

## **BIOLOGISMO, JERARQUÍA Y CRÍTICA DE LA CULTURA EN NIETZSCHE**

### **Biologism, Hierarchy and Critique of Culture in Nietzsche**

*Eduardo Álvarez González*  
Universidad Autónoma de Madrid

#### **Resumen:**

*Se examina alcance y el rendimiento del concepto de voluntad de poder en el terreno de la filosofía moral y política, poniendo de manifiesto el biologismo que sostiene toda la concepción de Nietzsche. Este biologismo, aunque se muestra crítico con Darwin, se enmarca no obstante en la línea argumental del llamado “darwinismo social”, que lleva al plano moral, político y cultural el principio de jerarquía que cree encontrar en el ámbito de la vida. En este mismo sentido, se hace ver cómo el llamado “método genealógico” es un instrumento crítico con el que Nietzsche, en contra de toda la tradición humanista, reniega de la autonomía de la cultura y de las creaciones del espíritu en relación con el plano de la vida orgánica.*

Palabras clave: *biologismo, darwinismo social, jerarquía, genealogía, cultura.*

## **BIOLOGISM, HIERARCHY AND CRITIQUE OF CULTURE IN NIETZSCHE**

### ***Abstract:***

*The text concerns the range and outcome of the concept of will of power in the field of moral and political philosophy, and shows the biologism which supports the whole nietzschean conception. Even though Nietzsche rejects Darwin's position, his biologism enrolls nevertheless in the trend of social darwinism, which transfers the principle of hierarchy, that he thinks to find in the realm of life, to the moral, political and cultural yield. In this very sense it is shown how the so called "genealogical method" becomes a critical instrument which Nietzsche uses against the whole humanistic tradition to deny the autonomy of culture and of creations of spirit in relation to the field of organic life.*

Keywords: *biologism, social darwinism, hierarchy, genealogy, culture.*

### **Eduardo Álvarez**

*Profesor Titular de Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid. Se doctoró en 1991 con una Tesis sobre "La teoría del concepto en la filosofía de Hegel". Ha publicado el libro *El saber del hombre. Una introducción al pensamiento de Hegel* (Madrid: Trotta, 2001) y ha editado el libro colectivo *La cuestión del sujeto. El debate sobre un paradigma de la modernidad* (2007). Es autor además de los artículos: *Sobre el concepto de la voluntad libre en Hegel* (1998), *La cuestión del sujeto en el debate sobre el humanismo* (2005), *El Dasein y la crítica de la filosofía del sujeto en Ser y tiempo* (2007), *La cuestión del sujeto en Sartre* (2009), *La vida del yo en Ortega* (2010), *Dialéctica y subjetividad en Marx* (2011), *La ambigüedad de la existencia en Merleau-Ponty* (2011), entre otros.*

Dirección electrónica: [eduardo.alvarez@uam.es](mailto:eduardo.alvarez@uam.es)

## BIOLOGISMO, JERARQUÍA Y CRÍTICA DE LA CULTURA EN NIETZSCHE

*Eduardo Álvarez González*  
Universidad Autónoma de Madrid

### 1. La voluntad de poder o la infinita fragmentación del sujeto

La discusión nietzscheana sobre el sujeto se plantea en unos términos que, al igual que en Schopenhauer, trasladan el centro de atención de la gnoseología a otro plano considerado más fundamental: el de la vida. Con este término Nietzsche se acoge a un concepto que se extiende en su tiempo como consecuencia del desarrollo de las ciencias de la vida, aunque él lo usará con una significación en la que resuena poderosamente el impacto del romanticismo, con su exaltación de ese fondo envolvente del mundo, irracional y sombrío, al que Schopenhauer denominó “voluntad”. Nietzsche lo utilizará como arma en contra del historicismo –por ejemplo, en la *II Intempestiva*<sup>1</sup>–, a razón, en la exaltación del genio como una forma superior de la vida, así como en su intuición de ese fondo múltiple, oscuro y caótico que rebasa todos los hechos y todas las máscaras. Esa actitud persiste después de *El nacimiento de la tragedia* y de su ruptura con Schopenhauer, alentando su metafísica de la voluntad de poder y su crítica de la filosofía de la conciencia.

Como se sabe, la interpretación heideggeriana de Nietzsche modificó la versión que se había impuesto hasta el momento sobre el sentido de su obra,

---

<sup>1</sup>Vid. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* (a partir de ahora: KSA), edición a cargo de G. Colli y M. Montinari, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1980, vol. 1: *Unzeitgemässe Betrachtungen, Zweites Stuck: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*; trad. de Germán Cano: *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (IIª Intempestiva)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.

a la que se veía hasta entonces como una mera recusación del cristianismo y de la tradición occidental que se desenvolvía en el plano de la crítica cultural y de la filosofía moral. Heidegger la presenta más bien como una metafísica que entronca con la tradición occidental que se interroga por el ser y que, en su forma moderna, se desarrolla como metafísica de la subjetividad, la cual habría alcanzado con Nietzsche al mismo tiempo su culminación y su final. Pero nos parece que, por el contrario, la suerte histórica de la filosofía del sujeto está unida sobre todo a la comprensión idealista de la llamada “teoría del conocimiento” como base y centro de la reflexión filosófica, y que por eso es con Hegel con quien se consuma la filosofía del sujeto, ya que en él esa teoría del conocimiento se convierte en un momento de la metafísica del espíritu, que es un sujeto absoluto en el que se hace finalmente irreconocible la subjetividad que toda la filosofía moderna había asociado a la conciencia del hombre. La filosofía hegeliana es, por lo tanto, la expresión última de la metafísica del sujeto, es decir, de esa forma de hacer filosofía en la que el sujeto se concibe como el fundamento de toda realidad: lo absoluto sustancial es concebido como sujeto, pero en unos términos que transforman aquella teoría del conocimiento en la metafísica del espíritu que se conoce a sí mismo. No hay manera de llevar más lejos esa línea de pensamiento que entroniza el conocimiento que ésta que interpreta la entera realidad como un proceso cósmico de autoconocimiento llevado a cabo por una conciencia absoluta que se enajena en todas las cosas bajo las cuales se encuentra a sí misma. Y es Marx quien desarrolla la crítica principal de la pretensión idealista de hacer de la conciencia el centro del mundo, aun cuando en su pensamiento no se renuncie a una cierta idea de sujeto, que entronca con el enfoque de la modernidad, aunque se trata ahora de un sujeto descentrado y subordinado. Ahora bien, esta discusión afecta a la interpretación de la modernidad filosófica y al lugar que Nietzsche ocupa en relación con ella, interpretación que en el caso de Heidegger le sirve a éste para preparar el terreno de su propia ruptura con las categorías del pensamiento moderno como un aspecto más de su rechazo reaccionario de la modernidad en general. Por eso, su relación con Nietzsche es ambigua, ya que al tiempo que lo presenta como punto final de una tradición improrrogable, toma de él muchos de los motivos de su irracionalismo antimoderno y antiilustrado.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup>Heidegger no sólo sigue a Nietzsche en su rechazo de la modernidad en general y de su idea ilustrada de la historia como progreso, sino también en el culto romántico a los grandes hombres y a ese fondo oscuro del mundo que se retrae a la comprensión racional (ya se trate de la vida o del ser que se oculta), así como, en general, en su desprecio por la razón autoconsciente, por la democracia y por toda forma de igualdad interhumana basada en el reconocimiento de normas supraindividuales. Esto último se silencia a menudo —cuando no se

Nos parece, sin embargo, que aun cuando el concepto de voluntad de poder sea tributario de la metafísica de la subjetividad –y en este punto sí estaríamos de acuerdo con Heidegger–, toda la filosofía nietzscheana es una reacción furibunda en contra del concepto humanista del sujeto que, con la finalidad de combatir las conquistas sociales y culturales del mundo moderno, desarrolla una ontología nucleada en torno a la exaltación de la fuerza vital, cuyas consecuencias en el plano antropológico, moral y político se desenvuelven como un conjunto de ideas de congruencia última –según nos parece– discutible.

La noción nietzscheana de la vida va más allá de su significado asociado al mundo orgánico y se convierte en la metáfora con la que se trata de dar cuenta de toda realidad como la múltiple interacción de centros de fuerza cuyo devenir no se ajusta a razón alguna: impulso delimitado y obstaculizado por impulsos.<sup>3</sup> No es, por lo tanto, un principio substancial unitario de carácter metafísico, al modo en que es pensada la voluntad schopenhaueriana, que se oculta detrás de la apariencia, porque precisamente Nietzsche rompe con esa vieja idea de la metafísica, según la cual hay que distinguir un mundo real o verdadero detrás del mundo aparente, lo que a su vez justificaría la distinción entre la razón y los sentidos.<sup>4</sup> Por el contrario, ese devenir caótico y múltiple es inconmensurable con cualquier construcción de la conciencia humana:

“La condición general del universo es el caos por toda la eternidad, y no porque carezca de necesidad, sino en el sentido de falta de orden, de estructura, de forma, de bondad, de sabiduría y demás esteticismos humanos.”<sup>5</sup>

Sin embargo, aunque Nietzsche denuncia la tendencia del hombre a proyectar sus propios fantasmas sobre un universo neutro e indiferente a sus anhelos y temores con el fin de hacerlo más previsible y menos temible, él mismo incurre en el vicio que denuncia cuando utiliza la fórmula “voluntad de poder”<sup>6</sup> como hipótesis última explicativa de esa infinidad de núcleos

olvida sin más–, debido a un cierto papanatismo extendido a la sombra de la “moda Nietzsche” y a la enorme confusión generada en amplios sectores intelectuales como consecuencia del sesgo que adoptó la recuperación de Nietzsche y Heidegger por cierta izquierda francesa.

<sup>3</sup> G. Colli: *Después de Nietzsche*, Barcelona, Anagrama, 1978, p. 146. Vid. también Gilles Deleuze: *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1967.

<sup>4</sup> *Götzen-Dämmerung*, KSA, 6; citaré siempre la traducción de A. Sánchez Pascual: *Crepúsculo de los ídolos*: “La ‘razón’ en la filosofía”, & 6, Madrid, Alianza Ed., pp. 49 y s.

<sup>5</sup> *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA, 3, & 109, pp. 467-9; trad. de P. González Blanco: *La gaja ciencia*, Barcelona, José J. de Olañeta editor, 1979, p. 102.

<sup>6</sup> En los *Fragmentos Póstumos* escribe: “Allí donde vi vida, encontré voluntad de poder.” Vid. *Nachgelassene Fragmente* (a partir de ahora: *NF*), verano de 1883, 13 [10], KSA, 10,

de potencia en interacción recíproca, pues esa hipótesis comprende toda fuerza agente a partir del modelo de los apetitos y las pasiones humanas. Según esta hipótesis, el mundo se revela como un juego de fuerzas que recortan centros, cada uno de los cuales –en analogía con los vivientes– es entendido como el *quantum* de fuerza que canaliza, reorienta y expresa, pero también –y al mismo tiempo– como el lugar pasivo de afectación de otras fuerzas. De tal manera que cada uno de esos centros activos y pasivos a la vez se manifiesta básicamente de dos maneras posibles –que son dos formas de *interpretar* la vida–: o bien como un punto de partida que impone su propia actividad positiva a los demás, o bien como un centro que de modo negativo –ante su incapacidad para la propia afirmación inmediata– acoge la fuerza ajena y se sirve de ella para volverla contra su origen. Estas dos formas de la vida, “activa” y “reactiva” en la terminología nietzscheana, indican respectivamente una vitalidad fuerte y saludable, que confía en los instintos, o una debilidad sintomática de una vitalidad enfermiza. Ahora bien, Nietzsche generaliza esa consideración proyectándola sobre todo lo existente, otorgando a esta doctrina de la voluntad de poder un alcance ontológico: todo es entendido a partir de esta dualidad de conceptos (acción-reacción) que proceden de la física newtoniana, pero que se reutilizan en otro sentido, en contra del mecanicismo y como metáforas de la vida, la cual a su vez sirve como categoría general que cubre todo lo real.<sup>7</sup> Es decir: cada centro de fuerza es un principio de su propia acción y entraña una voluntad de expansión (o sea, de ser más fuerte y de acrecentar su poder a expensas de los demás centros de fuerza) y de resistencia<sup>8</sup>, a la cual acompaña un sentimiento de placer o de displacer. Pero, en esa interacción múltiple en la que todos los centros de fuerza afectan y son afectados, sí hay para cada uno de ellos una posibilidad de *interpretar* su intervención en un sentido bien activo o bien reactivo. Por lo tanto, cada centro de fuerza es concebido en analogía con un viviente que no se conduce según la ley de acción-reacción,

p. 459. La traducción de los textos citados pertenecientes a los *Fragmentos Póstumos* es siempre mía.

