

Apunte sobre el plan de *Más allá del bien y del mal**

Leo Strauss

Siempre me ha parecido que *Más allá del bien y del mal* era el libro más bello de Nietzsche. Se podría pensar que esta opinión es contraria al juicio del autor, ya que él se inclinaba a pensar que el libro más profundo que se ha escrito en alemán, así como el más perfecto lingüísticamente, es el *Zaratustra*. No obstante, no es lo mismo ser el libro «más bello» que el «más profundo», ni siquiera el «más profundo lingüísticamente». Para ilustrar al menos en parte esta cuestión, pongamos un ejemplo que no sea demasiado rebuscado. Parece aceptarse de común acuerdo que *La república*, el *Fedro* y *El banquete* de Platón son sus escritos más bellos, pero no necesariamente son sus obras más profundas. El mismo Platón no distingue sus escritos en cuanto a la «profundidad», «belleza» o «perfección lingüística»; Platón no se interesa por Platón —por su mismidad— ni siquiera por sus escritos; Platón se sitúa fuera de sí mismo, mientras que Nietzsche incide más enfáticamente sobre sí mismo, sobre el «Señor Nietzsche». *Aurora* y *La Gaya ciencia* son las obras preferidas de Nietzsche, por encima de cualquier otro de sus libros, incluso de *Más allá del bien y del mal*, porque estos dos libros son «los más personales» (carta a Karl Knortz, 21 de junio de 1888)¹. Como el mismo término «personal» indica —en último término proviene de la palabra griega «rostro», ser «personal»— no tiene nada que ver con ser «profundo» o con ser «perfecto lingüísticamente».

Lo que en *Más allá del bien y del mal* se percibe de forma oscura o se expresa de manera inadecuada, se expone claramente —a nuestro juicio— en la explicación que sobre este libro se ofrece en *Ecce homo: Más allá del bien y del mal* es lo más opuesto a un *Zaratustra* «inspirado» y «ditirámico», ya que *Zaratustra* es más clarividente y posee una visión de futuro, mientras que en *Más allá del bien y del*

* «Note on the Plan of Nietzsche's *Beyond Good and Evil*», en *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, Vol. III, nº 2-3, 1973. [N. de los T.].

¹ Ver de Nietzsche su *Correspondencia* [Selección] (Madrid, Aguilar, 1989), p. 426 y s. En esta carta también leemos lo siguiente: «De mi *Zaratustra* creo, poco más o menos, que es la obra más profunda que existe en alemán y también la más perfecta en el idioma» (*ibidem*) [N. de los T.].

mal el ojo es forzado a captar lo más cercano, el momento (el presente) y aquello que nos rodea. Este cambio de interés exigía desde todos los puntos de vista, «sobre todo también en la forma»², el mismo alejamiento voluntario de aquellos instintos que hicieron posible a Zaratustra: la sutileza elegante en la forma, en la intención y en el arte del silencio son básicos en *Más allá del bien y del mal*, lo que equivale a decir que esas cualidades no son fundamentales en *Zaratustra*, por no hablar de otras obras de Nietzsche.

En otras palabras: a pesar de que *Más allá del bien y del mal* es el único libro publicado por Nietzsche en el que —ya desde el «Prólogo»— se presenta como un antagonista de Platón, es el libro en el que más se «platoniza» en lo referente a la «forma».

Según el prólogo de *Más allá del bien y del mal*, el error fundamental de Platón fue su invención del pensamiento puro y del bien en sí. Partiendo de esta premisa, se puede llegar a la conclusión de Diotima de que ningún ser humano es sabio, sólo Dios lo es; los seres humanos pueden únicamente tender a la sabiduría, es decir, a filosofar: los dioses no filosofan (*El banquete* 203e-204a). En el penúltimo párrafo de *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche define al «genio del corazón» como un super-Sócrates que en realidad es Dionisio; después, Nietzsche introduce una novedad, que puede resultar sospechosa sobre todo entre los filósofos: los dioses también filosofan. Sin embargo, Diotima no es ni Sócrates ni Platón. Quizá Platón pudo haber pensado que los dioses filosofan (cf. *El sofista* 216b 5-6 y *Teetetos* 151d 1-2). Cuando en el último párrafo de *Más allá del bien y del mal* Nietzsche subraya la diferencia fundamental entre «pensamientos escritos y pintados» y pensamientos en su forma original, no podemos dejar de recordar aquello que dijo o dio a entender Platón al referirse a la «debilidad del *lógos*» en razón del carácter indecible, fortuito e inenarrable de la verdad (*Cartas* VII 341c-d, 342e-343a): la pureza del espíritu, tal como Platón la concibe, no establece necesariamente la fuerza del *lógos*.

Más allá del bien y del mal se subtitula «Preludio de una filosofía del futuro». El libro tiene la intención de preparar, no una filosofía del futuro, la filosofía verdadera, sino un nuevo tipo de filosofía que libere la mente de «los prejuicios de los filósofos», es decir, de los filósofos del pasado (y del presente). Al mismo tiempo, y por eso mismo, la obra es el medio para un tipo de filosofía del futuro. A la primera sección («De los prejuicios de los filósofos») le sigue la titulada «El espíritu libre». Los espíritus libres, en sentido nietzscheano, están libres de los prejuicios de la filosofía del pasado, pero no son aún filósofos del futuro; son los heraldos y precursores de la filosofía del futuro (§ 44). La distinción entre espíritus libres y filósofos del futuro es difícil de entender: ¿son los espíritus libres, en algún caso, más libres que los filósofos del futuro?, ¿poseen aquellos la apertura mental que tan sólo es posible en los periodos de transición entre la filosofía del pasado y la del futuro? Sea como sea, la filosofía es el tema principal de *Más allá del bien y del mal*, y sobre todo, obviamente, el tema de las dos primeras secciones.

² EH, p. 108. [N. de los T.].

La obra consta de nueve secciones. La tercera de ellas está dedicada a la religión. El título de la cuarta sección («Sentencias e interludios») no indica el tema principal del que se trata; la sección se distingue de otras porque está compuesta exclusivamente de breves aforismos. Las últimas cinco secciones están dedicadas a la moral y a la política. El libro en conjunto consta, por consiguiente, de dos partes principales separadas por unas 123 «Sentencias e interludios»; la primera dedicada sobre todo a la filosofía y a la religión, y la segunda principalmente a temas morales y políticos. La filosofía y la religión están íntimamente unidas, más de lo que lo están la filosofía y la ciudad. (Cf. con la distinción de Hegel entre espíritu absoluto y espíritu objetivo). O bien la filosofía domina a la religión o es la religión quien domina a la filosofía, esta es la alternativa fundamental; no es, como lo fue para Platón o Aristóteles, la alternativa entre la vida filosófica o política; en Nietzsche, distinguiéndose así de los clásicos, la política siempre ha pertenecido a un nivel inferior respecto a la religión o a la filosofía. En el «Prólogo» insinúa que su precursor por excelencia no es un hombre de estado, ni siquiera un filósofo, sino el *homo religiosus* de Pascal (cf. § 45).

