKI, P: "*Nietzsche y el círculo vicioso*", traducción de N. Sánchez y Teresa Wangeman, Barcelona, Seix Barral, 1977.

-LEFEBVRE, H: "*Nietzsche*", traducción de ángeles H. de Gaos, México, F.C.E., 1975.

- LOWITH,K: *"De Hegel a Nietzsche"*, traducción de E.Estiú, Buenos Aires, Sudamericana, 1968.
- MARKET,O: *"Fichte y Nietzsche. Reflexiones sobre el origen del nihilismo"*, Anales del seminario de Historia de la Filosofía, U.C.M., 1980, (105-119).
- MÜLLER-LAUTER,W: *"Nietzsche"*, Berlin, Walter der Gruyter, 1971.
- NOLTE,E: *"Nietzsche y el nietzscheanismo"*, traducción de Teresa Rocha Barco, Madrid, Alianza Universidad, 1995.
- PENZO,G: *"La influencia de Nietzsche en la literatura y en la Filosofía hasta Heidegger"*, traducción de A. Aramayona, CONCILIIUM, nº 165, Mayo 1981, (174-184).
- QUESADA,J: *"Un pensamiento intempestivo. Ontología, estética y política en Friedrich Nietzsche"*, Barcelona, Anthropos, 1988.
- REBOUL,O: *"Nietzsche crítico de Kant"*, traducción de Julio Quesada y José Lagasa, Barcelona, Anthropos, 1993.
- RIEZU,J: *"Nietzsche: estética, religión y moral. Una antología"*, Universidad de Granada, 1982.
- ROSS,W: *"Friedrich Nietzsche. El águila angustiada. Una biografía"*, traducción de Ramón Hervás, Barcelona, Paidós, 1994.
- SÁNCHEZ-MECA,D: *"En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad"*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- SAVATER,F: *"Idea de Nietzsche"*, Barcelona, Ariel, 1995.
- SCHIFFERS,N: *"<<Dios ha muerto>>. Análisis de una fórmula de Nietzsche"*, traducción de J.Larriba, en CONCILIIUM, nº 165, Mayo 1981, (254-274).

- SIMMEL,G: *"Schopenhauer y Nietzsche"*, traducción de J.Pérez Bances, F.Beltrán, Madrid, 1915.
- SUANCES,M: *"Humanismo y cultura moderna en Nietzsche"*, ENDOXA, series filosóficas 3, U.N.E.D., Madrid, 1994, (249-278).
- TRÍAS,E: *"Nietzsche y la religión del espíritu"*, contenido en *"Pensar la religión"*, Barcelona, Destino, 1997, (191-202).
- TRÍAS,E: *"Wagner y Nietzsche"*, contenido en *"Pensar la religión"*, ed cit, (203-205).
- TRÍAS,E; SAVATER,F; y otros: *"En favor de Nietzsche"*, Madrid, Taurus, 1972.
- UHL,A: *"Dolor por Dios y dolor por el hombre. Nietzsche y Dostoyevski"*, traducción de A.Aramayona, CONCILIUM, nº 165, Mayo 1981, (206-219).
- VAIHINGER,H: *"La voluntad de ilusión en Nietzsche"*, traducción de Teresa Orduña, contenido en *"Sobre verdad y mentira en sentido extramoral"*, Madrid, Tecnos, 1990.
- VALVERDE,J.M: *"Nietzsche, de filólogo a Anticristo"*, Barcelona, Planeta, 1993.
- VERCELLONE,F: *"Apariencia y desencanto. Nihilismo y hermenéutica en la Frühromantik y en Nietzsche"*, traducción de Valentina Valverde, en *Revista de Occidente*, nº 106, Marzo 1990, (15-41).
- VERMAL,J.L: *"La crítica de la metafísica en Nietzsche"*, Barcelona, Anthropos, 1987.