<sup>7</sup> Vid. sobre esta cuestión el libro de Diego Sánchez Meca: *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*, Madrid, Tecnos, 2006, sobre todo el apartado “La hipótesis de la voluntad de poder”, pp. 119 y s.

<sup>8</sup> *Zur Genealogie der Moral*, II, & 12, KSA, 5; citaré siempre la traducción de A. Sánchez Pascual: *La genealogía de la moral*, II, & 12, Madrid, Alianza Ed., p. 89. En general, nos parece que Tugendhat tiene razón cuando reprocha a Nietzsche que nunca dio una aclaración precisa acerca de cómo se debe entender el concepto del poder al que recurre constantemente, pues en ocasiones lo usa en el sentido de tener poder sobre la voluntad de otros, mientras que otras veces aparece más bien con el significado de potencia o capacidad creativa. Vid. Ernst Tugendhat: *Problemas*, trad. de Ramón Cuartango, Barcelona, Gedisa, 2001, pp. 201-2.

sino que interpreta desde sí mismo el modo de responder al estímulo del entorno según su propio querer, de modo que toda fuerza existente sería en última instancia de la misma naturaleza que la del querer.

Nietzsche elabora su hipótesis en analogía con el modo de ser de la subjetividad humana<sup>9</sup>, sólo que en ella ésta se fragmenta en una infinidad de centros de potencia cada uno de los cuales es al mismo tiempo un núcleo original que impone su interpretación de la vida y un receptáculo de las interpretaciones ajenas. De tal manera que todo lo existente ha de pensarse mediante ese modelo de múltiples fuerzas que pugnan por imponer su dominio –con el consiguiente goce que eso produce– sin que su lucha se pueda dirimir apelando a una realidad en sí que impusiera, desde fuera, un criterio de verdad sobre aquéllas. No hay más que perspectivas, cada una de las cuales *propone* su interpretación creativa de lo real, sin que pueda hablarse de una realidad previa al momento de dicha *proposición*.

Todo es interpretación: he aquí la vieja tesis relativista formulada en estos términos que todo lo comparan con las posiciones de la vida. En efecto, todo impulso, toda actitud del viviente, incluso toda configuración de órganos son *interpretaciones* en las que se manifiesta una cierta voluntad de poder. Todo cuanto ostenta el título de realidad es propiamente perspectiva en el sentido de constituir ya una interpretación de la voluntad de poder que se *realiza* en aquello como una determinada posición vital con un *quantum* de fuerza. De este modo, la interpretación deja de ser una manera de dar cuenta de la realidad para convertirse ella misma en lo único real. Y así llega a tener un alcance ontológico, ya que indica el modo de ser de todas las cosas. En efecto, según el perspectivismo nietzscheano, la interpretación no indica un camino para revelar el verdadero ser de lo que aparece; no hay –por decirlo así– una realidad subyacente que permita medir el valor de la interpretación según ésta se ajuste mejor o peor a aquélla, pues no hay nada fuera de la interpretación misma: el *valor* no sólo de una opinión, sino también de una actitud, de un argumento, pero también de los individuos y, en general, de todos los seres estriba en su condición como expresión de vida comprometida con un cierto tipo de voluntad de poder.

Por otra parte, la hipótesis antimecanicista de la voluntad de poder se opone a la concepción evolucionista de la vida como adaptación, pues ésta es “una actividad de segundo rango, una mera reactividad”: es decir, la vida no es –en contra de Spencer– una adaptación interna, cada vez

---

<sup>9</sup> Sin embargo, Nietzsche trata de hacer compatible este “esteticismo antropomórfico” que guía a su propia teoría con su crítica que denuncia los esteticismos humanos arraigados en la metafísica.

más apropiada, a circunstancias externas; no es adaptación al medio, sino voluntad de poder.<sup>10</sup> Y esto va en contra también de Darwin, cuyo concepto de lucha por la existencia y supervivencia del más fuerte está en última instancia supeditado al concepto de adaptación al medio.<sup>11</sup> Para Nietzsche, en cambio, antes de los impulsos reactivos, de respuesta o adaptación, hay que contar con que cada centro de realidad es expansivo, activo, afirmador de sí mismo:

“...la vida misma es esencialmente apropiación, ofensa, avasallamiento de lo que es extraño y más débil, opresión, dureza, imposición de formas propias, anexión y al menos, en el caso más suave, explotación.”<sup>12</sup>

## 2. La jerarquía de la vida y el darwinismo social

Ahora bien, aunque esta hipótesis interpretativa de la voluntad de poder está –entre otras cosas– dirigida en contra de la teoría de Darwin, otra cuestión distinta es el uso que se ha podido hacer de ella por el llamado “darwinismo social”, interesado sobre todo en la exaltación de la fuerza vital de los individuos que compiten entre sí. En efecto, el darwinismo social lleva a cabo una traslación a la esfera social de ciertos conceptos de la teoría de la evolución biológica –que, paradójicamente, Darwin, a su vez, había tomado de teóricos sociales como Malthus y Spencer–, como la lucha por la existencia y la supervivencia de los más aptos, para enaltecer el valor de la competencia entre individuos en la sociedad civil y sin la mediación del Estado. Ese mal llamado “darwinismo social” debería denominarse más bien “spencerismo social” y constituye un capítulo de la larga historia de la ideología que busca en la naturaleza –y en una cierta interpretación de la misma– argumentos en favor de una determinada teoría social. Y, en esa tarea de legitimación ideológica del ultraliberalismo a partir del modelo que ofrece el mundo orgánico, Nietzsche aparece como un precursor con su teoría de la jerarquía de la vida, ya que para él la aristocracia es el fondo mismo de la vida. Por eso, combate las doctrinas socialistas de su tiempo contraponiendo el “estado de naturaleza” al ideal igualitario:

“Si se ha comprendido cómo ha surgido el sentido de la equidad y de la justicia, hay que contradecir a los socialistas cuando hacen de la justicia su

---

<sup>10</sup> *La genealogía de la moral*, II, & 12, p. 90.

<sup>11</sup> Contra Darwin se pronuncia Nietzsche en diversos lugares: en *Crepúsculo de los ídolos*: “IncurSIONES de un intempestivo”, & 14; p. 95; también en *Más allá del bien y del mal*, && 13 y 36, pp. 34 y 62; y también en *NF*, primavera de 1888, 14 [123] y 14 [133], *KSA*, 13, pp. 303-5 y 315-7.

<sup>12</sup> *Más allá del bien y del mal*, & 259, pp. 221-2.

principio. En el estado de naturaleza no vale el dicho «lo que es justo para uno es equitativo para otro», sino que ahí decide el poder. (...) Derechos humanos no hay.”<sup>13</sup>

Y en otro lugar añade:

“La naturaleza no es inmoral cuando no tiene compasión hacia los degenerados: al contrario, el crecimiento del mal fisiológico y moral en el género humano es la *consecuencia de una moral enfermiza y antinatural*.”<sup>14</sup>

Es decir: pertenece al ámbito de una moral enfermiza, en tanto que antinatural, establecer valores en la sociedad que dañan “la salud y el vigor racial”<sup>15</sup> por ser contrarios a la lógica de la naturaleza que elimina a los débiles en la lucha por la existencia. Contra esta pretensión igualitaria –que nosotros podríamos calificar no como una tendencia hacia la degeneración de la naturaleza, sino como conquista de la civilización– se alza la defensa de la jerarquía por parte del darwinismo social, con la cual coincide el antidarwiniano Nietzsche: la jerarquía, en cuanto principio de su ontología de la vida, se extiende al plano de los derechos y sirve así para justificar la desigualdad social.

“¡La doctrina de la igualdad!... Pero si no existe veneno más venenoso que ése: pues ella *parece* ser predicada por la justicia misma, mientras que es el *final* de la justicia...!”<sup>16</sup>

En general, nos parece que Nietzsche pertenece a esa serie de pensadores que elaboran una cierta idea de la naturaleza y la proyectan sobre la esfera social para dar cobertura ideológica a una determinada configuración de las relaciones sociales con el argumento de que así son y tienen que ser las cosas: la verdad, fundada en la naturaleza, no se puede violentar en el plano de la sociedad, so pena de incurrir en un enfermizo artificialismo *contra natura* y carente de toda justificación última. Esa proyección ideológica también se ha producido en sentido inverso, puesto que los rasgos de la vida social, como muestran el totemismo o la historia de las religiones, por ejemplo, han servido también como base para “adornar” el cielo o interpretar la naturaleza. Y hay que decir que, en rigor, cuando se trata de una construcción ideológica, la proyección de las categorías va siempre desde el plano social al de la

<sup>13</sup> *NF*, otoño de 1877, 25 [1], *KSA*, 8, p. 482.

<sup>14</sup> *NF*, primavera de 1888, 15 [41], *KSA*, 13, p. 433.

<sup>15</sup> *La genealogía de la moral*, III, & 21, p. 166.

<sup>16</sup> *Crepúsculo de los ídolos*: “IncurSIONES de un intempestivo”, & 48, p. 126. Vid. también sobre el darwinismo social de Nietzsche: *NF*, primavera-verano de 1883, 7 [98], *KSA*, 10, pp. 275-6; y *NF*, finales de 1886-primavera de 1887, 7 [9], *KSA*, 12, p. 296.

naturaleza para retornar de nuevo a aquél: se busca fundar una cierta idea de la sociedad en la naturaleza para reafirmar dicha idea a través de ese rodeo que supuestamente le presta legitimación. Pero, a menudo –y nos parece que tal es el caso de Nietzsche–, a ese mecanismo ideológico subyace además la tesis implícita de que no se puede dar cuenta de los fenómenos culturales en el plano de la explicación estrictamente social o cultural, ya que todo lo que pertenece al ámbito del espíritu carecería de consistencia propia, de modo que su razón de ser y su valor tan sólo se encontrarían en la forma de vida que lo sustenta y constituye. Y la tarea del llamado “método genealógico” es entonces la de recorrer hacia atrás el camino de su constitución.

Pensamos, por lo tanto, que esa jerarquía de las formas de la vida está directamente orientada hacia el debate social y cultural de su tiempo, en el cual tuerca Nietzsche con una posición claramente alineada con el pensamiento más reaccionario, que muestra su repugnancia hacia los valores democrático-burgueses que triunfan políticamente tras la Revolución francesa y aún más hacia el significado del movimiento obrero y socialista que se desarrolla a todo lo largo del siglo XIX poniendo en peligro la vieja jerarquía social.