Nietzsche habla muy poco sobre la religión en las dos primeras secciones. Se podría decir que se ocupa de la religión tan sólo en un aforismo, el más breve (§ 37). Éste es una especie de consecuencia del aforismo que le precede inmediatamente, en el que se explica, de manera directa y sincera —tal como es su intención—, el carácter particular de su proposición fundamental según la cual la vida es voluntad de poder, o lo que es lo mismo, visto el mundo desde dentro, el mundo es voluntad de poder y nada más. La voluntad de poder ocupa el mismo lugar que el *éros* —la aspiración hacia «el bien en sí»— ocupaba en el pensamiento de Platón. No obstante, el *éros* no es el «espíritu puro» (*der reine Geist*). Cualquiera que sea la relación entre el *éros* y el espíritu puro en Platón, la voluntad de poder ocupa para Nietzsche el lugar de ambos, tanto el del *éros* como el del espíritu puro. Por tanto, filosofar se convierte en un modo o una variante de la voluntad de poder, la voluntad de poder más espiritual (*der geistigste*), aquella que nos dice qué y cómo debería ser la naturaleza (§ 9); y no el amor a una verdad independiente de la voluntad o de la decisión. Mientras que para Nietzsche un espíritu impuro —o al menos un cierto tipo— es la única fuente de verdad, para Platón el espíritu puro es quien se apodera de la verdad. Así pues, Nietzsche comienza en *Más allá del bien y del mal* cuestionando la verdad y el amor a la verdad. Si interpretáramos libremente una expresión que aparece en la «Segunda intempestiva», diríamos que la verdad no es atractiva, amable y vivificante, sino mortal, tal como lo es la verdad mostrada por todas aquellas doctrinas que nos hablan del Devenir soberano, de la fluidez de todos los conceptos, tipos y especies, y de la falta de alguna diferencia esencial entre el hombre y el animal (*Werke*, ed. Schlechta, I, 272)³; algo que se muestra de la manera más simple por la verdadera doctrina de la muerte de Dios. El mundo en sí, «la cosa en sí», la «naturaleza» (§ 9) es completamente caótica y carente de sentido. De ahí que todo significado, todo orden, provenga del hombre, de sus actos creativos, de su vo-

³ Ver *Consideraciones Intempestivas* («De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida», en *Nietzsche. Antología* [Barcelona, Península, 1988, § 9, p. 104]) [N. de los T.].

luntad de poder. Las afirmaciones o insinuaciones de Nietzsche son deliberadamente enigmáticas (§ 40). Al insinuar o decir que la verdad es mortal, se esfuerza por destruir el poder de la verdad mortal; insinúa que la más importante, la verdad más general —aquella que es verdad para todas las formas de verdad— tiene un carácter vivificante. En otras palabras, al insinuar que la verdad es una creación humana está afirmando que esta verdad no es una creación humana. Uno se siente tentado a decir que el espíritu puro de Nietzsche comprende el hecho de que aquel pensamiento que no es puro pueda crear verdades percederas. Resistiéndonos a esa tentación, explicamos la insinuación de Nietzsche de esta forma: los filósofos han intentado apoderarse del texto en cuanto algo distinto de sus «interpretaciones», han intentado «descubrir», no «inventar». Lo que Nietzsche reivindica es que el texto en su forma pura y auténtica es inaccesible (como la «cosa en sí» de Kant); cualquier pensamiento —ya sea de un filósofo o de una persona corriente— es en último término interpretación. Por esta razón, el texto, el mundo en sí y el mundo verdadero no pueden tener ningún interés; el mundo por el que mantenemos un cierto interés es necesariamente una ficción, es decir, necesariamente antropocéntrico: el hombre es necesariamente, de alguna manera, la medida de todas las cosas (§ 3 [final], 12 [final], 17, 22, 24, 34, 38; cf. Platón, *Leyes* 716c 4-6). Como el título del libro indica claramente, el antropocentrismo por el que Nietzsche opta es extramoral (cf. § 34 y 35 con 32). A primera vista, no parece haber conexión entre el profundo y grave aforismo 34 y el jocoso aforismo 35, lo que parece confirmar la impresión general según la cual una obra compuesta de aforismos no tiene o no necesita tener un orden claro y necesario, puede consistir simplemente en varias partes inconexas. La relación entre el aforismo 34 y 35 es un ejemplo sorprendente del orden preciso, si bien un tanto oculto, que dirige la serie de aforismos: el carácter poco sistemático del argumento de Nietzsche es más simulado que real. Si lo anterior es cierto, la doctrina de la voluntad de poder no puede revelar aquello que es, el hecho, el hecho fundamental, sino que es «solamente» una interpretación, presumiblemente la mejor interpretación entre tantas. Nietzsche considera esta aparente objeción como una confirmación de su tesis (§ 22 final).

Ahora podemos ya dedicarnos a dos aforismos de *Más allá del bien y del mal* de la primera y segunda sección dedicados a la religión (36-37). El aforismo 36 expone el razonamiento a favor de la doctrina de la voluntad de poder. Nietzsche se refirió anteriormente a ella pero tan sólo con una temeraria aserción, por no decir dogmáticamente. En este caso, explica sus razones con la honestidad intelectual más intransigente y la jovialidad más fascinadora; es decir, explica el carácter experimental, tentador, hipotético y problemático de su tesis. Podría parecer que no sabe nada más de la voluntad de poder como de realidad fundamental que lo que aquí expone. Incluso inmediatamente antes, en el aforismo central de la segunda sección (34), Nietzsche atrajo nuestra atención hacia la distinción fundamental entre el mundo por el que tenemos cierto interés y el mundo en sí, o entre el mundo de la apariencia o de la ficción (las interpretaciones) y el mundo verdadero (el texto). Parece que pretende eliminar aquella distinción fundamental: el mundo de la voluntad de poder es tanto el mundo que nos interesa como el mundo en sí. Más exactamente: si todos los puntos de vista del mundo son precisamente interpretaciones, es decir, actos de la voluntad de poder, la

doctrina de la voluntad de poder es a su vez una interpretación y el hecho más fundamental, ya que, frente a las demás interpretaciones, es la condición necesaria y suficiente que hace posible cualquier «categoría».

Después de tentar a algunos de sus lectores (cf. § 30) con la doctrina de la voluntad de poder, les plantea la cuestión de si no se afirma –hablando de manera popular– que esté refutado Dios y no el diablo: «¡Al contrario! ¡Al contrario, amigos míos! Y, ¡qué diablos!, ¡quién os obliga a vosotros a hablar de manera popular!»⁴. La doctrina de la voluntad de poder –toda la doctrina de *Más allá del bien y del mal*– es en cierto modo una reivindicación de Dios. (Cf. § 150 y 295, y también § 7 del «Prólogo» de *La genealogía de la moral*).

