

Los años de formación: elementos básicos que configuran la educación del Nietzsche niño y adolescente:

Nietzsche nació y creció en una familia del clero protestante. Se educó en el ambiente de los años en que Alemania luchaba por tener una identidad cultural fuerte, ya que políticamente no tenía ni una historia común ni un territorio unificado como nación. El neohumanismo de Goethe, Schiller, etc. Había señalado a la Grecia antigua como la más perfecta unidad de estilo y de carácter en cuanto nación. Constituía el modelo a seguir en la tarea de cultivo, recuperación y renovación del verdadero espíritu alemán. Debían confluír el estudio de la Antigüedad clásica, la religión luterana y la lengua y literatura germánicas. Y la filología, la historia y la filosofía eran los instrumentos para el conocimiento de los ideales del pasado. De ahí la preeminencia de los estudios humanísticos en el sistema educativo alemán y en iniciativas para la construcción de esta identidad nacional. El Nietzsche adolescente y joven se dedicó profundamente a la tarea de formarse de acuerdo con estos principios.

En el nivel popular y en los ambientes familiares de la burguesía culta eran la poesía y la literatura los medios por los que se buscaba restablecer el valor ideal de lo antiguo. Los temas preferidos por el Nietzsche niño y adolescente son los de las leyendas germánicas, de entre las cuales su héroe favorito es Hermanarico, rey de los godos, cuya muerte le inspira un poema épico, el esbozo de una tragedia, una composición musical, un ensayo filológico y otro histórico.

No obstante, su impulso poético y su afán de formación le llevaban a ampliar mucho más sus lecturas en las direcciones más diversas. En este sentido, los ensayos de Emerson constituyen una de las influencias que con más insistencia se deja entrever en los primeros escritos de Nietzsche. Lo mismo cabe decir de su entusiasmo por Byron, que se concentra, sobre todo, en Manfred. A partir del interés de confrontar los temas y héroes de la mitología germánica con los de la griega va formándose una actitud hacia el héroe como genio en cuanto personificación de una fuerza sublimada de la naturaleza que es la que nos eleva y nos hace avanzar, pero que, perteneciendo a la naturaleza, constituye una excepción de la misma.

De sus raíces protestantes conservará la autoexigencia de autenticidad y de probidad. Desde esta autoexigencia deben valorarse sus recuerdos e impresiones relativos a la religión cristiana, pero también su lucha constante por alcanzar una independencia frente a esta fe de su infancia y de su ambiente familiar. Es lo que atestigua su interés, mientras estudia teología en Bonn, por los aspectos filológicos de la crítica a los Evangelios y de lecturas correlativas como el libro de David Strauss, Das Leben Jesu, una obra que contribuiría de manera decisiva a poner en crisis su fe dogmática en las escrituras reveladas.

Schulpforta, la institución escolar en la que estudio su enseñanza secundaria, era la perfecta síntesis de los ideales de la burguesía culta de la época. Pforta era un centro educativo muy determinado por los estudios clásicos y por la crítica textual de raigambre protestante, lo que permitía ejercitar muy bien a los jóvenes estudiantes en las técnicas filológicas usuales en esa tradición. Ya como estudiante universitario, los apuntes del periodo de Leipzig muestran cómo la filología representa, para él, un quehacer desde el que se le hace necesario el recurso a la filosofía.

Los escritos juveniles sobre Demócrito, Schopenhauer y Kant:

Nietzsche se resiste a que la filología clásica quede relegada y neutralizada como simple disciplina especializada y dominada por el positivismo metodológico en las aulas del mundo universitario. Para Nietzsche la finalidad de la filología es la de recuperar del modelo griego la idea de una educación como construcción de la individualidad que haga posible reconducir la fragmentación del hombre y la sociedad modernas a su unidad originaria. Para ello debe completarse con el recurso a la filosofía.