“La idiosincrasia democrática [es] opuesta a todo lo que domina y quiere dominar...”<sup>17</sup>

Pero Nietzsche expresa su aristocrática repugnancia repudiando el gregarismo del hombre-masa que trae consigo la nueva sociedad, frente a cuya dinámica igualitaria y uniformizadora opone el “*pathos* de la distancia”:

“Nosotros los que consideramos el movimiento democrático no meramente como una forma de decadencia de la organización política, sino como forma de decadencia –esto es, de empequeñecimiento– del hombre, como su *mediocrización* y como su rebajamiento de valor, ¿a dónde tendremos que acudir *nosotros* con nuestras esperanzas? (...) La *degeneración global del hombre* hasta rebajarse a aquello que hoy les parece a los cretinos y majaderos socialistas su «hombre del futuro», ¡su ideal! –esa degeneración y empequeñecimiento del hombre en completo animal de rebaño (o, como ellos dicen, en hombre de la «sociedad libre»), esa animalización del hombre hasta convertirse en animal enano dotado de igualdad de derechos y exigencias– es *posible*, ¡no hay duda! Quien

<sup>17</sup> *La genealogía de la moral*, II, & 12, p. 89. Sobre la democracia, el concepto de autonomía y la aspiración a la “sociedad libre”, véase la burla de Nietzsche en *Más allá del bien y del mal*, & 202, p. 134. En general, Nietzsche desprecia el valor social de la libertad: “Los pueblos que valieron algo, que *llegaron* a valer algo, no llegaron nunca a ello bajo instituciones liberales.” *Crepúsculo de los ídolos: “Incursiones de un intempestivo”*, & 38, p. 115.

ha pensado alguna vez hasta el final esa posibilidad conoce una náusea más que los demás hombres...”<sup>18</sup>

En ese mismo párrafo, al ideal democrático moderno contrapone Nietzsche la esperanza futura en nuevos “jefes” u “hombres de mando” que impondrán otra disciplina y otra selección, en lugar del absurdo del “número máximo” (o sea, en lugar de confiar el destino humano a lo que decidan las mayorías).<sup>19</sup> Frente a la tendencia histórica que convierte a las masas sociales en protagonistas de un cambio hacia la igualdad democrática y la conquista de los derechos sociales, Nietzsche reacciona con ironía despreciando esos valores, en los que él ve la última expresión histórica del nihilismo cristiano.<sup>20</sup> En ese sentido, cree encontrar una continuidad entre ciertos principios de la moral cristiana, como el altruismo o la compasión, que más bien pertenecen a la esfera de las relaciones interpersonales, y otros que corresponden al ámbito propiamente político, como el concepto de la justicia social: todos ellos por igual serían signos decadentes de una vida envenenada por los principios nihilistas de una moral del resentimiento.

“Hoy se fantasea en todas partes, incluso bajo disfraces científicos, con estados venideros de la sociedad en los cuales «el carácter explotador» desaparecerá: a mis oídos esto suena como si alguien prometiese inventar una vida que se abstuviese de todas las funciones orgánicas. La «explotación» no forma parte de una sociedad corrompida o imperfecta y primitiva: forma parte de la *esencia* de lo vivo, como función orgánica fundamental, es una consecuencia de la auténtica voluntad de poder, la cual es cabalmente la voluntad propia de la vida.”<sup>21</sup>

---

<sup>18</sup> *Más allá del bien y del mal*, & 203, pp. 135 y 137. En relación con el movimiento obrero del siglo XIX, vid. *Crepúsculo de los ídolos*: “Incursiones de un intempestivo”, & 40, pp. 117-8, donde Nietzsche se mofa de la llamada “cuestión obrera”: el hecho de hacer cuestión de la situación del obrero europeo –nos dice– es en sí mismo estúpido y delata la degeneración de los instintos, pues “si se quiere una finalidad, hay que querer también los medios: si se quiere esclavos, se es un necio si se los educa para señores”. Y añade: si al obrero se le ha dicho que tiene derechos, ¿cómo puede extrañar que sienta hoy su existencia como una *injusticia*? ¿Pero qué es lo que se *quiere*? –nos dice–. También se pronuncia de manera clara contra el anarquismo, en el que ve “un mero medio de agitación del socialismo”. Vid. *NF*, otoño de 1887, 10 [82], *KSA*, 12, p. 503.

<sup>19</sup> *Más allá del bien y del mal*, & 203, p. 136.

<sup>20</sup> Sin embargo, y paradójicamente si tenemos en cuenta su hostilidad hacia el cristianismo, el diagnóstico de Nietzsche sobre la modernidad política coincidió en una gran parte al menos con el de la Iglesia Católica, fiel guardiana de la doctrina cristiana tradicional: en uno y en otra encontramos una misma condena de la Ilustración, de la democracia, de los derechos humanos, de la igualdad y del socialismo.

<sup>21</sup> *Más allá del bien y del mal*, & 259, p. 222. Según este planteamiento, no cabe hacer una crítica de la explotación humana en el plano ético-social, porque Nietzsche no reconoce

En contra del mundo moderno, al que juzga marcado por el nihilismo, y como contraejemplo de salud vital, muestra Nietzsche su nostalgia por un mundo ya desaparecido, que se remonta, más allá del cristianismo, a los inicios de la cultura griega, a un tiempo en el que la jerarquía de la vida se habría hecho valer a través de la moral guerrera de otra raza de hombres más fuertes, que se enorgullecían de sus instintos y veneraban la vida de un modo que, aún en la época clásica, se expresaba en el ideal trágico.<sup>22</sup> A partir de ese supuesto, Nietzsche puede construir su concepción de la historia como decadencia, aunque se sirva de categorías que no se establecen en el plano de la realidad propiamente histórica, sino que están extraídas de su ontología de la vida.

Y es que esta idea de la vida que distingue entre su forma activa y su forma reactiva termina por imponerse no sólo como el secreto último de toda jerarquía, sino que se propone también como el único “criterio” para determinar –según su “método genealógico”– la mayor o menor salud de una sociedad, de una cultura, de una moral y, en general, de cualquier configuración del espíritu. Es una y la misma fuerza la que “actúa de modo grandioso en aquellos artistas de la violencia que construyen Estados” y la que de modo reactivo “reorientada hacia atrás, se crea la mala conciencia y construye ideales negativos”.<sup>23</sup> Desde ese supuesto, no tiene sentido situarse frente a la vida con la pretensión de hacer un juicio de valor acerca de ella, pues en realidad ahí sólo se pondría de manifiesto el valor de la forma de vida de quien sustenta ese juicio.<sup>24</sup> Y es que, según Nietzsche, todo criterio de valoración es inmanente a la vida; ella es la única que *interpreta* y, al hacerlo, crea valores:

“Hablar *en sí* de lo justo y lo injusto es algo que carece de todo sentido; en sí, ofender, violentar, despojar, aniquilar no puede ser naturalmente <<injusto>> desde el momento en que la vida actúa *esencialmente*, es decir,

---

autonomía alguna a ese plano. La explotación o la esclavitud no serían entonces objeciones en contra de una organización social, pues lo decisivo para él sería determinar si esa organización genera una forma superior de la vida, con independencia de si ésta alcanza a muchos o sólo a unos pocos: “Un pueblo es el rodeo de la naturaleza hacia cinco o seis grandes hombres.” *NF*, verano-otoño de 1882, 3 [1] 433, *KSA*, 10, p. 105.

<sup>22</sup>No coincidimos, por lo tanto, con el profesor Diego Sánchez Meca, quien sostiene que esa interpretación sobre una nostalgia nietzscheana hacia una humanidad heroica y trágica ha sido superada por los avances hermenéuticos hechos durante el siglo XX acerca del pensamiento de Nietzsche (Vid. su estudio introductorio a su edición de *Sabiduría para pasado mañana. Selección de Fragmentos póstumos de Nietzsche, 1869-1889*; Madrid, Tecnos, 2002, pp. 18-9). Pues aun cuando su obra ciertamente no pretende una vuelta al pasado, su idealización de la Grecia preplatónica sí le sirve de argumento en contra de la civilización moderna.

<sup>23</sup>*La genealogía de la moral*, II, & 18, p. 99.

<sup>24</sup>*Crepúsculo de los ídolos*: “La moral como contranaturaleza”, & 5, p. 57.

en sus funciones básicas, ofendiendo, violando, despojando, aniquilando, y no se la puede pensar en absoluto sin ese carácter.”<sup>25</sup>

Según esto, las formas activas muestran su jerarquía imponiendo su fuerza instintiva, su soberanía incondicional, su poder avasallador, su sano egoísmo: su *creatividad*. Las reactivas, por el contrario, son mucho más matizadas y sutiles en la elección de las *máscaras* con las que disfrazan su debilidad, y emplean además caminos múltiples y tortuosos para preservar su forma de vida enferma, ya se trate del impulso gregario, de la reivindicación política de unos mismos derechos para todos, o del recurso teórico que apela a la doctrina cristiana de la redención, entre otros muchos disfraces.

“La voluntad de los enfermos de representar una forma *cualquiera* de superioridad, su instinto para encontrar caminos tortuosos que conduzcan a una tiranía sobre los sanos, –¿en qué lugar no se encuentra esa voluntad de poder precisamente de los más débiles!”<sup>26</sup>

En cualquier caso, según Nietzsche, obedecer para el débil es una función de autoconservación tanto como lo es mandar para el ser más fuerte.<sup>27</sup> Pero si la *enfermedad* se expresa en la vida gregaria y el ideal igualitario, la *salud* por el contrario se encuentra en la creatividad y en el “*pathos* de la distancia”. Esta concepción, con toda su simplicidad, permite interpretar las construcciones del espíritu humano –subjetivo u objetivo–, revelando su sentido “fisiológico” oculto, y convirtiéndose de ese modo en un arma crítica formidable para juzgar su valor real.

Así pues, aunque el concepto de voluntad de poder no se presenta inicialmente con un significado antropológico o moral, es evidente su repercusión en este plano y en el de la cultura en general, al que se extiende el principio de jerarquía vital. Incluso podemos sospechar que, inconscientemente, esta noción surge al servicio de ese fin ideológico. Pero Nietzsche lo presenta –sobre todo en las muchas páginas que le dedica en sus *Fragmentos póstumos*– como un principio de alcance ontológico. Para su definición se inspira en una idea de la vida cuyo centro es el cuerpo.

### 3. El método genealógico como crítica de la cultura occidental

Sin duda alguna, un aspecto fundamental del pensamiento de Nietzsche, que acaso sea –según nuestro criterio– el que confiere a su obra su significado

<sup>25</sup> *La genealogía de la moral*, II, & 11, pp. 86-7. Unas líneas más adelante leemos que “todo acontecer en el mundo orgánico es un subyugar, un enseñorearse”, lo que, a su vez, es un reinterpretar. Vid. op. cit., II, & 12, p. 88.

<sup>26</sup> *La genealogía de la moral*, III, & 14, pp. 143-4.

<sup>27</sup> *NF*, primavera de 1884, 25 [430], *KSA*, 11, p. 126.

más perdurable, consiste en su oposición a toda la tradición metafísica y cultural que se orienta a la opresión del cuerpo. En contra del ascetismo que condena los instintos y los somete a la disciplina de una moral que mortifica el cuerpo, su crítica supone una liberación de los impulsos que recupera el sentido de la inocencia. Esta emancipación de los sentidos constituye en sí misma una subversión de todo el orden tradicional en favor de una nueva idea de la existencia, aligerada del pesado espíritu de seriedad con el que las religiones y la moral ascética cargan al hombre y le inculcan un sentimiento de culpa. Y es este aspecto de la filosofía nietzscheana lo que encandiló a cierta izquierda francesa de los años sesenta del siglo XX, que convirtió a Nietzsche en un icono de la rebeldía en contra del orden disciplinario y de la opresiva violencia ejercida por la cultura: su significado como pensamiento liberador del cuerpo y de la inocente alegría de los sentidos. Sin embargo, aun siendo esto un tema fundamental de su pensamiento, la interpretación que se limita a destacar este aspecto de su obra es unilateral si no atiende al significado último de esta exaltación irracionalista de la vida:

164

“El intelecto es el instrumento de nuestros impulsos y nada más, *nunca* será *libre*.”<sup>28</sup>

Adelantándose a Freud y a su concepto del “ello”, señala Nietzsche que las fuerzas que convergen en el cuerpo son no solamente inconscientes, sino completamente ajenas a la conciencia e inconmensurables con ésta. Más bien es la conciencia la que por sí misma y para sí misma, y como consecuencia –dice Nietzsche– de la necesidad de comunicación impuesta por la vida gregaria, construye sus figuras espirituales, que son ficciones con las cuales expresa y a la vez encubre algo que le es enteramente heterogéneo. Se trata de un espejo que subvierte aquello que refleja distorsionando su significación, y que lleva además su espejismo hasta el engaño acerca de sí misma, pues se cree la causa de sus actos. Pero carece de sustancia propia y es tan sólo un mero efecto de superficie que enmascara lo que oculta con las fábulas de lo verdadero y lo falso, la realidad y la apariencia, lo bueno y lo malo, etc.<sup>29</sup>

Todas las creaciones del espíritu se revelan de esta forma como pura ficción, como fabulación, de modo que *en este plano de consideración* de las cosas –según Nietzsche– no cabe establecer criterio alguno para discriminar

<sup>28</sup> *NF*, otoño de 1880, 6 [130], *KSA*, 9, p. 229.