La tercera sección se titula «*Das religiöse Wesen*» [«El ser religioso»] y no «*Das Wesen der Religion*» [«La esencia de la religión»]. Una de las razones de esto es que la esencia de la religión, común a todas las religiones, no es, o no debería ser, algo que nos interese. Dicha sección considera la religión tanto desde el punto de vista del alma humana y sus limitaciones, como desde la más completa historia del alma hasta nuestros días y sus aún inagotables posibilidades: Nietzsche no habla de posibilidades desconocidas, ya que tiene en cuenta tanto la religión hasta nuestros días como la religión del futuro. Los aforismos 46-52 están dedicados a la religión hasta nuestros días y los aforismos 53-57 a la religión del futuro. En el resto de la sección (§ 58-62), Nietzsche realiza una valoración global sobre la religión. En la sección que habla de la religión hasta nuestros días, habla en primer lugar del Cristianismo (§ 46-48), después sobre la religión griega (§ 49), vuelve después al Cristianismo (§ 50-51), y finaliza con el *Antiguo Testamento* (§ 52). «La religiosidad de los antiguos griegos», y sobre todo algunas partes del «Antiguo Testamento judío», le proporcionan los criterios con los que juzga al Cristianismo; en ninguna parte de la sección habla del Cristianismo con el mismo respeto, admiración y veneración con los que habla de los dos fenómenos precristianos. Como es obvio, los aforismos sobre los antiguos griegos y sobre el *Antiguo Testamento* están pensados para interrumpir los aforismos dedicados al Cristianismo; los dos aforismos que interrumpen están situados a cierta distancia uno del otro, lo que parece imitar la distancia, o mejor la oposición, existente entre Atenas y Jerusalén. Al aforismo sobre el *Antiguo Testamento* le precede un aforismo dedicado al santo: no hay santos, no hay hombres sagrados en el *Antiguo Testamento*; la peculiaridad teológica del *Antiguo Testamento*, en contraposición especialmente con la teología griega, es la concepción, la creación del Dios sagrado (cf. *Aurora* § 68). Para Nietzsche, «el gran estilo» (de ciertas partes) del *Antiguo Testamento* muestra, no la grandeza de Dios, sino lo que el hombre fue. El Dios sagrado, al igual que el hombre sagrado, es un conjunto de criaturas de la voluntad de poder humana.

Así pues, la teodicea [*vindication of God*] de Nietzsche es atea, al menos de momento: el aforismo que sigue a éste del *Antiguo Testamento* comienza con la pregunta «¿Por qué el ateísmo hoy?» [§ 53]. Hubo un tiempo en donde el teísmo era posible e incluso necesario, pero ahora «Dios ha muerto» (*Así habló Zaratustra*, «Prólogo» § 3). Esto no significa tan sólo que los hombres hayan dejado de

⁴ MBM, § 37 [N. de los T.].

creer en Dios, ya que la incredulidad de los hombres no destruye la vida o la existencia de Dios; significa, además, que mientras Dios vivía nunca fue aquello que los creyentes pensaron que era, a saber: inmortal. El teísmo, tal como se le entendió, fue por lo tanto un error. Sin embargo, durante cierto tiempo fue incluso verdadero, es decir, poderoso y vivificante. Al hablar de cómo o por qué pierde su poder, Nietzsche se refiere menos a las razones que más le influyeron que a aquellas desarrolladas con anterioridad por algunos de sus contemporáneos más competentes. Muchos de sus mejores lectores podrían pensar justificadamente que estas razones rayan en lo frívolo. Concretamente, no está demasiado claro si estas razones están dirigidas contra lo natural (lo racional) o contra la teología revelada. De cualquier manera, el más poderoso argumento contra el teísmo que Nietzsche esboza está dirigido contra la posibilidad de una revelación clara y unívoca, es decir, de un Dios que «hable» al hombre (cf. *Aurora* § 91 y 95). A pesar de la decadencia del teísmo europeo, tiene la impresión de que el instinto religioso —la «religiosidad», tal como se diferencia de la «religión»— actualmente crece poderosamente, y de que el ateísmo es sólo una fase transitoria. ¿Podría ser que el ateísmo perteneciera al libre pensamiento, tal como Nietzsche lo concibe, mientras que cierta clase de no-ateísmo perteneciera a aquellos filósofos del futuro que adorarán de nuevo a Dionisio siendo, tal como diría un epicúreo, *dionysiolakes* [aduladores de Dionisio]? (Cf. § 7). Esta ambigüedad es esencial en el pensamiento de Nietzsche; sin ella su doctrina perdería su carácter experimental y provocador.

Nietzsche ilustra provisionalmente su propuesta de una religiosidad atea, o si se prefiere no-teísta, aduciendo el hecho de que toda la filosofía moderna ha sido anti-cristiana pero no anti-religiosa —lo que recuerda en algún aspecto a la filosofía Vedanta. No obstante, no prevé —seguramente porque no lo desea— que la religión del futuro sea como la filosofía Vedanta. Pronostica la posibilidad más occidental, más severa, más terrible y vigorosa: el sacrificio de la crueldad, es decir, la voluntad de poder vuelta contra sí misma, el sacrificio de Dios que se dispone a rendir culto a la piedra, la estupidez, la pesadez (gravedad), el destino y la Nada. Se profetiza, en otras palabras, que los mejores ateos contemporáneos llegarán a comprender aquello que hacen («la piedra» podría recordarnos al desmascaramiento del sol por parte de Anaxágoras⁵); se darán cuenta que en el horizonte hay algo infinitamente más terrible, deprimente y degradante que *l'infâme* o *foeda religio*: la posibilidad, mejor dicho, el hecho de que la vida humana carece absolutamente de sentido y fundamento, que tan sólo dura un minuto precedido y seguido de un infinito en el que la raza humana no fue ni será. (Cf. el comienzo de «Verdad y mentira en sentido extramoral»). Estos religiosos ateos, esta nueva estirpe de ateos, no pueden ser contentados, de manera tan engañosa como personajes como Engels, por una perspectiva más gloriosa, por el reino de la libertad, que realmente será destruido y desposeído de todo significado con la aniquilación de la raza humana, a pesar de que dure mucho tiempo (un milenio o más) y aunque nos encontremos afortunadamente en «la rama ascendente de la historia humana» (F. Engels, *Ludwing Feuerbach y el fin de la filosofía alemana*

⁵ Anaxágoras creía que los cuerpos celestes estaban hechos de piedra [N. de los T.].

clásica): el reino de la libertad, destinado a perecer, contiene necesariamente dentro de sí las semillas de su propia aniquilación, y así, mientras dura, abunda en tantas «contradicciones» como cada época precedente.