En los apuntes para su ensayo sobre Demócrito (que no llegó a escribir) se ocupa de dos aspectos. El primero es el estudio y análisis de la actividad literaria de Demócrito, que remite al problema de la autenticidad de los escritos que le son atribuidos por Diógenes Laercio y sus fuentes. El segundo aspecto lo constituye la posición de Valentín Rose, que se había pronunciado en contra de la autenticidad de la mayor parte de estas obras. Puesto que Nietzsche empieza su estudio a partir de las Vidas de los filósofos, de Diocles de Magnesia (una de las principales fuentes de Laercio), y Demócrito cita el catálogo de las obras de Demócrito elaborado por Trasilo, Nietzsche considera necesario dedicar su atención, ante todo, a la figura de este autor. Trasilo es el filólogo que se identifica con el objeto de sus estudios hasta el punto de querer hacer de Demócrito un pitagórico, dejándose guiar en su investigación por la intuición. Por tanto, Nietzsche concluye que factores extracientíficos como el carácter del filólogo o las circunstancias históricas en las que vive, condicionan su trabajo y, en consecuencia, también condicionan nuestro conocimiento del mundo antiguo. Nietzsche analiza críticamente el contenido, las fuentes y los testimonios relativos a los escritos de Demócrito sin rechazar ninguna hipótesis antes de haberla examinado cuidadosamente. Para exponer su posición propia, Nietzsche empieza considerando a Demócrito como la culminación del pensamiento preplatónico. La filosofía preplatónica habría sido una evolución progresiva del mito al logos. Demócrito habría sido quien, con más dedicación, se habría entregado a la investigación de las causas y naturaleza del mundo, conocimiento que proporciona la claridad, la seguridad y la felicidad a los hombres, mientras que el sufrimiento y el mal son considerados el efecto de la exclusión de la ciencia. Su sistema representa la culminación de una visión científica de la naturaleza. Lo más significativo de este proyecto de ensayo es cómo se subraya el ardor científico, impregnado de un impulso poético, como aquello con lo que Demócrito buscaba la paz espiritual y el equilibrio ético. La reflexión ética debe ser considerada como la cima última del sistema de Demócrito, al tener como finalidad liberar a los hombres del temor a la muerte, a los dioses y a un destino desconocido, explicando de forma clara y rigurosa todo lo que parece incomprensible. Y así es como se resuelve el problema de la autenticidad de los escritos éticos de Demócrito, que revelan la razón que le ha llevado a consagrarse a la investigación racional de las causas de los procesos naturales. Desde Platón, los idealistas le habrían atribuido escritos mágicos y alquímicos para desacreditar su actitud ilustrada y racionalista. Sin embargo, la pasión de Demócrito por la ciencia contradecía el ideal griego de educación armónica y equilibrada, basado en el principio fundamental de la medida (por lo que este no encontró la felicidad). En estos apuntes se percibe el giro gradual que Nietzsche realiza desde la filología a la filosofía.

Schopenhauer encarnó, para Nietzsche, la figura del filósofo educador que sirve para comprenderse a uno mismo y elevarse en sentido espiritual y moral. No será tanto el contenido doctrinal de su pensamiento cuanto su figura y su ejemplo lo que le impresionan. Schopenhauer es un modelo, la expresión genial y excepcional de lo que

debe imitarse, cultivarse y preservarse. Evoca su gran personalidad, admira su buen estilo, está de acuerdo con sus críticas a la universidad, coincide con su visión de la historia dominada por la estupidez y la inercia de las masas mientras solo el individuo es capaz de creatividad, conecta con su ateísmo y su intemperividad como pensador en lucha con su época, y asume su contraposición entre una elitista consideración estética de la Antigüedad y la generalizada aproximación puramente erudita. Su admiración no le impide llevar a cabo una minuciosa crítica de los conceptos fundamentales de su metafísica. En esta crítica, Nietzsche se apropia de los argumentos de Lange, que calificaba la cosa en sí Kantiana como una categoría oculta y consideraba a Schopenhauer como un paso atrás respecto a Kant, situándolo en el ámbito de la vieja metafísica.

Sobre *La teleología a partir de Kant* realizó un ensayo mitad filosófico, mitad científico. Al optimismo de las concepciones teleológicas del mundo contrapone la pluralidad de las perspectivas ligadas a formas de vida diversas. Para ello toma, de la teoría de la naturaleza de Goethe, su negación del individuo como unidad, principal argumento en el que se basa la teleología. Con la palabra "forma" suele designarse la complejidad existente de un ser real abstrayendo, de lo que es móvil y fluyente, un todo análogo y fijándolo en su carácter como algo establecido y acabado. Ahora bien, si observamos las formas, en especial las de los seres vivos, vemos que, ni son subsistentes ni dejan nunca de moverse porque hayan alcanzado su perfección, sino que todas fluctúan en un continuo devenir al que llamamos vida. Nietzsche reformula esta antítesis entre forma y vida para destacar, en la forma, todo lo que puede captar nuestro entendimiento, demasiado obtuso para percibir la incesante metamorfosis; y en la vida, lo eternamente en devenir, destinado a sernos inaccesible. De lo que concluye que, en realidad, no puede haber forma porque en cada punto hay una infinidad. Desde estas posiciones, Nietzsche ensaya una crítica a la propuesta kantiana de una consideración del mundo según fines, en la cual comete el desliz de atribuir a Kant la afirmación de una finalidad real, es decir, pasa por alto que, en realidad, Kant otorgó un estatuto paradójico a lo que él llamaba la finalidad objetiva, pensada explícitamente como imposibilidad de presentar ningún objeto de esta clase.