<sup>29</sup> Acerca del papel de la conciencia, véase *NF*, noviembre de 1887-marzo de 1888, 11 [145]: “*Rolle des Bewusstseins*”, *KSA*, 13, pp. 67-8; o también *NF*, primavera de 1888, 14 [152]: “*Wille zur Macht als Erkenntniss*”, *KSA*, 13, pp. 333-5, donde escribe que “todo lo que deviene consciente es un fenómeno final, una conclusión –y no causa nada- ...”

entre el valor de esas figuras: no se puede decidir en el plano de la conciencia entre lo verdadero y lo falso, o entre lo justo y lo injusto. Dicho de otro modo: para Nietzsche toda la vida mental es radicalmente y sin remedio ideológica. De tal manera que el valor de una concepción teórica, de un sistema de normas, de las instituciones, de la cultura en general no puede medirse en el plano en que se desarrollan dichas figuras del espíritu, que es el de la conciencia. Porque el espíritu mismo es para él una máscara sin consistencia propia, cuyo valor por lo tanto está en función del tipo de vitalidad al cual sirve. Y es además falseamiento en la medida en que sostiene una voluntad de verdad; es decir, en cuanto presenta como verdadero lo que no es *ni puede ser* otra cosa más que interpretación interesada. Por eso, a esa voluntad de verdad que Nietzsche denuncia en la filosofía, en la ciencia o en la moral, él contrapone el arte, en el cual no se halla esa pretensión de engañar, pues el arte celebra la multiplicidad de las máscaras como tales máscaras.<sup>30</sup> Y aquí radica también el significado nuevo que presta Nietzsche a la “crítica” como arte de la interpretación –que desarrolla el filólogo– y como psicología del desenmascaramiento: se trata siempre de saber qué sentido no explícito se oculta en lo que se dice y quién habla detrás de todo discurso; qué tipo de vitalidad se esconde tras el disfraz espiritual, que puede adoptar formas tan diversas como la de una argumentación teórica, un discurso político o un juicio moral, entre otras. Así, por ejemplo, a propósito de una doctrina filosófica, la crítica no ha de interrogarse por su verdad ni entrar siquiera en el terreno argumentativo en el cual se desenvuelve el filósofo que la enuncia, sino que dicha doctrina...

“...proporciona (...) un testimonio de quién es él, es decir, de en qué orden jerárquico se encuentran recíprocamente situados los instintos más íntimos de su naturaleza.”<sup>31</sup>

<sup>30</sup> Este planteamiento recorre la obra de Nietzsche ya desde *El nacimiento de la tragedia*, donde *desenmascara* el significado del “hombre teórico” como el de quien personifica un tipo de estrategia vital que hace remontarse a Sócrates y que consiste en el optimismo de aquella existencia que trata de hacer inteligible la vida y de justificarla ocultándose su fondo sombrío y su carácter trágico, el cual sólo se revelaría a un tipo de arte que no olvida su aliento dionisiaco. El artista trágico y la “metafísica de artista” se convertirán así en el contrapunto de la actitud teórica, del racionalismo y, en general, de todo tipo de existencia que rehúye el sentido dionisiaco del mundo. Vid. *Die Geburt der Tragödie. Oder: Griechentum und Pessimismus*, KSA, 1; citaré siempre la traducción de A. Sánchez Pascual: *El nacimiento de la tragedia. O Grecia y el pesimismo*, Madrid, Alianza Ed., 1973, && 12-16, pp. 114 y s.; vid. también el escrito preparatorio de ese libro que lleva el título *Sócrates y la tragedia*, pp. 213 y s.

<sup>31</sup> *Más allá del bien y del mal*, & 6, p. 27. En este mismo párrafo, unas líneas antes, señala Nietzsche que toda filosofía no ha sido otra cosa más que la autoconfesión de su autor. La filosofía, en cuanto construcción teórica, sería solamente la *expresión* de intereses

La “crítica genealógica” remite las construcciones del espíritu al tipo de instintos que las sostiene y en las cuales éstos se expresan de manera encubierta. Se trata de poner en cuestión el significado mismo de *lo político* o *lo moral*, tomados así como esferas independientes que pretenden valer por sí mismas, y –más allá– el significado de *lo verdadero*. Su método genealógico nos da la clave del significado de la crítica nietzscheana a la cultura occidental, pues ese método remite el valor de cualquier creación cultural al tipo de vitalidad en función del cual se instituye. ¿A qué tipo de vida sirve? Ésta es la pregunta fundamental para calibrar el significado de una creación del espíritu.

También Freud piensa que la conciencia y sus funciones superiores generadoras de la cultura responden finalmente a los requerimientos de la energía libidinal, puesto que encauzan esta energía e incluso la reprimen en su choque con las restricciones que impone la vida social. Pero la comprensión de su genealogía no significa para él que el valor de la cultura y de las creaciones de la razón humana se tenga que establecer en un nivel previo. Hay un lado ilustrado en Freud que le lleva a entender que la base biológica sobre la que necesaria e irremediamente se asientan la conciencia y la cultura nada dice aún acerca del valor de éstas, aparte de la consideración de que toda cultura tiene que dar respuesta y cauce a las exigencias biológicas y no puede negarlas sin más. Pues para él la cultura tiene valor en la medida en que, aun reprimiendo ciertos impulsos o desviándolos de su fin original para satisfacer una parte de sus exigencias, logra algún equilibrio entre ellos y las restricciones impuestas por la vida en común, a la vez que amplía las posibilidades del conocimiento y, en general, incrementa el control consciente del yo sobre las pulsiones haciendo la vida así más valiosa.<sup>32</sup>

---

vitales y, por lo tanto, nunca valdría por sí misma. Por eso, también dice allí mismo Nietzsche que no cree que un “instinto de conocimiento” sea el padre de la filosofía: no habría, por lo tanto, la posibilidad de atender al objeto por lo que éste significa en sí mismo, no habría objetividad, sino que el objeto sólo nos podría aparecer en función de nuestro interés por la cosa. De ahí que Max Scheler, saliendo al paso de la dificultad planteada por Nietzsche y precisamente para salvar la independencia del espíritu, señale que la objetividad es una de sus leyes, la cual se pondría de manifiesto –según él– en ciertas actividades humanas que supuestamente demostrarían esa capacidad de ser objetivos, tales como el conocimiento o la contemplación estética: en ellas atenderíamos al objeto por lo que éste es en sí mismo y no por lo que representa para nuestro interés vital. Vid. Max Scheler: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, en *Gesammelte Werke*, vol IX, edición a cargo de M. S. Frings, Bonn, 1975; trad. de José Gaos: *El puesto del hombre en el cosmos*, Losada, Buenos Aires, Losada, 1989, p. 56.

<sup>32</sup>De Freud véase sobre todo *El malestar en la cultura*, trad. de Ramón Rey Ardid, Madrid, Alianza Ed., 1970; y *El porvenir de una ilusión*, texto incluido en *Psicología de las masas*, trad. de Luis López-Ballesteros, Madrid, Alianza Ed., 1969.

Por lo tanto, la cuestión aquí no es tanto si la conciencia procede de los impulsos del *ello* al mismo tiempo que los enmascara (Freud), o si en su génesis depende de los intereses materiales (Marx), sino si –una vez surgida– sus creaciones han de juzgarse en el nivel de consideración propio del espíritu. Pues también para Marx y para Freud el conocimiento es una función de la vida que se desarrolla a partir de sus intereses y está a su servicio, pero eso no entraña para ellos que el valor del conocimiento como tal se pueda establecer en un nivel que no sea el del espíritu, ni tampoco que sus productos se reduzcan a mera ideología, sino que –según ellos– el valor de la cultura se determina en el mismo terreno en el que ella desarrolla su lenguaje y alcanza una cierta autonomía: lo verdadero y lo justo son principios que ha de establecer la razón autoconsciente, a pesar de que ésta, llevada de su propia actividad crítica, llegue a saber de sí misma como un producto derivado de otras realidades que la anteceden. Sin embargo, éste no es el caso para Nietzsche, cuyo repudio de la Ilustración le hace renegar de toda autonomía de la razón. El método genealógico se convierte así no sólo en un arma en contra de la cultura occidental, sino –más allá– en un instrumento crítico que pone en cuestión la posibilidad misma de desarrollar una esfera autónoma en la que el pensamiento y los valores puedan juzgarse por lo que significan en sí mismos:

“¿Qué es bueno? Todo lo que incrementa el sentimiento de poder, la voluntad de poder, el poder mismo en el hombre.

¿Qué es malo? Todo lo que procede de la debilidad.

¿Qué es la felicidad? El sentimiento de que de nuevo ha crecido el poder, que una vez más una resistencia ha sido vencida (...)

Lo que es débil y malogrado debe perecer: supremo imperativo de la vida. Y no se debe hacer una virtud de la compasión.”<sup>33</sup>

No habría una esfera autónoma de *lo moral* con un sentido propio:

“*Mi principio fundamental: no hay fenómenos morales, sino sólo una interpretación moral de los fenómenos. Esta interpretación misma es de origen extramoral.*”<sup>34</sup>

Ese “origen extramoral” que permitiría remitir la *fábula* moral a su fuente real lo aclara Nietzsche en multitud de textos. Por ejemplo, cuando escribe:

<sup>33</sup> *NF*, primavera de 1888, 15 [120], *KSA*, 13, pp. 480-1. Vid. también *NF*, primavera-verano de 1883, 7 [76], *KSA*, 10, p. 405.

<sup>34</sup> *NF*, otoño de 1885-otoño de 1886, 2 [165], *KSA*, 12, p. 149.

“Toda moral es, en realidad, tan sólo un refinamiento de las medidas que toma todo lo orgánico para *adaptarse*, pero también para *mantenerse* y *ganar poder*.”<sup>35</sup>

Así pues, Nietzsche considera que el elemento del espíritu es la fábula. Algunas fabulaciones muestran además una marcada hostilidad hacia la vida y son las que constituyen el discurso nihilista de la cultura occidental; pero, en realidad, de la posición de Nietzsche se desprende que cualquier creación del espíritu está, según parece, condenada de manera insuperable a tener siempre ese carácter *fabuloso*. No puede ser de otra manera si el pensamiento es sólo un relacionarse de los instintos entre sí. Y lo que denominamos el espíritu y sus discursos culturales (las concepciones teóricas, los sistemas morales, las argumentaciones políticas) son justamente sus fabulaciones.

#### 4. El hombre como animal

No sólo reconocer la animalidad en el hombre, sino afirmar esa animalidad como la esencia del hombre: éste es el pensamiento fundamental de Nietzsche, como señala G. Colli.<sup>36</sup> Este pensamiento ya lo enunció a su manera Schopenhauer al ver en todo lo humano la ciega voluntad de vivir, aunque –según hemos visto– luego haga de la autoconciencia un principio con el que el hombre logra suspender en sí mismo la tiranía de la voluntad. Pero en Nietzsche no encontramos nunca esa idea de la vida que queda –por decirlo así– en suspenso: el hombre para él es siempre el viviente, y lo es sin tregua alguna incluso cuando rompe su fijación al estímulo inmediato que guía al animal para hacerse capaz de mentir o hacer promesas. Esa astucia le convierte en el animal más interesante, el más astuto, aquél en quien la vida se da una opción nueva: bien la de afirmarse con toda la fuerza del instinto, mediante la cual el individuo extiende activamente su dominio hacia los otros para imponerse a ellos; o bien, la de sustituir la seguridad del instinto por una indefinición en la que la vida parece debilitarse y seguir una estrategia diferente, basada en la deliberación que atiende a razones. Ésta es la forma de vida que denominamos “espíritu”, la que enaltece la razón y guía al hombre “teórico”. Así pues, para Nietzsche, la conciencia y las funciones del espíritu no suponen en ningún caso una manera de escapar a la vida.