Nietzsche no tiene intención de sacrificar a Dios por bien de la Nada, puesto que al reconocer la verdad mortífera de que Dios ha muerto, aspira a transformarla en una verdad vivificante, o mejor dicho, a descubrir cuál es su puesto en el abismo de esa verdad mortífera. Sacrificar a Dios a causa de la Nada sería una forma extrema de negación del mundo o de pesimismo. No obstante, Nietzsche, estimulado por «un afán enigmático», ha intentado durante mucho tiempo penetrar en el pesimismo y en su abismo, y en particular, ha intentado liberarlo de la ilusión de la moralidad que en cierto modo contradice su tendencia de negación del mundo. De esta manera, ha conseguido una manera de pensar más nihilista que cualquier otro pesimista anterior. No obstante, un hombre que ha tomado este camino tiene abiertos los ojos, quizá sin quererlo, hacia el ideal opuesto: hacia el ideal al que pertenece la religión del futuro. Y por supuesto que, lo que para muchos fue tan solo un «quizá», en Nietzsche fue un hecho tanto en su vida como en su pensamiento. El culto a la Nada demuestra ser una transición indispensable desde cualquier forma de negación del mundo al Sí absoluto: la eterna afirmación a todo aquello que ha sido y es. Cuando Nietzsche dice Sí a todo aquello que fue y es, podría parecernos que se revela como un antirrevolucionario radical, o quizá como un conservador que va más allá incluso de los deseos más irrefrenables de todos los demás conservadores, que dicen No algo que ha sido o es. Recordando las críticas de Nietzsche tanto a los «ideales» como a los «idealistas», nos viene a la memoria las palabras de Goethe a Eckermann (24 de noviembre de 1824), según el cual «todo idealismo (*jedes Ideelle*) puede utilizarse para fines revolucionarios»⁶. Sea como fuera, Nietzsche concluye su comentario con la eterna repetición de todo lo que ha sido y es: «¿Y esto no sería *—circulos vitiosus deus* (dios es un círculo vicioso)?»⁷. Según esta última y ambigua pregunta, se muestra nuevamente que su ateísmo no es un ateísmo tan claro, ya que él mismo tenía dudas sobre la existencia de un mundo cualquiera cuyo centro no fuera Dios (§ 150). La conclusión del presente aforismo nos recuerda, a través de su forma, el aforismo teológico que aparece en las dos primeras secciones (§ 37) en donde Nietzsche resalta que en cierta medida la doctrina de la voluntad de poder es una teodicea, aunque sea una teodicea no-teísta.

No obstante, ahora nos enfrentamos al hecho de que la teodicea es tan sólo la inversión del sacrificio de Dios por la estupidez, por la Nada, presuponiendo, de cualquier manera, dicho sacrificio. ¿Qué es lo que repentinamente, aunque sea tras una larga preparación, diviniza la Nada? ¿Es acaso el deseo de eternidad lo que da o restaura al mundo aquel valor que las formas de pensamiento de negación del mundo le habían denegado? ¿Es el deseo de eternidad lo que hace al ateísmo religioso? ¿Es divina la adorada eternidad tan sólo porque es adorada? Si dijéramos que debe ser adorable en sí para merecer ser adorada, ¿acaso no seríamos culpables de recaer en el platonismo y en la enseñanza del «bien en sí»? Pero, ¿podemos acaso evitar por lo general dicha recaída? La eternidad a la que Nietz-

⁶ *Obras Completas*, Vol. III, Madrid, Aguilar, 1991, p. 70a [N. de los T.].

⁷ MBM, § 55 [N. de los T.].

sche dice Sí no es la piedra, la estupidez o una Nada que, a pesar de ser eterna o sempiterna, no logra arrancar ningún Sí entusiástico y vivificante. La transformación de la forma de pensar nihilista en el ideal opuesto está vinculada al hecho de que la realización o divinización de la piedra, la estupidez o la Nada por la que Dios ha sido sacrificado es, en su «carácter inteligible», voluntad de poder (cf. § 36).

Hay un elemento importante, en la «teología» de Nietzsche, por no hablar de su fuerza, del que todavía no he hablado ni hablaré al ser inaccesible para mí. Esto ha sido ya perfectamente tratado por Karl Reinhardt en su ensayo «Nietzsche's Klage der Ariadne» (*Vermächtnis der Antike*, Göttingen, 1960, pp. 310-333; ver también una nota de Reinhardt al final de su elogio a Walter F. Otto, *ibidem*, p. 379). Es posible, pero no probable, que las «Sentencias e interludios» de la sección cuarta no sigan ningún orden y que se hayan realizado sin ton ni son tanto su selección como su sucesión. Me limito aquí tan sólo a unas cuantas observaciones que quizá pueden sernos útiles.

El aforismo que aparece al inicio atrae nuestra atención sobre la supremacía de ser uno mismo, de ser para uno mismo y de «reservarse» (cf. § 41). Así pues, el conocimiento no existe, o no es bueno, por sí mismo; tan sólo es justificable en cuanto conocimiento de uno mismo: ser uno mismo significa ser honesto consigo mismo, recorrer el camino que nos lleva hacia nuestro propio ideal. Todo esto parece tener ciertas implicaciones ateas. En esta sección, Dios es mencionado nueve veces; sólo una de estas menciones se refiere a la teología de Nietzsche (§ 150). La naturaleza es mencionada tan sólo una vez (§ 26); pero en cambio descubrimos nueve aforismos dedicados a la relación hombre-mujer. Seguramente, el pensador que Nietzsche tiene en mente no posee, como Kant, un cielo estrellado por encima de él. En consecuencia, tiene una moralidad muy alta, una moralidad más allá del bien y del mal y, particularmente, más allá del puritanismo y del ascetismo. Precisamente porque le preocupa la libertad de su pensamiento, debe encarcelar su corazón (§ 87 y 107). La libertad de nuestro espíritu no es posible sin algo de estupidez (§ 9)⁸. Conocerse a sí mismo no es sólo difícil, sino imposible: el hombre no podría vivir conociéndose perfectamente a sí mismo (§ 80-81, 231 y 249).

La sección quinta —que es la sección central— es la única cuyo encabezamiento («Para la historia natural de la moral») hace referencia a la naturaleza. ¿Podría ser que fuera la naturaleza el tema de esta sección o incluso de toda la segunda parte del libro?

La naturaleza —por no hablar de los «naturalistas», de los «físicos» y de la «fisiología»— fue mencionada más de una vez en las primeras cuatro secciones. Echemos una ojeada a la más importante y notable de estas menciones. Cuando Nietzsche trata y rechaza el imperativo estoico «vivir según la naturaleza», realiza una diferenciación entre la naturaleza y la vida (cf. § 9 y 49), al igual que en otra ocasión diferencia entre la naturaleza y «nosotros» (los seres humanos) (§ 22). Lo opuesto a la vida es la muerte, que es o debe ser tan natural como la propia vida. Lo opuesto a lo natural es lo no-natural [*unnatural*]: lo artificial, lo dócil,

⁸ Debería ir aquí el § 107, y donde hace mención del 107, el 9 en todo caso [N. de los T].

lo degenerado (§ 62), lo antinatural (§ 21, 51 y 55); es decir: lo no-natural puede existir perfectamente.

En el aforismo introductor (§ 186), Nietzsche habla del desiderátum de la historia natural de la moral, lo que nos recuerda aquello que anteriormente había dicho en el primer aforismo de la sección dedicada a la religión (§ 45). No obstante, en este último aforismo, nos hace sospechar que la verdadera ciencia de la religión, es decir, la psicología empírica de la religión, es desde cualquier punto de vista imposible; ya que el psicólogo tendría que familiarizarse con las experiencias religiosas de los *hominines religiosi* más profundos y a la vez poder mirar estas experiencias desde arriba. Así, cuando un caso se plantea para realizar un estudio empírico, una descripción de los distintos estados morales, Nietzsche plantea al mismo tiempo ir contra la posibilidad de una ética filosófica, una ciencia de la moral que enseñe la única y verdadera moral; Nietzsche parece exigir más del docto en religión que del docto en moral. Ésta es quizá la razón por la que él no tituló la tercera sección «La historia natural de la religión»: Hume sí tituló uno de sus ensayos «Historia Natural de la Religión».