El nacimiento de la tragedia: la extraña relación entre lo dionisiaco y el wagnerismo:

En las conferencias a partir de las que Nietzsche escribió *El nacimiento de la tragedia* comenzaba a aparecer el Wagnerismo como el elemento unificador de la diversidad de temas filológicos entre los que Nietzsche se movía en ese momento. El planteamiento de Wagner prolongaba y concentraba algunos de los motivos y más significativos del movimiento romántico alemán con los que había elaborado un determinado contexto ideológico en el que encuadraba la creación y representación de su música y desde el que justificaba su alcance culturalmente renovador y revolucionario. Nietzsche, en su función de justificador ideológico de este alcance de la música wagneriana, decidió dar entrada, en la obra destinada a presentar las óperas de Wagner como reactualizaciones de la tragedia griega, a los motivos y tensiones más importantes de tal contexto.

Para Nietzsche, ni el clasicismo ni el romanticismo habían logrado una comprensión integral de la cultura griega. Esta solo se logra cuando se descifra el sentido, la función y el alcance de lo que fue la tragedia clásica. Conocer la cultura griega sería percibir y, en último término, conectar con esa fuerza plástica de un ser humano, de un pueblo,

de una cultura, la fuerza de desarrollarse de manera original e independiente a partir de sí mismo, de transformar y asimilar lo pasado y lo extraño, de cicatrizar heridas, reponer lo perdido, regenerar formas destruidas. En los griegos, esa fuerza plástica fue la visión trágica del mundo, y en los modernos, su olvido. Por ello, El nacimiento de la tragedia comienza con el intento de desmontar piedra a piedra el edificio de la cultura apolínea hasta ver los fundamentos en que se basa. El clasicismo había contrapuesto la escisión y fragmentación del hombre moderno a la armonía y perfección del mundo griego. En los antiguos griegos se daría algo así como una relación inmediata, no conflictiva, entre hombre y naturaleza que se traduciría en esa espontaneidad creativa natural que reflejan la perfección de su poesía, de su arte, en general, y de sus instituciones políticas. Este equilibrio se habría roto con el auge de la filosofía, que provoca que lo subjetivo empiece a dominar sobre lo objetivo y que la reflexión y la racionalización traten de abarcarlo todo. El primer romanticismo alemán consideraba que había que considerar a nuestra época como un verdadero progreso en cuanto conquista histórica en ella de la libre subjetividad. Habría que aspirar a una situación de síntesis en la que la humanidad reencontrara la perfección y el equilibrio tal como existía en la época griega pero siendo esto ya un producto del desarrollo de la libertad y de la autoconciencia propio de la modernidad.

Nietzsche contesta con un mismo argumento a ambas posiciones: la bella apariencia de lo apolíneo no es sino el anverso de la profundidad insondable de lo dionisiaco. La ejemplaridad griega no estriba en su sentido ingenuo de lo griego, sino en el modo como los griegos lograron sobreponerse a los aspectos desmesurados, terribles y trágicos de la existencia. Dioniso es la expresión de un estado primitivo y salvaje, dominado por la desmesura, que precede a la formación de la civilización griega, la cual lo sometió a la belleza de la medida con sus dioses olímpicos y su arte apolíneo. Lo apolíneo encuentra así su justificación en lo dionisiaco. Por eso, los griegos de la época clásica pudieron lograr una actitud afirmativa ante la vida, lograron hacer deseable la existencia sin apartar la mirada del sufrimiento y de la muerte que conlleva. Lo lograron transfigurando lo terrible con su arte y con su religión estética. Lo apolíneo sirve a lo dionisiaco para que la desmesura de lo dionisiaco se convierta en una experiencia sublimada. Y eso es lo que, con mayor eficacia, llevó a cabo la tragedia.