Remontándose a Spinoza y prosiguiendo la reflexión de Schopenhauer, Nietzsche recoge también los motivos psicológicos de una crítica que, desde La Rochefoucauld hasta Freud y Pareto, insiste en el carácter radicalmente ideológico de la vida mental como consecuencia de la insuperable compulsión

<sup>35</sup> *NF*, verano de 1883, 12 [29], *KSA*, 10, p. 405.

<sup>36</sup> Vid. Giorgio Colli: op. cit., p. 76.

al autoengaño por la debilidad o las limitaciones de la naturaleza humana.<sup>37</sup> Lo que toda la filosofía moderna considera distintivo del hombre y base de su dignidad, su ser autoconsciente, es desvalorizado por Nietzsche, como ya hemos visto, hasta convertirlo en el espejo ilusorio en el que el hombre se mira y cree encontrarse como el yo que antecede al objeto de su experiencia y como la razón de sus actos, cuando éstos en realidad son el resultado inconsciente de fuerzas e impulsos que pugnan soterrados en su cuerpo:

“Todos nuestros motivos conscientes son fenómenos de superficie: tras ellos se halla la lucha de nuestros impulsos y estados, la lucha por el dominio.”<sup>38</sup>

Esa conciencia de sí sirvió para fundar la tesis humanista de una discontinuidad con el resto de la naturaleza, respecto de la cual el hombre, en tanto ser racional y consciente, ocuparía un lugar aparte. Kant la formula de manera ejemplar al inicio de su *Antropología en sentido pragmático*:

“El hecho de que el hombre pueda tener una representación de su yo le realza infinitamente por encima de todos los demás seres que viven sobre la tierra. Gracias a ello es el hombre una *persona*, y por virtud de la unidad de la conciencia en medio de todos los cambios que pueden afectarle es una y la misma persona, esto es, un ser totalmente distinto, por su rango y dignidad, de las *cosas*, como son los animales irracionales...”<sup>39</sup>

Pero Nietzsche considera esta posición una reinterpretación secularizada de la vieja tesis platónico-cristiana del alma inmortal, presentada en su versión moderna para sostener ahora la arrogancia antropocéntrica sobre la base de esta filosofía de la conciencia que hace del conocimiento de sí el nuevo fundamento de la dignidad humana. Pero la entronización de la conciencia por parte del humanismo, que hace de ella el centro de todo sentido y valor, es algo “demasiado humano”, pues pretende aislar al hombre en la naturaleza, de la que desconfía, separando en él el espíritu de la vida. Y, según Nietzsche, encierra además un juicio de valor negativo acerca de ésta.

El espíritu frente a la vida: he aquí una oposición que se constituirá en el centro de un debate filosófico de gran calado sobre la condición del hombre y sobre la cultura a lo largo del siglo XX: Klages, Dilthey, Husserl,

---

<sup>37</sup> Estos autores han practicado lo que se ha denominado “la psicología del desenmascaramiento”. Vid. Kurt Lenk: *El concepto de ideología*, “Primera parte: Introducción a la historia del problema”, trad. José Luis Etcheverry, Bs. Aires, Amorrortu, 1974.

<sup>38</sup> *NF*, otoño de 1885–primavera de 1886, I [20], *KSA*, 12, p. 15.

<sup>39</sup> I. Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, volumen XII de la *Werkausgabe* (*Werke in zwölf Bänden*), edición a cargo de W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1968, p. 407; la cita está tomada de la trad. de José Gaos: *Antropología en sentido pragmático*, Madrid, Alianza Ed., 1991, p. 15.

Spengler, Scheler, Plessner, Simmel, Heidegger, Ortega o Gehlen, entre otros, con concepciones, alcances y orientaciones ideológicas diversas, han abordado esa oposición con la que Nietzsche interpreta el sentido decadente de la cultura europea. Para él se trataría de una falsa oposición, en tanto uno de los miembros contiene en realidad al otro: el espíritu resultaría de una interpretación por la que el viviente se aleja de su afirmación pulsional más inmediata para comprenderse a sí mismo no tanto mediante su acción sino por su resistencia a la acción ajena, o sea, como reacción ante la acción del otro, como defensa ante una fuerza dominadora. Esta forma de existencia –nos viene a decir Nietzsche–, generalizada en una cultura decadente, significa que la conducta de los individuos ha de comprenderse como reactiva ante la conducta igualmente reactiva de los demás, en cuanto las relaciones interhumanas en semejante comunidad se fundan en valores que condenan la espontánea manifestación del impulso natural: he aquí, por lo tanto, la negación de la negación que define al espíritu y lo revela como el camino tortuoso de una vida enferma. Pues bien, nuestra hipótesis interpretativa es que Nietzsche está ante todo considerando la filosofía hegeliana del espíritu, cuya afirmación es siempre el resultado de una doble negación. Y, frente a ella, “el santo decir sí a la vida” significa su afirmación inmediata, anterior a toda mediación (a pesar de que, al igual que ocurre en español con el término “inmediato”, también en alemán “*unmittelbar*” se construye negando lo mediato –*mittelbar*–, de modo que para la lengua –y para la sabiduría que ésta encierra– lo primero es la mediación).

Ahora bien, las consecuencias que se derivan de esta posición conducen al propio Nietzsche a extremos que –desde nuestro punto de vista– ponen en cuestión la congruencia última de su pensamiento. Pues su crítica de la cultura occidental por el supuesto sentido nihilista de los valores que la animan se formula en unos términos cuyo alcance pone en cuestión no ya sólo esta forma concreta de la cultura, sino la posibilidad misma de la cultura como tal y, en general, la de un modo de vida específicamente humano.<sup>40</sup> Ciertamente Nietzsche habla de una “cultura superior” y de la “gran política”, lo cual significa que su exaltación de los instintos y su desprecio de la razón se orientan concretamente hacia la crítica de la civilización occidental y hacia la consecución de otra cultura diferente, y que no pretende una vuelta del hombre a su condición animal. Y, sin embargo, en ocasiones, su

<sup>40</sup> Como ejemplo, considérese esta observación que se encuentra en los *Fragments Póstumos*: “El hombre, y en particular el más sabio, como *la mayor equivocación de la naturaleza* y una contradicción en sí misma (el ser que más sufre): hasta ese punto cae la naturaleza. Lo orgánico como degeneración.” *NF*, noviembre de 1882-febrero de 1883, 4 [177], *KSA*, 10, p. 163.

discurso crítico parece comprometer la posibilidad de la cultura como tal, que es el modo específico en que se desarrolla la vida humana. Pues, en definitiva, desde un punto de vista antropológico, la razón, la conciencia y, en general, las funciones biológicas superiores del hombre que constituyen el espíritu sólo son posibles sobre la base de un debilitamiento del instinto que abra la posibilidad de la reflexión. En efecto, sólo en la medida en que el viviente rompe con los automatismos biológicos y se desvía de la segura guía del instinto, puede dejar en suspenso su conducta, dudar y deliberar. Solamente entonces surge el espacio para que la vida pueda *extraviarse*, pero también para que pueda volver reflexivamente sobre sí misma generando en el viviente una distancia frente a lo que hace, a la cual denominamos “conciencia”, de cuyo modo de ser, así como de sus productos objetivos, decimos que son espíritu. Pero en este punto el viviente se convierte en sujeto, porque –sin dejar de ser el viviente que es– experimenta su condición escindida frente a la totalidad de la vida de la que procede, pero que ahora puede considerar con una nueva mirada objetivadora. Es decir: no sólo vive, sino que se sitúa frente a su vida y, al afrontarla, hace nacer en sí la pretensión de conducirse en ella. Y aun cuando esta pretensión fuera sólo la vana ilusión de la libertad, eso no arruinaría su realidad como sujeto autoconsciente que hace cuestión de la posibilidad de determinarse a sí mismo. Esto último significa que aquella escisión que separa a la conciencia de su mundo es interiorizada por ella como escisión interior. Pues bien, esa escisión interior al hombre es la condición de lo que llamamos “libertad”: si el hombre está, por decirlo así, dislocado o a distancia de sí mismo, puede observarse y albergar la esperanza de determinarse libremente.<sup>41</sup> Por lo tanto, la subjetividad humana arraiga en la conciencia, en tanto ésta permite la experiencia de objetos y la experiencia de sí como diverso de todo objeto.

Así pues, la conciencia y sus diversas funciones, que son otras tantas formas de considerar el objeto de su experiencia –en el conocimiento, en la acción moral o política, en la contemplación estética, en la representación religiosa, en la reflexión filosófica– son siempre adquisiciones de la vida, en las cuales ésta parece dotarse de un nuevo medio de expresión que significa una elevación respecto de todas sus formas anteriores: el espíritu. Sin dejar

---

<sup>41</sup> Esa conciencia de un espacio interior en el que se abre paso el pensamiento, acompañada del concepto de una determinación universal a la que nada escapa, ni siquiera el hombre, es lo que explica la idea de la libertad que sostuvieron los estoicos: la libertad como libertad de pensamiento. Para que esta libertad llegara a ser concebida también como libertad en el mundo, tuvo que desarrollarse el significado de la creatividad de la acción y de su poder transformador, que tiene un origen judeo-cristiano pero que se despliega sobre todo en el mundo moderno.

de ser vida, el espíritu genera además un mundo objetivo de normas y valores que para el viviente entrañan un nuevo poder con el que regir su existencia sin que ésta esté inmediatamente supeditada al principio de autoconservación.

En contra de Nietzsche hay que decir, por lo tanto, que la razón no sólo no debilita la vida, sino que acaso sea el medio más poderoso con que ésta ha dotado al individuo, primero –en tanto razón instrumental–, para satisfacer al instinto de autoconservación, y, más allá, para romper luego la lógica del mundo puramente orgánico y establecer de modo autónomo fines al conocimiento y a la acción. Mediante este rodeo o vuelta sobre sí misma, la vida se hace consciente de sí y se desarrolla entonces también como vida del espíritu. Encuentra así un modo nuevo y poderoso de apropiarse de las cosas –en el conocimiento– y de incidir sobre ellas y transformarlas –mediante la acción–.

172

Es decir: el hombre es a la vez el más fuerte y el más enfermizo de los animales. Es el más fuerte porque dispone de ese nuevo poder que le faculta para un trato más indirecto con las cosas, introduciendo en su relación con ellas la astucia y el engaño; pero, al mismo tiempo, esa posible desviación del instinto le expone –en cuanto animal no fijado– al peligro de extraviarse, lo cual constituye precisamente su *enfermedad*. Pero esto quiere decir que lo que denominamos “razón” es siempre para Nietzsche un medio más de la vida y que la misma palabra que designa ese medio induce a confusión si se entiende referida a algo con realidad propia, pues no hay para él algo así como “lo que es racional en sí mismo”. Por lo tanto, según esto, el poder de la razón se limita a la consecución de nuevos medios a través de los cuales se afirma la voluntad de dominio, pero nunca llega ese poder por sí mismo a definir nuevos fines específicamente humanos con valor propio: la razón no alcanza a tener jamás autonomía alguna y no tiene sentido, por lo tanto, preguntarse algo así como qué es la justicia desde el punto de la razón política o moral.

La ambigüedad de Nietzsche consiste, por lo tanto, en que por un lado reconoce el espíritu como algo consustancial a la vida humana, mientras que, por otro lado, no deja de lanzar sus invectivas contra las pretensiones de la razón, de la moral u otras creaciones espirituales. Pues bien, nos parece que la explicación que debe darse a esta paradoja tiene que empezar por comprender –interpretando a Nietzsche– que el conflicto entre unos u otros tipos de impulsos vitales se traslada al plano del espíritu, de tal modo que hemos de entender la discusión teórica o la confrontación entre valores morales como una forma enmascarada de aquel conflicto vital que ahora se reproduce en este nivel cultural bajo el disfraz que le ha prestado la conciencia. En ese sentido, el animal humano es el más astuto, pues es capaz de desenvolver su

vida por estos sinuosos meandros que la hacen más interesante. Sin embargo, cuando no se reconoce este carácter de lo espiritual ni sus disputas como una *prolongación de las luchas de la vida en otro plano*, se incurre en el autoengaño –propiciado por la propia naturaleza de la conciencia– de creer que el discurso cultural (moral, político, religioso, etc.) puede juzgarse por sí mismo como si gozara de autonomía. Esa tendencia al autoengaño se refuerza además cuando en aquella pugna vital se impone una voluntad de poder reactiva que se vale precisamente de la falta de reconocimiento del disfraz como tal disfraz: ya no sólo se trata de una expresión enmascarada más, sino de la voluntad de ocultarse su carácter de máscara para presentarse en ésta como el discurso autónomo de la razón.