La ciencia de los filósofos de la moral reclamaba haber descubierto la fundamentación de la moral tanto en la naturaleza como en la razón. Sin tener en cuenta los defectos de esa pretendida ciencia, resta la suposición gratuita de que la moral puede o debe ser natural (según la naturaleza) o racional. Sin embargo, toda moral consiste en una tiranía contra la naturaleza tal igual que contra la razón. Nietzsche dirige sus críticas sobre todo contra los anarquistas que se oponen a cualquier tipo de sujeción a modo de leyes arbitrarias: todo aquello que tiene valor, cada libertad, proviene de una coacción largamente ejercida por leyes arbitrarias e irracionales; esta coacción ha sido la misma que educó al pensamiento a la libertad. Contra la ruinosa permisividad del anarquismo, Nietzsche afirma que precisamente una larga obediencia a los *nómoi*, que no son ni naturales ni racionales, es «el imperativo moral de la naturaleza». La *phýsis* necesita de los *nómoi*, manteniéndose así tanto la distinción como la oposición entre *phýsis* y *nómos*. A lo largo del aforismo 188, Nietzsche se refiere a la naturaleza sólo entre comillas, exceptuando la mención final; la naturaleza, y no sólo la naturaleza tal como es entendida por los anarquistas, llega a ser un problema para Nietzsche: ni siquiera él puede prescindir de ella.

En cuanto a la moral racionalista, ésta consiste sobre todo en la identificación del bien con lo útil y placentero, de ahí el cálculo de las posibles consecuencias y de su utilitarismo. El plebeyo Sócrates es un utilitarista clásico. Es un misterio cómo un aristócrata como Platón —«la más bella planta de la Antigüedad» («Prólogo») cuya fuerza y poder fueron los más grandes que hasta la fecha ha tenido un filósofo— pudo asumir la enseñanza socrática; el Sócrates de Platón es una monstruosidad. Nietzsche se propone superar a Platón no solamente sustituyendo la verdad de Platón por la suya, sino también sobrepasándole en fuerza y poder. Entre otras cosas, «Platón es aburrido» (*El crepúsculo de los ídolos*, «Lo que debo a los antiguos», § 2), cosa que jamás sucede con Nietzsche. Sócrates y Platón son guiados, o seguidos, no sólo por la razón, sino también por el instinto; el instinto es más importante [*fundamental*] que la razón. Nietzsche coincide tácitamente con Rousseau al tomar partido por el instinto en contra de la razón (cf. *Natural Right and History*, p. 262, nota). El instinto es, por citar una sola de

sus características, semejante a la naturaleza que, al igual que un bumerán, por muy lejos que se lance termina regresando (cf. § 264; cf. § 83, cuyo encabezamiento en cursiva es el primero de los cuatro en cursiva que aparecerá en la cuarta sección). Tenemos razones para afirmar que el instinto más importante es la voluntad de poder y no, por ejemplo, el deseo de autoconservación (cf. § 13). Nos aventuramos a afirmar que la supuesta religiosidad de Nietzsche también es un instinto (§ 53). «El instinto religioso, el instinto creador de dioses» (*La voluntad de poder*, § 1038). Como consecuencia de la irracionalidad del juicio moral, de la presencia decisiva de lo irracional en el juicio moral, no pueden existir ningunas reglas morales universalmente válidas: las diferentes morales se adaptan a los diferentes tipos de seres humanos.

Cuando Nietzsche habla de la naturaleza, refiriéndose a ella de nuevo entre comillas (§ 197), exige que se deje de ver como enfermos (como si de una deficiencia natural se tratara) a todos los depredadores peligrosos, impetuosos, pasionales y «tropicales»: ha sido precisamente la naturaleza defectuosa de la mayor parte de los moralistas (no la razón o simplemente la naturaleza), el miedo, lo que les ha inducido a concebir a los animales y a los hombres peligrosos como seres enfermos. Estos moralistas no inauguraron la moral a partir del miedo, la moral del rebaño, es decir, la moral de la mayoría. Lo único que puede decirse es que los filósofos (y teólogos) intentaron proteger al individuo de todos los peligros que le amenazan, y que no provienen sin embargo de otros hombres, sino de sus propias pasiones.

Nietzsche se refiere al instinto de rebaño y de obediencia, algo que en nuestros días es casi universalmente innato y que llega a transmitirse por herencia; no es necesario decir que originalmente, en la prehistoria, ese instinto fue adquirido (cf. *La genealogía de la moral*, II). A pesar de que el instinto de rebaño ha sido muy poderoso a lo largo de toda la historia, ha predominado sobre todo en la Europa contemporánea, donde al menos ha destruido la buena conciencia de aquellos que gobiernan de manera independiente, reclamando para sí ser la única moral verdadera. De manera más precisa, en su forma más pura y original, implicaba que el único criterio de lo bueno era todo aquello que era útil para el rebaño, es decir, para el bien común; la independencia, la superioridad y la desigualdad tan sólo fueron consideradas en la medida en que servían indispensablemente al bien común, pero no por sí mismas. El bien común fue entendido como el bien de una sociedad o tribu particular; se exigía, por lo tanto, hostilidad hacia los enemigos externos e internos de la tribu, en particular hacia los criminales. Cuando la moral de rebaño se lleva hasta sus últimas consecuencias, tal como sucede en la Europa contemporánea, toma partido por los propios criminales y comienza a tener miedo de infligir castigos; se contenta con volver inofensivos a los criminales; al abolir la única fuente de temor, la moral del miedo alcanza su perfección convirtiéndose así en algo superfluo (cf. § 73). La abolición del temor y del miedo queda justificada al identificar el bien con una compasión indiscriminada.

Antes de la victoria del movimiento democrático al que, según Nietzsche, también pertenecen anarquistas y socialistas, otras morales diferentes y superiores respecto de la del rebaño eran al menos conocidas. Menciona con grandes elogios a Napoleón, y sobre todo a Alcibíades y a César. No podía mostrar de