El drama musical como obra de arte total en El nacimiento de la tragedia:

Nietzsche coincide con clasicistas y románticos en que para aspirar a una cultura unificada capaz de producir totalidades en todas sus expresiones es preciso volver al principio del que brota la fuerza que produce las obras de arte. La tragedia griega es la forma de arte más elevada y la cumbre de la evolución artística y de la civilización de los griegos porque, gracias al equilibrio en ella de los elementos apolíneo y dionisiaco, lo dionisiaco puede salvarse y conservarse como experiencia originaria, sustrayéndose a su olvido. La civilización es forma y creación de formas, porque obedece al principio de individuación. Lo que unifica a los individuos singulares disolviendo momentáneamente el principio de individuación es esta experiencia que produce la celebración trágica y que consiste, no en la alternancia de exaltación y significado, sino en su simultaneidad. El hombre griego podía reconocerse en el espejo de sus dioses olímpicos, o sea, en un mundo dominado por la medida de la belleza (cuyo último fin era ocultar la verdad), pero porque el arte trágico transfiguraba

el fundamento pulsional de lo dionisiaco-natural, olvidado pero no perdido, con lo que la tragedia dionisiaca lograba el fin supremo del arte: proyectar sobre la cultura, las instituciones y la diversidad de los individuos un sentido superior de unidad que lleva al corazón de la naturaleza. Esta experiencia de unidad es lo que se pierde en la modernidad.

Al haber sido el objetivo prioritario del desarrollo moderno de las ciencias y de la técnica convertir al hombre en una fuerza capaz de dominar el mundo, eso solo podía lograrse bajo dos condiciones: 1) el desencantamiento de la naturaleza, la disolución de su misterio y su reducción a pura máquina; 2) el extrañamiento del hombre respecto de su propio cuerpo, convirtiéndose él mismo también en mero artefacto o máquina. Es la situación de extrañamiento que sirvió de contexto a la reivindicación romántica del sentimiento y de los factores no conscientes de la personalidad.

Nietzsche discute la tesis básica del Laocoonte de Lessing según la cual lo específico de la poesía era representar acciones en el tiempo, mientras que lo propio de la pintura era representar cuerpos en el espacio. Nietzsche se esforzaba por superar esta oposición por otra más fundamental desde su punto de vista: la de las artes plásticas y la música. Lo que separa a las artes, según él, no es tanto la forma fenoménica de lo que representan o imitan cuanto el tipo de impulso que actúa en cada arte. La contraposición entre lo apolíneo y lo dionisiaco se enmarca en la metafísica schopenhaueriana de la voluntad como ser del que surgen los fenómenos del mundo de la representación. El arte apolíneo (las artes plásticas pero también la poesía) tiene como su carácter más propio la mediación de la imagen y de la palabra con las que se simboliza un ser o figura determinada (es decir, con una identidad que la distingue de todo lo que no es ella). El arte dionisiaco (la tragedia y la música) no es reproducción del fenómeno, sino de manera inmediata reproducción de la voluntad misma, y, por tanto, representa, con respecto a todo lo físico del mundo, lo metafísico, y con respecto a todo fenómeno, la cosa en sí. Lo apolíneo y lo dionisiaco no son simples principios estéticos, sino impulsos o fuerzas artísticas que brotan de la naturaleza misma y despliegan, con su oponerse, la dinámica misma del ser. La tragedia griega constituye la forma más sublime de arte porque reúne en una unidad la poesía, la música y la danza. Estos elementos artísticos han de comprenderse ordenados de la manera adecuada: es solo a partir de la música como el gesto y la palabra adquieren la consistencia de danza y poesía, y nunca al revés. La tragedia griega era una obra de síntesis, por lo que tenía el poder de permitir a los espectadores participar en ella como seres humanos completos. Era, pues, el modelo para las óperas de Wagner. No se asiste a la tragedia griega desde la actitud individualista y puramente contemplativa de un disfrute pasivo o de una perspectiva crítica exterior a la obra, sino que, con su representación, transforma a una colectividad de espectadores en una individualidad superior, instaura una comunidad de afirmación en y por la obra compartida, y obliga a entrar en esa comunidad de la obra para participar en su vitalidad. La idea de un público de simples espectadores es una idea moderna, determinada por la concepción de la experiencia como relación sujeto-objeto. El poder de atracción de las tragedias radicaba en hacer que el espectador se incorporase a la obra como copartícipe y recreador de la obra misma, de su inspiración y de su vínculo inmediato con las grandes potencias creadoras de la naturaleza.