3. OTRAS OBRAS Y ESTUDIOS RELACIONADOS CON EL TEMA

- ADORNO, T.W: *"Minima moralia"*, traducción de Joaquín Chamorro, Madrid, Taurus, 1987.
- ARAGAY TUSSELL, N: *"Origen y decadencia del Lógos. Giorgio Colli y la afirmación del pensamiento trágico"*, Barcelona, Anthropos, 1993.
- ALFARO, J: *"De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios"*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1989.
- CAMUS, A: *"El hombre rebelde"*, traducción de Luis Echávarri, Buenos Aires, Madrid, Alianza Losada, 1986.
- CASSIRER, E: *"Kant, vida y doctrina"*, traducción de Wenceslao Roces, México, F.C.E., 1968.
- COLLI, G: *"El libro de nuestra crisis"*, traducción de Narcís Aragay, Barcelona, Buenos Aires, México, Paidós, 1991.
- CRUZ CRUZ, J: *"Existencia y nihilismo. Introducción a la filosofía de Jacobi"*, Pamplona, Eunsa, 1986.
- DAL LAGO, A. y ROVATTI, P.A: *"Elogio del Pudor"*, traducción de P.A. Rincón, Barcelona, Paidós, 1991.
- DESCARTES, R: *"Meditaciones metafísicas"*, traducción de Consuelo Berges, Barcelona, Orbis, 1985.
- ELIADE, M: *"El mito del eterno retorno"*, traducción de Ricardo Anaya, Madrid, Buenos Aires, Alianza Emecé, 1985.
- HABERMAS, J: *"Problemas de legitimación en el capitalismo tardío"*, traducción de J.L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1975.

- HABERMAS, J: *"Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus"*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1973.
- HABERMAS, J: *"Conocimiento e interés"*, traducción de Manuel Jiménez, José F. Ivars, Luis Martín Santos, Madrid, Taurus, 1982.
- HABERMAS, J: *"Erkenntnis und Interesse"*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1968.
- HABERMAS, J: *"Teoría de la acción comunicativa"*, traducción M. J. Redondo, 2 volúmenes, Madrid, Taurus, 1987.
- HABERMAS, J: *"Theorie des kommunikativen Handelns"*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1988, 3 Auflage.
- HABERMAS, J: *"El discurso filosófico de la modernidad"*, traducción de M. Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1989.
- HABERMAS, J: *"Der philosophische Diskurs der Moderne"*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985.
- HABERMAS, J: *"Sobre Nietzsche y otros ensayos"*, traducción de José María Cabañes, Carmen García Trevijano, Silverio Cerra, y José Jiménez Blanco, Madrid, Tecnos, 1982.
- HABERMAS, J: *"Ciencia y técnica como ideología"*, traducción de Manuel Jiménez Redondo y Manuel Garrido, Madrid, Tecnos, 1984.
- HABERMAS, J: *"Cuestiones y Contracuestiones"*, traducción de Francisco Rodríguez Martín, en "Habermas y la modernidad", Madrid, Cátedra, 1988.
- HEGEL, G.W: *"Fenomenología del Espíritu"*, traducción de Wenceslao Roces, México, F.C.E., 1966.

-HEIDEGGER, M: *"El final de la filosofía y la tarea del pensar"*, traducción de José Luis Molinuevo, en *"¿Qué es filosofía?"*, Madrid, Narcea, 1978.

-HEIDEGGER, M: *"Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens"*, en *"Zur Sache des Denkens"*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1988.

-HEIDEGGER, M: *"El Ser y el tiempo"*, traducción de José Gaos, México, Madrid, Buenos Aires, F.C.E., 1984.

-HEIDEGGER, M: *"Introducción a la metafísica"*, traducción de Ángela Ackermann Pilari, Barcelona, Gedisa, 1993.

-HEIDEGGER, M: *"Einführung in die Metaphysik"*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1953.

-HEIDEGGER, M: *"Hacia la pregunta del Ser"*, traducción de J. Luis Molinuevo, en *"Acerca del nihilismo"*, Barcelona, Paidós, 1994.

-HEIDEGGER, M: *"Zur Seinsfrage"*, Gesamtausgabe, Band IX, Wegmarken, Klostermann, Frankfurt am Main, 1976.

-HEIDEGGER, M: *"Conferencias y artículos"*, traducción de Eustaquio Barjau, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994.

-HEIDEGGER, M: *"Sendas perdidas"*, traducción de Arturo Leyte y Helena Cortés, Madrid, Alianza, 1995.

-HEIDEGGER, M: *"Holzwege"*, Frankfurt, Klostermann, 1950.

-JÜNGER, E: *"Sobre la línea"*, traducción de J.L. Molinuevo en *"Acerca del nihilismo"*, Barcelona, Paidós, 1994.