manera más reveladora su concepción de libertad frente a la moral del rebaño que mencionando a César y a Alcibiades. Se podría decir que César desempeñó una magnífica función histórica para Roma, pudiendo decirse que él mismo se dedicó a dicha función, siendo de esta manera un funcionario de la Historia de Roma. Sin embargo, para Alcibiades, Atenas no fue más que un pedestal, sustituyéndolo, si era necesario en virtud de su propia gloria y grandeza, por Esparta o Persia. Nietzsche opone así hombres de una determinada naturaleza a hombres de naturaleza opuesta (§ 199-200). En el resto de la sección no habla más de naturaleza. En su lugar, expresa la opinión de que el hombre debería ser incluido literalmente entre los animales (§ 202). Al mismo tiempo, llama la atención desde la moral del rebaño, victoriosa en la Europa Contemporánea, hacia una moral superior del líder (*Führer*). Los líderes capaces de contrarrestar la degradación de los hombres que ha conducido a la autonomía del rebaño puede ser que no sean, sin embargo, hombres nacidos para gobernar como Napoleón, Alcibiades o César. Deben ser filósofos, nuevos filósofos, una nueva clase de filósofos y de guías: los filósofos del futuro. Ni siquiera los Césares, por muy grandes que sean, serán suficientes, porque los nuevos filósofos deben enseñar al hombre que el futuro del hombre es su voluntad, que depende de la voluntad humana poner fin al horrible dominio del sinsentido y del azar de la que hasta ahora se ha considerado la «historia»: la verdadera historia (en cuanto diferente de la mera prehistoria, por utilizar una definición marxista) requiere la dominación del azar y de la naturaleza (*Genealogía* II, § 2) por aquellos hombres de la más elevada espiritualidad y de la mayor racionalidad. Así pues, la dominación de la naturaleza depende decisivamente de aquellos hombres que poseen una determinada naturaleza. La filosofía, según hemos visto, es la voluntad de poder más espiritual (§ 9): los filósofos del futuro deben poseer esa voluntad en un grado jamás soñado por la filosofía del pasado; deben poseer esa voluntad en su forma absoluta. Estamos tentados a decir que los nuevos filósofos son y realizan el grado más elevado en relación a la naturaleza. Son y realizan a la vez el grado más elevado en relación a la razón, ya que ponen fin al dominio de la irracionalidad; y todo aquello que es elevado (la espiritualidad elevada e independiente, la voluntad de permanecer en soledad y la gran razón) (§ 201) es evidentemente preferible a todo aquello que es bajo. El cambio que va de la autonomía del rebaño al dominio de los filósofos del futuro es semejante a la transformación de adorar la Nada a adorar un incondicional Sí a todo lo que es y fue; también esta transformación sería evidentemente racional.

Pero entonces, ¿qué sucede con la irracionalidad del juicio moral, de cada juicio moral (§ 191)? ¿Acaso deja de ser racional tan sólo porque uno debe de ser fuerte, sano y bien nacido para ser capaz de entenderlo? ¿Podemos decir, sin embargo, que el elogio de Nietzsche a la crueldad –de la misma manera que Platón elogiaba a la gentileza– es racional? ¿Es acaso este elogio a la crueldad tan sólo el correctivo indispensable, y por lo mismo racional, de la glorificación irracional de la compasión (*Genealogía*, «Prólogo», final del § 5)? ¿No fue además la crítica de Nietzsche a Sócrates y Platón una grave exageración, por no decir una caricatura? Basta con recordar la diferencia entre el *Protágoras* y el *Gorgias* para comprobar que Sócrates no fue un utilitarista en el sentido que Nietzsche cree (cf. § 190). Como Nietzsche dice en la misma sección (§ 202), Sócrates no creía que

sabía lo que era el bien y el mal. En otras palabras: la expresión «la virtud es conocimiento» más que una solución es un enigma. La frase del enigmático Sócrates está basada en el conocimiento de que algunas veces «la cabeza científica está asentada sobre un cuerpo de mono, y un sutil entendimiento de excepción, sobre un alma vulgar» (§ 26); esto implica el conocimiento de la complejidad de la relación entre *Wissen* [conocimiento] y *Gewissen* [conciencia] (por emplear una de las distinciones favoritas de Nietzsche totalmente ajena a Sócrates. Frente a tales consideraciones, estamos obligados a replicar que para Nietzsche no puede existir una moral natural o racional porque niega que haya una naturaleza humana; la negación de cualquier diferencia entre el hombre y la bestia constituye una verdad humana, si bien mortal; así pues, no puede haber fines naturales del hombre en cuanto hombre: todos los valores son creaciones humanas).

Mientras que Nietzsche se dirige al rebaño autónomo y a los nuevos filósofos, en perfecto acuerdo con su doctrina de la voluntad de poder, parece que esto sea irreconciliable con la del eterno retorno: ¿cómo es posible reconciliar la exigencia de algo absolutamente nuevo, ese adiós intransigente a todo pasado, a toda «historia» con el infinito Sí a todo lo que es y fue? Hacia el final de esta sección, Nietzsche insinúa una conexión entre la exigencia de los nuevos filósofos y el eterno retorno; los filósofos del futuro, según él, deberán soportar el peso de la responsabilidad del futuro del hombre. En un principio, la idea del eterno retorno fue sugerida con el encabezamiento «*Das grösste Schwergewicht*» [«El peso más pesado»] (*La gaya ciencia*, § 341).

Partiendo del deseo de los nuevos filósofos, Nietzsche es impulsado naturalmente a emitir un juicio sobre los filósofos contemporáneos, un colectivo penoso que no pueden ser considerados filósofos en sentido serio y estricto, sino más bien profesores de filosofía, obreros de la filosofía o, como a sí mismos se llaman tras la muerte de Nietzsche, gente que «hace filosofía». Ellos son, en el mejor de los casos, es decir, en raras ocasiones, estudiosos y científicos; especialistas competentes y honestos que deberían ser sirvientes de la filosofía e incluso sus criados.

El capítulo dedicado a este tipo de hombres se titula «*Wir Gelehrten*» [«Nosotros los doctos»], el único en el que se emplea la primera persona del pronombre personal. En el título, Nietzsche desea enfatizar el hecho de que, si bien es cierto que se encuentra dentro de los precursores de los filósofos del futuro, pertenece también a la categoría de los estudiosos y no, por ejemplo, a la de los poetas y *hominis religiosi*. La emancipación de los estudiosos y de los científicos de la filosofía es a su juicio tan sólo parte del movimiento democrático, es decir, de la emancipación de aquello que pertenece a lo bajo y que está subordinado a todo aquello que es elevado. Todo lo que se ha realizado en el siglo XX, por lo que se refiere a las ciencias humanas, confirma el diagnóstico de Nietzsche.

El carácter plebeyo del estudioso o científico contemporáneo se debe al hecho de que no tiene respeto por sí mismo, y esto, a su vez, se debe a su falta de personalidad, al olvido de sí mismo, siendo esto la causa o la consecuencia necesaria de su objetividad; por lo tanto, no puede ser «naturaleza» o «natural», sino tan sólo «genuino o auténtico». Originalmente podríamos decir —exagerando un poco— que lo natural y lo genuino eran lo mismo (cf. Platón, *Leyes* 642c 8-d 1, 777d 5-6; Rousseau, *El contrato social* I, 9 final y II, 7, § 3). Nietzsche se dispo-

ne decididamente a sustituir lo natural por lo auténtico. Dicha sustitución, como los motivos de la misma, parecen quedar claros en la siguiente consideración: está más interesado por los estudiosos e historiadores clásicos que por los científicos de la naturaleza (cf. § 209). El estudio histórico había llegado a ser algo próximo a la filosofía, convirtiéndose así en algo más peligroso para la filosofía que la ciencia natural. Esto, a su vez, fue una consecuencia de lo que se podría llamar el historicismo de la filosofía, un alegato que pretende considerar la verdad en el tiempo (momento histórico), o a la filosofía como algo propio de un tiempo y de un lugar (país). La historia sustituye a la naturaleza porque aquello que es natural (las cualidades naturales que permiten que un hombre llegue a ser filósofo, por ejemplo) no es entendido como un dato, sino como una conquista de las generaciones precedentes (§ 213; cf. *Aurora* § 540). El historicismo es hijo de la peculiar tendencia moderna que trata de entender cada cosa en términos de génesis y producción humana: la naturaleza tan sólo proporciona materiales prácticamente inservibles (Locke, *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, II, § 43).