Sin embargo, nunca nos libramos del todo de aquella ambigüedad, que afecta al alcance de la crítica nietzscheana, la cual en ocasiones parece referida no a una forma supuestamente decadente de la vida humana, sino a la humanidad del hombre como tal. En este último sentido, llega a decir que el espíritu es un síntoma de la imperfección del organismo, y que nada se puede hacer con perfección si se hace conscientemente.<sup>42</sup> Sin embargo, suele establecer un vínculo entre salud vital y “razas de hombres nobles”. A este respecto, escribe:

“...entre hombres nobles (...) no es la inteligencia ni mucho menos tan esencial como lo son la perfecta seguridad funcional de los instintos *inconscientes* reguladores o incluso una cierta falta de inteligencia, así por ejemplo el valeroso lanzarse a ciegas, bien sea al peligro, bien sea al enemigo...”<sup>43</sup>

También conviene recordar aquí que en ocasiones el término “enfermedad” lo usa para criticar una forma concreta de existencia humana, mientras que otras veces lo utiliza para calificar a la naturaleza del hombre como tal, del que dice que es el animal enfermo. A eso nos referíamos antes cuando poníamos en cuestión la congruencia última de la obra de Nietzsche. Es verdad, por otra parte, que Nietzsche plantea la discusión en unos términos que se orientan a la crítica de la cultura. Pero incluso en este terreno su posición es ambigua, pues en ocasiones dirige sus ataques contra expresiones culturales concretas, como el historicismo<sup>44</sup> o el espíritu “filisteo” que impera en la cultura alemana del segundo *Reich*<sup>45</sup>, mientras que

<sup>42</sup> *El Anticristo*, & 14, p. 39.

<sup>43</sup> *La genealogía de la moral*, I, & 10, p. 45.

<sup>44</sup> Vid. *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (Unzeitgemässe Betrachtungen: Zweites Stück)*; trad. de Germán Cano: *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (IIª Intempestiva)*, ya citada.

<sup>45</sup> Vid. *David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller (Unzeitgemässe Betrachtungen: Erstes Stück)*; trad. de A. Sánchez Pascual: *David Strauss, el confesor y el escritor (Iª*

en otras ocasiones se refiere a la civilización europea en su conjunto. Pero, en su afán por rechazar el fundamento cristiano de esa civilización junto con la apelación que hace ésta a un sentido trascendente y sobrenatural de la vida, va más allá y sustenta su ataque en una consideración filosófica sobre la naturaleza humana basada en la exaltación de la animalidad del hombre:

“Suponiendo que fuera verdadero (...) que el *sentido de toda cultura* consistiese cabalmente en sacar del animal rapaz «hombre», mediante la crianza, un *animal manso* y civilizado, un *animal doméstico*, habría que considerar sin ninguna duda que todos aquellos instintos de reacción y resentimiento, con cuyo auxilio se acabó por humillar y dominar a las razas nobles, así como todos sus ideales, han sido los auténticos *instrumentos de la cultura*; con ello, de todos modos, no estaría dicho aún que los *depositarios* de esos instintos representen también ellos mismos a la vez la cultura [o sea, a toda cultura posible.] [Pero hoy es evidente que ellos...] ¡representan el *retroceso* de la humanidad! ¡Esos «instrumentos de la cultura» son una vergüenza del hombre y representan más bien una sospecha, un contraargumento contra la «cultura» en cuanto tal!<sup>46</sup>

174 Así pues, Nietzsche alienta esa ambigüedad, que se refuerza con el uso constante de términos tomados del mundo animal, tales como “rapaz”, “crianza”, “amansamiento”, “domesticación”, etc. Y, en esa misma lógica, la comprensión del hombre como el animal cultural no quiere decir para él otra cosa sino que la cultura misma debe ser interpretada como una compleja organización biológica –aunque se exprese en el plano de las relaciones sociales, los valores, las costumbres, las instituciones, etc.– cuya función principal es dar cobertura ideológica a una determinada regulación de los instintos y las inclinaciones, para conseguir lo cual se presenta a sí misma en el lenguaje del espíritu. Pues, en última instancia, todo se reduciría a un único tipo de fuerza, cuya naturaleza sería análoga a la del querer:

“Es una sola y la misma fuerza la que se despliega en la creación artística y en el acto sexual: hay sólo un único tipo de fuerza.”<sup>47</sup>

Según esto, entonces, no existen fuerzas propias del espíritu, tales como –por ejemplo– el sentimiento moral, el deseo de justicia o el poder de la razón, pues se trataría siempre en estos casos de la manifestación disfrazada de otro tipo de fuerzas. Y, a propósito de esto, hemos de recordar que también Freud –según ya vimos– consideró la sublimación de los impulsos como

*Intempestiva*), Madrid, Alianza Ed., 1988.

<sup>46</sup> *La genealogía de la moral*, I, & 11, pp. 48-9. Los corchetes son míos.

<sup>47</sup> *NF*, octubre de 1888, *KSA*, 13, 23 [2]: *Zur Vernunft des Lebens*, p. 600. Véase también el libro de D. Sánchez Meca *Nietzsche. La experiencia dionisíaca del mundo*, ya citado, cap. 3, pp. 119 y s.

una de las vías utilizadas inconscientemente por la cultura para controlar la libido, reconduciendo así su energía hacia fines socialmente aceptados. Pero ese reconocimiento no le conduce a Freud hasta el extremo de negar toda autonomía a la cultura, al menos si no en cuanto a su origen último sí en cuanto al valor que llega a tener por sí misma como espacio en el cual el hombre puede ampliar su autoconciencia y hacer su vida más valiosa. Y, en este mismo sentido, y precisamente para impedir el dominio de la fuerza, Freud puede justificar la represión del instinto de agresión en términos que apelan a una razón específicamente humana que valora la paz social.<sup>48</sup>

Por otro lado, y respecto de esto último, hay que decir que Nietzsche, sin embargo, no reconoce el valor de una cultura que, para imponer la reciprocidad igualitaria de un trato pacífico entre los individuos, recurre a la represión de los fuertes:

“En esa «voluntad de reciprocidad» así suscitada, [encontramos] la voluntad de formar un rebaño, una «comunidad» (...) Todos los enfermizos tienden instintivamente, por un deseo de sacudirse de encima el sordo displacer y el sentimiento de debilidad, hacia una organización gregaria (...) Por necesidad natural tienden los fuertes a *disociarse* tanto como los débiles a *asociarse*.”<sup>49</sup>

175

Precisamente, “la cultura” –que Nietzsche identifica con “la domesticación del hombre”<sup>50</sup>– sólo sería justificable desde su punto de vista –que desprecia el número– si imita a la naturaleza (así piensa el darwinista social...) y sirve para generar algún individuo superior, aunque para lograrlo haya que sacrificar al mayor número:

---

<sup>48</sup> Como antes decíamos, la represión del instinto de agresión para facilitar la vida en común es para Freud una exigencia de cualquier cultura. Vid. a este respecto *El malestar en la cultura*, pp. 56 y s. Es curioso, por otra parte –y pensando en la comparación con Nietzsche–, que el sentimiento gregario puede convertirse también para Freud en un peligro, en la medida en que el individuo que actúa en grupo o arrastrado por la masa tiende a aflojar el control consciente sobre sus impulsos. Pero, a diferencia del filósofo alemán, considera que esa tendencia no proviene de un gregarismo asociado a la función social con que necesariamente –según Nietzsche– nace la conciencia –que, según su teoría, habría surgido bajo la presión de la vida en común–, sino precisamente porque la conciencia deja de ejercer su vigilancia sobre la propia conducta. Así pues, si para Nietzsche la conciencia surge para favorecer la vida gregaria y responde a la lógica de ésta, para Freud, en cambio, aunque debe desempeñar también un papel social guiada por el *principio de realidad*, sirve al mismo tiempo para singularizar al individuo contrarrestando en él su tendencia a abandonarse a las pasiones colectivas. Vid. sobre este asunto su escrito *Psicología de las masas*, ya citado.

<sup>49</sup> *La genealogía de la moral*, III, & 18, pp 157-8. Los corchetes son míos.

<sup>50</sup> Así se indica en el texto antes citado de *La genealogía de la moral*, I, & 11, pp. 48-9, y también, por ejemplo, en *NF*, primavera de 1888, 14 [133], *KSA*, 13, p. 317. En otro lugar escribe: “La cultura de un pueblo se manifiesta en la *uniforme doma de los impulsos de ese pueblo*.” Vid. *NF*, verano de 1872-principios de 1873, 19 [41], *KSA*, 7, p. 432.

“Principio: ser como la naturaleza, *poder* sacrificar a incontables seres para alcanzar algo con la humanidad. Se debe estudiar *cómo* de hecho ha sido producido cualquier gran hombre. *Toda* ética habida hasta ahora (...) ha existido no para explicar, sino para *impedir* ciertas acciones: por no hablar de la procreación.”<sup>51</sup>

La producción de grandes individuos como fin último de la cultura se traduce en que el ideal de ésta no es tanto el desarrollo de todos sus miembros, sino que más bien exige atender al modo en que unos se han elevado a costa de otros:

“El problema de una cultura rara vez ha sido correctamente comprendido. Su objetivo no es la mayor *felicidad* posible de un pueblo, ni tampoco el desarrollo sin impedimentos de *todas* sus aptitudes, sino que se muestra en la correcta *proporción* de estos desarrollos...: su objetivo es la producción de grandes obras (...)”<sup>52</sup>

176 Es decir: la cultura sólo se justificaría como un medio para alumbrar a algunos individuos superiores en cuanto a la jerarquía de su vitalidad. Y –como dice en otros lugares– para alcanzar ese logro, estaría justificada la explotación, la domesticación e incluso la esclavitud de las mayorías.<sup>53</sup>

## 5. El problema del nihilismo y la cuestión del ultrahombre

La cuestión que se plantea a partir de lo anterior es entonces qué tipo de cultura es aquélla que se concibe como alternativa al nihilismo de la cultura europea. Es importante tener en cuenta la función que desempeña este concepto: “nihilismo”. El término había sido popularizado por la literatura rusa del siglo XIX, desde que Iván Turgueniev en su novela *Padres e hijos* caracterizara como “nihilistas” a aquellos hombres que pretendían la destrucción violenta del orden establecido por motivos distintos de los que inspiraron las revoluciones del pasado. Estos *nihilistas* mantenían una actitud negativa, incrédula y despectiva respecto de los valores e instituciones vigentes, sostenida por una cierta visión positivista ante la cual los principios tradicionales del orden político, moral e intelectual carecían de toda justificación. Por eso propugnaban su destrucción. El protagonista de la novela, Basárov, encarna esa actitud ante quien le interpela:

<sup>51</sup> *NF*, primavera de 1884, 25 [309], *KSA*, 11, p. 91.

<sup>52</sup> *NF*, verano de 1872-principios de 1873, 19 [41], *KSA*, 7, p. 432.

<sup>53</sup> Vid. *Más allá del bien y del mal*, & 258, pp. 220-1. Vid. también *NF*, primavera-verano de 1883, 7 [21], *KSA*, 10, p. 244: “*Mi* exigencia: producir seres que estén por encima de todo el género «hombre», y sacrificarse a sí mismo y a «los venideros» por este fin.”

“- No comprendo cómo pueden ustedes dejar de reconocer los *principios*, las reglas. ¿En virtud de qué actúan ustedes?