- JÜNGER,E: *"Über die Linie"*,Sämtliche Werke,Band VII,Kett-Cotta,Stuttgart,1980.
- KANT,E: *"Crítica de la razón práctica"*,traducción de Emilio Miñana y Manuel Garcia Morente,Madrid,Espasa-Calpe,1975.
- KÖRNER,W.S: *"Kant"*,traducción de Ignacio Zapata Tellechea,Madrid,Alianza,1981.
- KÜNG,H: *"¿Existe Dios?"*,traducción de J.M.Bravo Navaltro,Madrid,Ediciones Cristiandad,1979.
- LYOTARD,J.F: *"La condición postmoderna"*,traducción de Mariano Antolin Rato,Madrid,Cátedra,1986.
- MAESTRE,A: *"Argumentos para una época.Diálogos filosóficos en Alemania"*,traducción de las entrevistas por Agapito Maestre,Barcelona,Anthropos,1993.
- OLDROYD,D: *"El arco del conocimiento"*,traducción de Ferrán Vallespinós y Carlos Duarte,Barcelona,Grijalbo,1993.
- PICLIN,M: *"Schopenhauer"*,traducción de Ana María Menéndez,Madrid,Edaf,1975.
- RADA,E: *"La polémica Leibniz-Clarke"*,traducción de las cartas por Eloy Rada,Madrid,Taurus,1980.
- SCHOPENHAUER,A: *"El mundo como voluntad y representación"*,traducción de Eduardo Ovejero y Mauri,Madrid,Aguilar,1960.
- SCHOPENHAUER,A: *"De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente"*,traducción de Vicente Romano García,Madrid,Aguilar,1967.

-SCHOPENHAUER,A: *"El mundo como voluntad y representación"*, traducción de Eduardo Ovejero y Mauri,México,Porrúa,1983.

-SCHOPENHAUER,A: *"Los dos problemas fundamentales de la ética"*, traducción de Pilar Lopez de Santa Maria.Madrid,Siglo XXI de España,1993.

-SPINOZA,B: *"ética"*,traducción de Vidal Peña,Madrid,Editora nacional,1984.

-UREÑA,E: *"La teoría crítica de la sociedad de Habermas"*,Madrid,Tecnos,1978.

-VATTIMO,G: *"El fin de la modernidad"*,traducción de Alberto L. Bixio,Barcelona,Gedisa,1990.

-VATTIMO,G: *"Creer que se cree"*,traducción de Carmen Revilla,Barcelona,Paidós,1996.

-VILLACAÑAS,J.L: *"Nihilismo,especulación y cristianismo en F. H. Jacobi"*,Barcelona,Anthropos,1989.

-WEBER,M: *"Economía y sociedad"*,traducción de J.M.Echavarria, J.R.Farella,E.Imaz,E.G.Maynez y J.Ferrater Mora,México,F.C.E., décima reimpresión,1993.

-WEBER,M: *"Ensayos sobre sociología de la religión"*,traducción de José Álvarez y Julio Carabaña,Madrid,Taurus,1983.

-WEBER,M: *"La ética protestante y el espíritu del capitalismo"*,traducción de Luis Legaz Lacambra,Barcelona,Península,1977.

-WEBER,M: *"El político y el científico"*,traducción de Francisco Rubio LLorente,Madrid,Alianza,1984.

-WELLMER, A: *"Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad"*, traducción de J.L. Arántegui, Madrid, Ediciones Visor, 1993.

-*"NUEVO TESTAMENTO"*, traducción de Eloiño Nacar Fuster y Alberto Colunga, Madrid, B.A.C., 2ª edición, 1976.

4. DICCIONARIOS Y OBRAS SOBRE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

-BRÉHIER, E: *"Historia de la filosofía"*, traducción de J.A. Pérez Millán y Mª Dolores Morán, Madrid, Tecnos, 1988, 2 tomos.

-CASSIRER, E: *"El problema del conocimiento"*, volumen III, traducción de Wenceslao Roces, México, F.C.E., segunda reimpresión, 1979.

-FERRATER MORA, J: *"Diccionario de Filosofía"*, Madrid, Alianza, 1980, 4 volúmenes.

-REALE, G. y ANTISERI, D: *"Historia del pensamiento filosófico y científico"*, traducción de Juan Andrés Iglesias, Barcelona, Herder, 1988, 3 tomos.

-SAVATER, F: *"Diccionario filosófico"*, Barcelona, Planeta, 1995.

-SCHNADELBACH, H: *"Filosofía en Alemania. 1831-1933"*, traducción de Pepa Linares, Madrid, Cátedra, 1991.