El filósofo, a diferencia del estudioso o del científico, es el complemento por el que, no sólo el hombre, sino incluso cualquier otra existencia se justifica (cf. § 207); es la cima que no permite y aún menos reclama ser superada. No obstante, esta caracterización se aplica, estrictamente hablando, tan sólo a los filósofos del futuro, seres que comparados con hombres de la categoría de Kant o Hegel hacen que estos sean simples trabajadores de la filosofía, ya que el filósofo, hablando con propiedad, es aquel que crea valores. Nietzsche llega a plantear incluso la cuestión de si han existido tales filósofos (§ 211 final). Parece resolver afirmativamente este problema con aquello que él mismo dijo al comienzo de la sección sexta sobre Heráclito, Platón y Empédocles; ¿o acaso debemos también superar a los griegos (*La gaya ciencia*, § 125 y 340)? El filósofo como tal pertenece al futuro, y desde el comienzo de los tiempos ha existido en contradicción con su propio tiempo: los filósofos siempre fueron la mala conciencia de su propia época. Pertenecieron a su propia época, no como piensa Hegel, siendo hijos de su tiempo (*Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal*, «Introducción», ed. Hoffmeister, p. 149), sino como sus hijastros (*Schopenhauer como educador*, § 3). En cuanto que pertenecen al propio tiempo, territorio y lugar, como hijastros que son, los precursores de los filósofos del futuro no se preocupan tan solo de la excelencia del hombre en general, sino también de preservar a Europa de la amenaza de Rusia mediante la propia unidad europea (§ 208); los filósofos del futuro deberán ser los indivisibles dominadores espirituales de una Europa unida, sin llegar a convertirse nunca en sus siervos.

En la séptima sección, Nietzsche alude de nuevo a «nuestras virtudes». No obstante, el «nosotros», cuyas virtudes aquí se discuten, no se refiere a «nosotros los doctos», sino a «nosotros los europeos del pasado mañana, nosotros primicias del siglo XX» (§ 214), «nosotros los espíritus libres» (§ 227), es decir, a los precursores de los filósofos del futuro. La discusión de las virtudes y vicios de los estudiosos está directamente relacionada con la discusión de las virtudes y vicios de los espíritus libres. Las virtudes de los espíritus libres han sido tratadas en la segunda sección, pero los vicios, que son inseparables de sus virtudes deben también ponerse al descubierto. «Nuestra» moral se caracteriza por una ambigüedad fundamental: está inspirada por el cristianismo y por el anticristianismo, se po-

dría decir que «nuestra» moralidad constituye un progreso con respecto a la moral de las generaciones precedentes; no obstante, esta transformación no es un motivo de orgullo, un orgullo tal sería incompatible con nuestra mayor delicadeza en cuestiones morales. Nietzsche tiende a asegurar que una elevada espiritualidad (intelectualidad) es el resultado de las cualidades morales, es decir, la síntesis de todos aquellos comportamientos que se atribuyen a los hombres que son «sólo morales», consistente en la espiritualización de la justicia y en aquel género de severidad encargada de mantener en el mundo el orden jerárquico no sólo entre los hombres, sino incluso entre las cosas. Siendo el hombre el complemento en el que se justifica cualquier existencia (§ 207) desde la cima, o mejor dicho, siendo él la propia cima, el filósofo tiene una responsabilidad cósmica. Pero «nuestras virtudes» no son las virtudes del filósofo del futuro. La concesión que Nietzsche hace a aquellos que son «sólo morales» no le impide considerar tanto las enseñanzas de la moral dominante (el altruismo, la identificación de la bondad con la compasión, el utilitarismo) como a sus críticas como banales, por decirlo suavemente; la moralidad superior que proviene de esa crítica, o que es su presupuesto, no se encuentra entre «nuestras virtudes». Las morales dominantes desconocen el carácter problemático de la moralidad en cuanto tal, lo que es debido a su escasa conciencia de la variedad de morales (§ 186), a la falta de sentido histórico típica de estos moralistas. El sentido histórico es «nuestra» virtud, es más, «nuestra gran virtud». Es un fenómeno nuevo que no surge hasta el siglo XIX. Es un fenómeno ambiguo. Su raíz es la falta de autosuficiencia de la Europa plebeya, o como la autocrítica de la modernidad expresa, su anhelo por algo diferente, de algo pasado o ajeno. Como consecuencia, «la moderación se nos ha vuelto extraña, confesémoslo; nuestro prurito es cabalmente el prurito de lo infinito desmesurado»; por eso somos semibárbaros. Parecería que tal defecto, el reverso de nuestra gran virtud, aspira a una manera de pensar y de vivir que trascienda el historicismo, a una cima más alta que cualquiera de las cimas anteriores. La discusión sobre el sentido histórico (§ 223-224) se sitúa dentro de una discusión sobre la compasión (§ 222 y 225): el sentido histórico media en cierta forma entre la moral plebeya que se jacta de su propia compasión hacia aquellos que fueron despreciados por la naturaleza (§ 219), y que se empeña en abolir cualquier sufrimiento, y la moral opuesta con la que camina de la mano, que tiene conciencia de que las grandes cosas del hombre se deben al sufrimiento (§ 225). El aforismo siguiente (226) es el único de la sección cuyo título está en cursiva («*Nosotros los inmoralistas!*»): nosotros los inmoralistas somos «hombres del deber»; «nuestro» inmoralismo es nuestra virtud. «Nuestra virtud, que es la única que nos ha quedado», es la honestidad, la honestidad intelectual; es, se podría decir, la cara positiva, el reverso de nuestro inmoralismo. La honestidad comprende y perfecciona «nuestra gran virtud del sentido histórico». Incluso más que un principio, la honestidad es una conclusión; mira al pasado antes que al futuro; no es la virtud característica de los filósofos del futuro; debe ser sostenida, modificada y fortalecida por «nuestra más sutil, más disimulada y más espiritual voluntad de poder» dirigida hacia el futuro. Ciertamente nuestra honestidad no debe ser el fundamento o el objeto de nuestro orgullo, ya que podría llevarnos de vuelta a la moralidad (y al teísmo).

Para comprender mejor «nuestra virtud» es útil contrastarla con el más po-

deroso antagonista, la moral predicada por los utilitaristas ingleses que admiten, en efecto, el egoísmo como la base de la moralidad, pero que defienden que el egoísmo bien entendido lleva a la consecución del bienestar general. Tal utilitarismo es repugnante, aburrido e ingenuo. Mientras que, por una parte, reconoce el carácter fundamental del egoísmo, no cae en la cuenta, por otra, de que el egoísmo es voluntad de poder, y por lo mismo crueldad, una crueldad que dirigida hacia uno mismo da lugar a la honestidad intelectual, a la «conciencia intelectual».