- En virtud de aquello que consideramos útil –replicó Basárov-. Y en el tiempo actual lo más útil es la negación. Por eso nosotros negamos.

(...)

- Entonces –intervino Nikolai Petróvich-, ustedes lo rechazan todo, o dicho con más exactitud, lo destruyen todo. Pero es necesario también construir.

- Eso ya no es cosa nuestra... Primeramente hay que desbrozar el terreno.”<sup>54</sup>

Ese nihilismo recogido literariamente por Turgueniev es el que daba forma al descreimiento suscitado por una civilización en crisis cuyos principios básicos estaban en contradicción con la ciencia y la experiencia del hombre de su tiempo.<sup>55</sup> Pero, en realidad, el concepto lo encontramos delineado ya antes en algunos ilustrados –aunque no utilicen el término “nihilismo”–, cuando toman en consideración el significado último del ateísmo y señalan que “no creer en Dios” equivaldría a “no creer en nada”. Así, por ejemplo, haciendo uso de esa idea en su *Carta sobre la tolerancia*, sostiene Locke que el límite de ésta ha de ser el ateísmo, el cual no debe ser tolerado porque –según él– no creer en Dios supone disolver los lazos que fundan la sociedad y sostienen sus normas e instituciones.<sup>56</sup> Esa identificación entre nihilismo y ateísmo está sin duda en el origen de la expresión nietzscheana de la “muerte de Dios”. Pero, cuando aparece el término “nihilismo”, ya en el siglo XIX, se usa para designar una actitud general de carácter escéptico y negativo, guiada por una razón desmitificadora que socava todos los principios e instituciones de la sociedad. Y, a partir de esa posición intelectual, designa también la praxis que niega el orden establecido. Se trataría entonces de llevar a cabo un cambio radical que removiera los fundamentos mismos de la sociedad y de la cultura desde el punto de vista moral, político y, especialmente, intelectual. El diagnóstico de los nihilistas, por lo tanto, excluía un cambio orientado al desarrollo de la sociedad, pues de lo que se trataba precisamente

<sup>54</sup> Iván Turgueniev: *Padres e hijos*, trad. de Tatiana Pérez Sacristán, Madrid, Alianza Ed., 1971, p. 50.

<sup>55</sup> La novela en cuestión se publicó en 1862.

<sup>56</sup> “No deben ser de ninguna forma tolerados quienes niegan la existencia de Dios. Las promesas, convenios y juramentos, que son los lazos de la sociedad humana, no pueden tener poder sobre un ateo. Prescindir de Dios, aunque sólo sea en el pensamiento, disuelve todo.” John Locke: *Carta sobre la tolerancia*, trad. de Pedro Bravo, Madrid, Tecnos, 1985, p. 57.

era de la destrucción de sus mismos cimientos para empezar otra vez desde el principio.

Pues bien, a esa lógica del nihilismo es a la que Nietzsche se acoge, pues le permite dirigir su rechazo a las bases mismas de la cultura europea. Nada tiene que ver, por lo tanto, con una crítica como la que alentó la Revolución francesa o el impulso revolucionario del movimiento obrero. Pues en estos casos el cambio social buscado invoca la necesidad de llevar a la realidad concreta y práctica de los hombres los principios de justicia que primeramente sólo existieron en sus mentes, aunque surgieran en ellas bajo la presión de los conflictos sociales, en los cuales se vislumbra ya la figura larvada de una nueva realidad positiva. Ahora se trata, por el contrario, de promover una forma de existencia que se opone a todo lo que se desarrolló en la tradición occidental. Pero Nietzsche reconduce el significado de la crítica nihilista prestándole además un fondo filosófico en consonancia con su biologismo de base. Conocemos su diagnóstico: el nihilismo para él es “el fenómeno decisivo de toda una época”<sup>57</sup>, que culmina en el periodo moderno, en cuanto es en éste cuando se extraen las consecuencias últimas de un largo error histórico. Éste se inicia cuando, todavía en el mundo griego, pero sobre todo bajo los auspicios del cristianismo, la civilización europea opta por principios que favorecen inclinaciones de la vida de carácter reactivo. Pero la lógica interna de esa civilización conduce a un punto en la modernidad en que los principios que la sostienen dan muestras de su agotamiento final, pues ya no pueden seguir ocultando su falta de aliento vital: el proceso de secularización, el desprestigio de la doctrina del mundo trascendente (la llamada “muerte de Dios”) y, en definitiva, el desencantamiento del mundo sitúan al hombre moderno ante la cruda realidad de una vida que desfallece y que ya no puede seguir engañándose con el recurso de revestir su existencia con ficciones metafísicas o morales con las que poder justificarla envolviéndola en el sueño de lo trascendente. Enfrentado entonces a su propia inconsistencia, el individuo experimenta aquella decadencia –en términos de una vivencia existencial– como el sentimiento de pérdida del sentido del mundo y del vacío de la existencia. Ese vaciamiento despoja al hombre moderno de los últimos valores con los cuales soportar la vida.

Pero, en el tiempo en que Nietzsche escribe, esa actitud se habría hecho ya insostenible. Al igual que la doctrina cristiana, a la que no deja de combatir, él también ve el problema humano fundamental como una cuestión psicológico-moral en relación con el valor de la vida: como un problema de actitud vital. Y como una actitud –añade– que, antes de hacerse consciente,

<sup>57</sup>Vid. Ramón Rodríguez: *Nihilismo y filosofía de la subjetividad*, publicado en la revista *Archipiélago*, nº 23, Madrid, 1995, p. 78.

ha sido ya decidida en el plano inconsciente de los impulsos orgánicos.

Por lo tanto, Nietzsche carece por completo del sentido de lo social como algo con valor propio, y, por eso, para él, la sociedad se limita a reflejar, en el plano de las relaciones interindividuales, el tipo de inclinaciones que guían la vida de los individuos. La sociedad misma se explicaría por el instinto gregario de los enfermizos. Y, en ese mismo sentido, el concepto del nihilismo le permite hacer abstracción del peso objetivo que tienen por sí mismas la sociedad y la cultura, con los conflictos que sólo en este terreno pueden ser comprendidos. Su psicologismo individualista –sostenido, eso sí, sobre una base fisiológica– le impide a Nietzsche comprender el significado de lo social propiamente dicho hasta el punto de carecer del sentido del sociólogo, de modo que su explicación de los fenómenos humanos nunca se sitúa en el nivel que presta atención a su dimensión estrictamente social. Y esta carencia de su pensamiento se refuerza además con el recelo aristocrático y romántico ante toda forma de *vinculación social*: la sociedad y los vínculos que la componen son unilateralmente comprendidos por él como formas de sometimiento al grupo que ahogan la creatividad del individuo innovador, de modo que finalmente la sociedad es asimilada al rebaño. Él está pensando sobre todo en la sociedad moderna, cuyo impulso igualitario y uniformizador percibe como una amenaza para el individuo solitario animado por el “*pathos* de la distancia” y el aristocrático desprecio hacia la masa social. Por eso, lo que desde *Humano, demasiado humano* denomina “espíritus libres” no son sino aquellos individuos que se desvinculan de las convenciones sociales –interpretadas siempre como formas embrutecedoras de sumisión al grupo– para salvar su vitalidad creativa. Y hay, sin duda, un aspecto muy estimable en este aprecio del individuo genuino ante el proceso de masificación que impulsa el mundo moderno y parece imponer la uniformización de la vida. Sin embargo, a pesar del prestigio de esta interpretación unilateral, que tanto ha encandilado al individualismo liberal e incluso anarquista, se trata en realidad de una gran simplificación, pues la glorificación nietzscheana del individuo original y rebelde está alentada siempre por el desprecio elitista hacia las masas sociales que pugnan por alcanzar sus derechos: es el rechazo de la igualdad en nombre de la jerarquía. En ese sentido, la denominada “rebelión nietzscheana contra la moral” encierra una ambigüedad, pues en rigor se hace también en nombre de una moral, una moral del individuo poderoso y solitario que se opone a cualquier forma de subordinación a principios normativos que se pretenden universales. Su “moral” es la propia de un individualismo que se inspira románticamente en las virtudes aristocráticas y guerreras.

A partir de esta falta de sensibilidad sociológica, puede plantear Nietzsche el objetivo de una transformación del individuo que –haciendo abstracción de las condiciones sociales objetivas– le permitan tomar posesión de sí mismo al estilo de los “espíritus libres”; y puede además desarrollar una concepción ahistórica de los problemas humanos, a pesar –paradójicamente– de su constante mención de la historia como decadencia, pues en definitiva el concepto de vida le permite situarse en una esfera anterior a la historia misma. Las luchas sociales, las estructuras de la sociedad, las configuraciones del espíritu y demás aspectos que dan cuenta de la historicidad humana son considerados en su obra como meros epifenómenos de la vida, mediados, eso sí, por el modo en que ésta aflora en los individuos. Pues, para él, los protagonistas últimos del drama humano son, en última instancia, los impulsos, inclinaciones, instintos o fuerzas, que son elementos definidos en un nivel preconsciente (o sea, prehumano), aunque luego se proyecten sobre las demás esferas de la vida, y cuyo salto a la conciencia es acompañado siempre por el autoengaño.

180

Si buscamos una comparación para aclarar la cuestión, podemos decir, por ejemplo, que Marx, en un sentido aparentemente similar, piensa que la historia está regida por fuerzas (las que nos sumergen en la lucha por el dominio en las relaciones interhumanas, que se presentan a su vez como una expresión de la lucha más general por el dominio de la naturaleza) que escapan en principio al control de la conciencia, en tanto en ellas sigue siendo la ciega naturaleza la que impulsa la evolución humana. Pero, pese a ello, Marx piensa que son los hombres los que hacen la historia, si bien es cierto que sus acciones sólo de modo impropio pueden ser consideradas *humanas* mientras la sociedad siga siendo una especie de segunda naturaleza que impide el desarrollo de una conciencia auténticamente humana, o sea, libre. Pero no es la naturaleza ni la materia (ni tampoco, por supuesto, los instintos o las inclinaciones) lo que explica la evolución de la sociedad, sino la mediación que en aquéllas introduce la praxis humana, la cual, por su parte, contiene siempre un momento de subjetividad irreductible. Y ahí radica el sentido de la historicidad del hombre. Sin embargo, Nietzsche –como ya hemos dicho– no reconoce ninguna autonomía a aquello que específicamente define al hombre, y, por eso, no encontramos en él ninguna comprensión de los asuntos humanos planteada en términos propiamente históricos: no hay para él una historia de la sociedad o de la moral más que como historia natural de los instintos que promueve una evolución –decadente– de las ficciones culturales que los enmascaran. Por esa misma razón, y para rechazar el *yerro* que subyace a toda la historia occidental, Nietzsche tiene que ir más allá de la historia misma en busca de un concepto en el que poder

fundar semejante crítica radical, hacia un concepto ahistórico y prehumano como el de *vida*, que se puede anteponer a toda cultura y a toda historia, y que sirve para medir el valor de éstas. Así pues, si Hegel había declarado que el territorio propio en el que se desenvuelve la subjetividad humana es la historia, concebida por él en los términos especulativos de una filosofía idealista del espíritu, Nietzsche, por su parte, invierte el paso dado por Hegel y retrocede de nuevo hacia la naturaleza, negando a la historia toda razón de ser en sentido propio, en cuanto remite todo conflicto humano a una lucha entre los instintos. Los instrumentos teóricos de los que se sirve para llevar a cabo esta mixtificación son la exaltación romántica de la vida y el recurso al problemático concepto del nihilismo.