La hipótesis metafísica de la unidad primordial en El nacimiento de la tragedia:

La tragedia tiene una mayor vinculación con lo dionisiaco que las artes plásticas porque incluye a los actores y a los espectadores, en quienes brotan e interaccionan los impulsos que canalizan y expresan la fuerza creativa y destructiva primordial de la naturaleza. La relación entre la naturaleza y los individuos singulares la piensa Nietzsche a partir de la relación que establece Schopenhauer entre voluntad en sí y voluntad objetivada. El principio de individuación hace posible que lo que es uno en sí, o sea, la voluntad, aparezca como múltiple en el espacio y en el tiempo. Esto explica que estos impulsos creadores originarios no sean algo exclusivo del hombre, sino impulsos de la naturaleza misma. La estética no remite, para Nietzsche, solo a una fisiología, sino también, y al mismo tiempo, a una metafísica desde la que el mundo solo se justifica como obra del artista supremo. A este artista supremo Nietzsche lo llama el Uno primordial, a título de mera hipótesis especulativa para poder pensar un origen y un sentido unificados de todos los procesos de producción de formas (natural, estética, social, política, intelectual, etc.) en cuanto actividad metafísica de la vida. Esta unidad es un nombre para designar la naturaleza en cuanto fuerza creadora y destructora, en cuanto devenir del mundo cuyo atributo esencial es ser una contradicción y un sufrimiento originario. Este sufrimiento se expresa en el carácter destructor y doloroso del tiempo, hecho de instantes que se autosuprimen y se autodestruyen continuamente. El sufrimiento no es algo individual, eventual o azaroso, sino que está inscrito en el corazón mismo del ser (eso es lo que Nietzsche trata de expresar con el Uno primordial). El ser no puede ser liberado de estos atributos esenciales como pretenden las concepciones ilustradas y optimistas de la existencia. Ni tampoco debe ser rechazado y negado para preferir desear el no-ser abriendo así una evasión nihilista al dolor y la contradicción del mundo, como hacen el cristianismo y Schopenhauer. El arte puede justificar la vida como es y reforzar el querer-vivir en lugar de su negación. Mediante su transfiguración por el arte, el sufrimiento y la contradicción pueden producir un placer superior desde el que es posible la afirmación de la vida como pesimismo de la fuerza y de la victoria. Por lo que incluso los procesos destructivos y degenerativos pueden interpretarse como condición de la más alta afirmación y como modalidades de la realización de esa afirmación. Tal es el efecto y la función de la obra de arte trágica: una transfiguración por la que la representación visible, apolínea, del sufrimiento (Dionisos) tiene un sentido afirmativo. La unidad primordial se objetiva primero en la música y luego, de forma más mediata, en la poesía y las artes plásticas.

Lo dionisiaco es el impulso a romper los límites de la individuación y hacer salir el propio ser afuera, para fusionarse con la unidad primordial. Lo apolíneo está, por ello, en función de lo dionisiaco, para que la potencia destructiva y disolvente de lo dionisiaco se mediatice en una experiencia sublimada. El arte apolíneo, como arte de la representación, no es más que símbolo de símbolo, y representa a la unidad primordial de manera mediata, mientras la música, como arte dionisiaco, es la representación inmediata de la unidad primordial como esencia última del mundo. Los grados de exteriorización de la unidad primordial serían (de más inmediatos a más mediatos): la embriaguez, el éxtasis, la música, la poesía, la danza, las artes plásticas y el sueño. Cada uno de estos estados es una traducción de la fuerza fundamental de la vida y de la naturaleza (el Uno) a una esfera cada vez más lejana o exterior. La tragedia griega puede ser considerada como la obra de arte con mayor poder de transfiguración y sublimación del sufrimiento al lograr, con la jerarquización que lleva a

cabo de sus diversos componentes artísticos, el máximo de equilibrio entre plasticidad y sentido, , entre sueño y embriaguez.

Las figuras de Sócrates y Eurípides en El nacimiento de la tragedia:

El principal recurso estético de la tragedia griega como totalidad artística era el modo en que la música completaba la poesía y la intensificaba para despertar el sentimiento de los espectadores. Por ello era esencial el papel que desempeñaba el coro, que, inicialmente, representaba él solo la acción con sus cantos y movimientos. De modo que cuando con Sófocles y, sobre todo, con Eurípides, el coro cede su papel central a los personajes individuales, la tragedia cambia su sentido, pasando de la expresión del sufrimiento a través del canto del coro a la representación de una acción por uso actores. Es decir, se convierte en un mero espectáculo.