Es indispensable reconocer la crucial importancia de la crueldad para que aquel «terrible texto básico *homo natura*», «aquel eterno texto básico», sea de nuevo retraducido a la naturaleza. Esa retraducción es en sí misma una tarea para el futuro: «todavía no se había dado nunca una humanidad natural» (*Voluntad de poder*, § 120). Porque el hombre debe ser «naturalizado» (*vernätürlicht*) «con la naturaleza pura, redescubierta, redimida» (*La gaya ciencia*, § 109). El hombre es, en efecto, el animal no determinado, aún no fijado (§ 62): el hombre se convierte en algo natural cuando conquista finalmente un carácter fijo. De hecho, la naturaleza de un ser es su fin, su estado perfecto, su cima (Aristóteles, *Política* 1252b 32-34). «También yo hablo de una 'vuelta a la naturaleza', aunque propiamente no es un volver, sino un ascender —un ascender a la naturaleza y a la naturalidad elevada, libre, incluso terrible» (*Crepúsculo de los ídolos*, «Incursiones de un intempestivo», § 48). El hombre alcanza su cima mediante y en el filósofo del futuro, y por ello, en cuanto hombre verdaderamente complementario, se justifica el mismo hombre y cualquier otra existencia (§ 207). Él es el primer hombre que crea de manera consciente los valores sobre la base de la comprensión del fenómeno fundamental: la voluntad de poder. Su acción representa la forma suprema de la más espiritual voluntad de poder y por tanto la forma más suprema de voluntad de poder. Con su acción pone fin al dominio del sinsentido y del azar (§ 203). En cuanto acto de la forma suprema de la humana voluntad de poder, la *Vernätürlichung* del hombre es al mismo tiempo la cima del antropomorfismo de lo inhumano (cf. *Voluntad de poder*, § 614), ya que la voluntad de poder más espiritual consiste en prescribir a la naturaleza qué o cómo debería ser (§ 9). Así es como Nietzsche elimina la diferencia entre el mundo de la apariencia o de la ficción (las interpretaciones) y el mundo verdadero (el texto). (Cf. Marx, «Nationalökonomie und Philosophie», *Die Frühschriften*, ed. Landshut, pp. 235, 237 y 273).

De cualquier modo, ésta es la historia del hombre hasta el momento, es decir, el dominio del sinsentido y del azar, condición necesaria para someter al mismo sinsentido y azar. Es decir: la *Vernätürlichung* del hombre presupone y lleva a su término todo el proceso histórico: un perfeccionamiento que no es en absoluto necesario, pero que precisa un acto nuevo, libre y creativo. Sin embargo, en tal caso se puede decir que la historia viene integrada en la naturaleza. De este modo, no se puede decir Sí a los filósofos del futuro sin decir Sí al pasado. Existe, además, una gran diferencia entre este Sí y el Sí incondicional a todo aquello que ha sido y es, es decir, a la afirmación del eterno retorno.

En lugar de explicar por qué es necesario afirmar el eterno retorno, Nietzsche indica que el objetivo supremo, como todos aquellos logros que se ha conseguido en el pasado, es en último término obra no de la razón, sino de la natu-

raleza; en último término, todo pensamiento depende de algo que en el «fondo» no se puede enseñar y de una estupidez fundamental; la naturaleza del individuo, la naturaleza individual, la intuición de algo no evidente y universalmente válido, parece ser el fundamento de toda comprensión o conocimiento valioso (§ 231; cf. § 8). Existe una gran jerarquía en la naturaleza: en su cima se encuentra el hombre complementario. Su supremacía queda demostrada al resolver el problema supremo, el más arduo. Como ya hemos visto, para Nietzsche la naturaleza se ha convertido en un problema, y sin embargo no puede prescindir de ella. Se podría decir que la naturaleza se ha convertido en un problema al ser conquistada por el hombre sin poner ningún tipo de limitación a dicha conquista. En consecuencia, los hombres llegan a pensar en abolir el sufrimiento y la desigualdad. No obstante, el sufrimiento y la desigualdad son requisitos de la grandeza humana (§ 239 y 257). Hasta ahora, el sufrimiento y la desigualdad se han dado por hecho: como algo «dado», impuesto al hombre. De ahora en adelante deben ser queridos. Es decir: el terrible dominio del sinsentido y del azar, la naturaleza, el hecho de que casi todos los hombres sean sólo fragmentos, accidentes lisiados y horribles, al igual que todo presente y pasado es en sí mismo tan sólo algo fragmentario, un enigma y un terrible accidente, a no ser que se quieran como un puente tendido al futuro (cf. *Zarathustra*, «De la redención»). Mientras que se allana el camino para ese hombre complementario, es necesario al mismo tiempo decir un Sí incondicional a los fragmentos y a las mutilaciones. La naturaleza, la eternidad de la naturaleza, debe su ser a un postulado, a un acto de la voluntad de poder realizado desde la naturaleza suprema.

Al final de la séptima sección, Nietzsche discute la relación «hombre y mujer» (cf. § 237). El paso, aparentemente inapropiado, a este tema (un paso en el que cuestiona la verdad de aquello que está a punto de decir, afirmando que expresa tan sólo su «fundamental y profunda estupidez») no es un simple halago, un gesto de cortesía hacia los amigos de la emancipación de la mujer. Indica más bien su propósito de continuar con el tema de la naturaleza, es decir, de la jerarquía natural, con plena conciencia de problema de la naturaleza.

Los filósofos del futuro podrán pertenecer a una Europa unida, no obstante, Europa es todavía *l'Europe des nations et des patries*. Alemania, más que ninguna otra parte de la Europa no rusa, tiene por ejemplo más perspectiva de futuro que Francia o Inglaterra (§ 240, 251 y 255; cf. Heine, ed. Elster, IV, 520). Se podría decir que Nietzsche, en su sección sobre los pueblos y sobre las patrias, resalta los defectos de la Alemania contemporánea por encima de sus virtudes: es más fácil distanciar el propio corazón de una patria vencedora que de una patria vencida (§ 41). No obstante, el objetivo de su ataque no es aquí la filosofía, sino la música alemana, es decir, Richard Wagner. Para ser exactos, la nobleza de Europa se revela como obra e invención de Francia, mientras que la vulgaridad de la misma Europa, el carácter plebeyo de las ideas modernas, es obra e invención de Inglaterra (§ 253).

Nietzsche prepara así la última sección a la que titula «*Was ist vornehm?*» [«¿Qué es aristocrático?»]. «*Vornehm*» tiene un sentido diferente al de «noble», ya que aquél es inseparable del sentido de la extracción social, del origen, del nacimiento (*Aurora*, § 199; cf. W. Goethe, *Wilhelm Meister's Lehrjahre* [*Sämtliche Werke*, ed. de Tempel-Klassiker, II, 87 y s.]; y *Dichtung und Wahrheit*, ed. cit., II,

p. 45 y s.). Al ser la última sección de un preludio a la filosofía del futuro, presenta la filosofía del futuro (o una filosofía del futuro) como reflejo de una forma de comportamiento o de vida. En dicho reflejo, la filosofía del futuro se manifiesta como tal. Las virtudes del filósofo del futuro difieren de las virtudes platónicas: Nietzsche sustituye la moderación y la justicia por la simpatía y la soledad (§ 284). Es tan sólo una de tantas maneras de ilustrar la caracterización de Nietzsche de la naturaleza como *Vornehmheit* [aristocracia] (§ 188). «Die vornehme Natur ersetzt die göttliche Natur»⁹.

Traducción de *Laura y Alfonso Moraleja*

⁹ «La naturaleza aristocrática sustituye a la naturaleza divina» [N. de los T.].