Partiendo de esos supuestos, introduce la noción del ultrahombre para negar en su raíz todo aquello que la cultura europea valora en el hombre, en cuanto sujeto de una experiencia acumulada. Pues el ultrahombre no se define en relación con un pasado cultural que aquél atesorara en sí mismo, sino como negación de ese largo pasado para reencontrar desde el principio una nueva relación con la vida, más libre y más ligera: es el individuo que recupera el sentido afirmativo de la existencia y hace posible –prestando así al nihilismo un sentido positivo– la creación de nuevos valores que favorezcan los instintos poderosos. Por otro lado, aquí se halla también el significado “moral” de la idea del eterno retorno, concebida como la decisión del hombre a favor de la vida, hasta quererla con la eterna sanción que entraña el deseo de que retorne una y otra vez, de que el instante presente se extienda ilimitadamente en el tiempo.<sup>58</sup> El ultrahombre no representa, por lo tanto, el ideal de “formación” (*Bildung*) que expresa la tradición ilustrada, sino que está más allá del hombre, pues resulta de una transformación a la que éste se resuelve cuando es capaz de desear el eterno retorno de lo mismo. Semejante voluntarismo que apela a una decisión radical es propio de una posición filosófica que pone el acento principal en la relación supuestamente presocial que mantiene el individuo con su propia existencia, como si la relación de uno consigo mismo descansara

---

<sup>58</sup>Vid. a este respecto el célebre § 341 de *La gaya ciencia* titulado “El peso más grande” (*Die fröhliche Wissenschaft*, § 341: “Das grösste Schwergewicht”, KSA, 3, p. 570), así como la versión de ese texto y el comentario al respecto de Gianni Vattimo en su *Introducción a Nietzsche*, trad. de Jorge Binaghi, Barcelona, Ed. Península, 1985, pp. 101 y s., donde el filósofo italiano destaca el sentido moral de esa idea del eterno retorno, aun reconociendo que Nietzsche también le presta –sobre todo en sus últimos textos– un sentido cosmológico. El propio Vattimo explica cómo Nietzsche liga en varios lugares la idea del eterno retorno a una decisión por la que el hombre se transforma. Así, por ejemplo, en *Also sprach Zarathustra*, KSA, 4; trad. de A. Sánchez Pascual: *Así habló Zarathustra*, 3ª parte: “De la visión y del enigma” y “El convaleciente”, Madrid, Alianza Ed., 1972, pp. 223 y s. y pp. 297 y s.

en un oscuro fondo de la vida que fuera independiente del modo en que la cultura le configura.<sup>59</sup>

En cualquier caso, la noción nietzscheana del ultrahombre como aquél que recupera “el sentido de la tierra” es la de un individuo en cuya existencia se lleva a término positivo el significado de la voluntad de poder como clave última del mundo<sup>60</sup>. Sus rasgos los pinta Nietzsche en terribles imágenes con tono profético. Recordemos algunas de ellas: el ultrahombre es –según nos dice– el animal humano que encarna el sentido afirmativo y creador de la vida; aquél que, al igual que los dioses de Epicuro, goza de su propia soledad. Por eso no necesita de los hombres, ni le es precisa la comunicación con ellos, ni mucho menos someterse en igualdad de condiciones junto a ellos a normas o valores que limiten su soberanía, pues ésta sólo él la ejerce sobre sí mismo. Por el contrario, frente al instinto gregario que busca protección, él muestra su aristocrático desprecio por la igualdad y afirma su jerarquía en el *pathos* de la distancia. Encarna la voluntad de vivir que no retrocede ni siquiera ante lo más sombrío de la existencia, hasta el punto de que es capaz de desear que todo retorne una y otra vez. Interpreta su propia acción como una prolongación de la creatividad de la vida, en consonancia con la cual genera él mismo valores que exaltan el poder de aquélla. En la medida en que la vida ha alcanzado en él un rango superior, está investido por ella misma del *derecho* natural a utilizar su dominio sobre los hombres, sirviéndose de ellos y, si es preciso, sometiéndolos a explotación, para que las inclinaciones que él representa se hagan valer y prosperen a costa de otras más débiles. Pues sus creaciones, su *moral*, el sentido estético de su existencia, constituyen por sí mismos la más alta expresión de la cultura, para alcanzar la cual Nietzsche considera legítimo subyugar a los hombres, ya que el valor de aquélla nada tiene que ver con el número, sino con la consecución o el *cultivo* –bien que sea en unos pocos individuos– de una nueva forma superior de la vida:

“Lo esencial en una aristocracia buena y sana es que *no* se sienta a sí misma como función (...), sino como *sentido* (...), que acepte, por tanto, con buena conciencia el sacrificio de un sinnúmero de hombres, los cuales, *por causa de ella*, tienen que ser rebajados y disminuidos hasta convertirse en hombres incompletos, en esclavos, en instrumentos. Su creencia fundamental tiene

<sup>59</sup> A esa relación irracional del individuo con su propia existencia en cuanto *decisión* aluden también nociones tan diversas como la *conversión a la fe*, con su sentido religioso, u otras ideas planteadas en términos filosóficos, como, por ejemplo, la noción de *misión* en el pensamiento de Ortega o la que se refiere a la *resolución* en Heidegger.

<sup>60</sup> Vid. Eugen Fink: *La filosofía de Nietzsche*, trad. de Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Universidad, 1976, p. 220.

que ser cabalmente la de que a la sociedad *no* le es lícito existir para la sociedad misma, sino sólo como infraestructura y andamiaje, apoyándose sobre los cuales una especie selecta de seres sea capaz de elevarse hacia su tarea superior...”<sup>61</sup>

El ultrahombre de Nietzsche representa al individuo solitario que realiza en sí el sentido de la creatividad, que es un rasgo que le aproxima a la divinidad. Pero ese rasgo divino se asocia en él con la fortaleza animal, cuyo impulso vital no está limitado por escrúpulos morales demasiado humanos que le puedan debilitar ni tampoco por inclinación política alguna que favorezca a la comunidad. Pero, entonces, entre la animalidad y la divinidad, ¿qué queda de la humanidad en él? Si su experiencia no tiene un sentido intersubjetivo, si no es conformada en la comunicación con los otros, si su inteligencia no se intercala entre sus instintos para dominarlos, si no es un sujeto consciente, ¿cómo concebir su humanidad? Se trataría ante todo de un individuo que lleva su animalidad a través del hombre –y del ideal humano de la cultura tradicional– más allá de él, hacia un tipo de vida superior.

En relación con lo anterior, se pregunta Vattimo si esta idea del ultrahombre equivale a la noción del sujeto conciliado, tal como éste es considerado en la tradición humanística.<sup>62</sup> Pues bien, sobre este asunto hemos de decir, en primer lugar, que en Nietzsche no cabe ninguna consideración de la historia como el curso de la progresiva emancipación del hombre, que es la concepción que subyace a aquella tradición. Y, por otra parte, tampoco cabe en él –según ya hemos visto– la interpretación del hombre como sujeto: ni como algo ya dado de antemano (según la idea del humanismo clásico), ni tampoco como ideal regulativo de la historia (en el sentido de Marx, por ejemplo). Así pues, el ultrahombre no puede ser pensado como sujeto, lo cual es congruente además con la constante crítica nietzscheana dirigida a *desenmascarar* ese concepto. Y, sin embargo, curiosamente, la descripción que ofrece Nietzsche del *Übermensch* en el parágrafo 341 de *La gaya ciencia* –aunque él no usa aquí este término– podría hacer pensar lo contrario y asociar el ultrahombre a alguna suerte de conciliación. Pues, en efecto, allí lo describe como el individuo que es capaz de querer el eterno retorno, y, en cuanto tal, como aquél –dicho con las palabras de Vattimo– en quien se alcanza la coincidencia del evento con el sentido, lo que significa además para él la superación de la estructura edípica del tiempo,

<sup>61</sup> *Más allá del bien y del mal*, & 258, pp. 220-1.

<sup>62</sup> Gianni Vattimo: *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, trad. de Juan Carlos Gentile, Barcelona, Paidós, 1992, pp. 26 y s.

en la cual ningún instante tiene nunca en sí su verdadero significado.<sup>63</sup> El ultrahombre, en efecto, quiere la repetición del instante porque no busca su sentido fuera de él en un supuesto mundo verdadero buscado más allá del mundo aparente. Sin embargo, esto no debe confundirnos y llevarnos a juzgar aquella coincidencia de evento y sentido como una especie de reconciliación que pone fin a los conflictos. Antes al contrario –como dice Vattimo–, ese individuo no debe pensarse –como ocurre en ciertas utopías de la modernidad– ni como aquél que reconoce finalmente la verdad ni tampoco como el que ha encontrado la paz de la conciliación, sino como el hombre de la *hybris*, el que ejerce una especie de violencia con relación a sí mismo y a las cosas. No es el que se establece en un estado de salud del alma, de claridad y fin de la violencia, sino el que lleva a cabo en sí mismo una liberación del juego de las fuerzas y una intensificación de toda la actividad vital, que consiste –como ya vimos– en violentar, preferir, ser injustos, querer ser diferentes.<sup>64</sup> A diferencia del “hombre de la *Bildung*”, cuya formación –según la tradición humanística– se orienta históricamente hacia un ideal de verdad y reconciliación, el “hombre de la *hybris*” es el que practica conscientemente la injusticia, la superposición y la violencia que entraña toda *interpretación*, en un sentido que Vattimo concibe en el marco postmetafísico de la experiencia hermenéutica.<sup>65</sup> Aquí “interpretación” no quiere decir aclaración del sentido y valor de una posición referida a una realidad independiente mentada por ella, pues, si no hay hechos sino tan sólo interpretaciones, el valor de éstas se determina por su fuerza impositiva, por la violencia que encarnan. Y el marco postmetafísico en el que surge la experiencia hermenéutica es el que resulta de la negación de lo real en sí y nos traslada, en consecuencia, al juego de interpretaciones en el que la intertextualidad y la retórica adquieren un papel central.

Pero esta manera de enfocar el asunto desvía la atención del tema principal. Pues este sentido de la “violencia” asociado a la interpretación que se ha liberado de todo referente y, por lo tanto, se impone por sí misma no debe hacernos olvidar, sin embargo, el significado antropológico de la

<sup>63</sup> G. Vattimo: op. cit., p. 27.

<sup>64</sup> G. Vattimo: op. cit., p. 33. Sobre esa caracterización del ultrahombre véase también *La genealogía de la moral*, II, & 24, pp. 109-110, en conexión con la idea de la vida presentada en el ya citado & 259 de *Más allá del bien y del mal*, pp. 221-2. También, en este último texto, el & 200, pp. 129-30.

<sup>65</sup> G. Vattimo: op. cit., p. 37. Vattimo considera además que el ultrahombre no es un sujeto conciliado por otra razón adicional: porque ni siquiera es un sujeto. Pensamos, sin embargo, en contra de esta interpretación, que dicha noción nietzscheana sí recoge alguno de los rasgos del sujeto moderno, y, en particular, el de la creatividad, que significa el dar inicio a algo nuevo y constituye un carácter central de la libertad del sujeto moderno.

concepción nietzscheana. La negación por parte de Nietzsche del concepto metafísico de una realidad en sí es un instrumento de su crítica de la cultura europea y del ideal del hombre que ella promueve, según el cual la libertad consiste en la emancipación del sujeto de las fuerzas ciegas de la naturaleza y de la violencia social para hacer la vida más consciente. Sin embargo, Nietzsche no entiende la libertad como el control consciente de los impulsos en el marco de un ideal igualitario de la vida:

“La libertad significa que los instintos viriles, los instintos que disfrutan con la guerra y la victoria, dominen a otros instintos, por ejemplo a los de la «felicidad». El hombre que *ha llegado a ser libre* (...) pisotea la despreciable especie de bienestar con que sueñan los tenderos, los cristianos, las vacas, las mujeres, los ingleses y demás demócratas. El hombre libre es un *guerrero*.”<sup>66</sup>

De este modo culmina su repudio de los valores de igualdad y emancipación que impulsa la filosofía de la conciencia y definen un núcleo esencial de la modernidad, frente a los cuales opone Nietzsche el principio premoderno y reaccionario de la jerarquía.

---

<sup>66</sup> *Crepúsculo de los ídolos*: “Incursiones de un intempestivo”, & 38, pp. 114-5. Ese hombre libre, calificado aquí como guerrero, es caracterizado en otro lugar como el que está “a la base de todas las razas nobles, el animal de rapiña, la magnífica *bestia rubia*, que vagabundea codiciosa de botín y de victoria.” Vid. *La genealogía de la moral*, I, & 11, p. 47.