Sócrates simboliza el espíritu por el que la época trágica es olvidada y rechazada a los extramuros de la historia. Con Sócrates la cultura griega se racionaliza y se aleja así de su primitiva forma estética y mítica, para reglamentarse y conducirse, en adelante, mediante principios críticos y discursivos. Se consideraba que la misión del hombre consiste en sustituir lo espontáneo por lo racional. En esta nueva atmósfera, la tragedia muere a manos de una logicización que la desvirtúa desde su interior. Convertida en un mero espectáculo, los dioses y seres míticos dejan su puesto en la escena a personajes que despliegan una retórica de intención pedagógica y moralizante. A partir de Eurípides, la tragedia se convierte en la escuela de la vida y adquiere un planteamiento racional y discursivo. Los procesos pulsionales e inconscientes de la creación han de quedar substituidos por planes conscientes e intenciones críticas. La inexorabilidad del destino, que acababa aplastando al héroe trágico con su desmedida violencia ciega es substituida por un simple error de cálculo o un fallo en el razonamiento. El pesimismo trágico deja paso a un optimismo según el cual la desgracia es solo efecto de la ignorancia o de la impericia, algo corregible, puesto que del saber se sigue la felicidad.

Antes del racionalismo socrático, el saber filosófico se expresaba comúnmente a través de la poesía, era un saber que brotaba directamente de la vida. Con Sócrates, en cambio, triunfa una nueva filosofía como puro ejercicio lógico de la razón, que encontrará en la modernidad su gigantesco despliegue en la construcción de la ciencia moderna y de la técnica. Sócrates representa, para Nietzsche, la línea divisoria entre la Antigüedad griega y la modernidad como época de la razón y del olvido de la tragedia. Este olvido significa que ni el sueño ni la embriaguez son ya estados artísticos cultivados y social y culturalmente reconocidos o identificables de comunión con la unidad primordial, con la naturaleza, con los otros. El arte es ahora solo un entretenimiento trivial y ocioso, las tragedias son incomprensibles, y el mundo, en sus aspectos terribles y contradictorios, algo absurdo y moralmente condenable. Este espíritu socrático, tal como se desarrolla ya en el pensamiento de Platón, da lugar a ese mundo verdadero como trasmundo desde el que se condena el mundo de la vida y se abre la historia como proceso del nihilismo. Sócrates inventa la antimetafísica del hombre teórico y abstracto, que cree que la razón, capaz solo de producir ficciones útiles, da acceso a un sentido de lo que es en sí y a un saber universal. Pero sólo la música y la experiencia de comunión corporal que permite sentir la unidad primordial nos remite y nos refiere a lo universal. Nietzsche propondrá la vuelta a los griegos entendida como movimiento de des-secularización, lo que equivale a decir

reactualización y afirmación de la temporalidad trágica (el eterno retorno) como devenir propio del mundo.

Lo que une a Sócrates y Eurípides, para Nietzsche, es que ambos son la personificación del nuevo espíritu que irrumpe y transforma la cultura griega. Sócrates es una figura arquetípica de la fe incondicional en la capacidad de la razón para erigirse en guía de la vida humana y resolver los problemas de la vida social. Entonces, tal óptica racionalista habría sido lo que en Eurípides habría subvertido el arte de la antigua tragedia, imponiéndose la conclusión de ese principio moral típicamente socrático que une el saber y la virtud (no se trata de que Sócrates sea la fuente del racionalismo que Nietzsche ve actuar en las tragedias de Eurípides).

El futuro de nuestros centros educativos: las ideas del joven Nietzsche sobre la educación:

Las conferencias *Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas* constituyen el complemento práctico a *El nacimiento de la tragedia*. Mientras en esta primera obra Nietzsche piensa, desde una perspectiva estético-metafísica, la posibilidad de una reevaluación en el presente (en los dramas musicales de Wagner) de la tragedia griega antigua para impulsar así la renovación política y cultural de Alemania, en estas conferencias fija su atención en algunos aspectos prácticos de tal posibilidad, como son su preparación mediante una determinada forma de educación, cómo hacer que la juventud universitaria se sume masivamente a este acontecimiento, o cuáles deben ser las características del reformador capaz de dar al cambio la debida orientación. Esta reactualización de la época trágica no puede ser entendida como la simple reproducción wagneriana en el presente de las representaciones antiguas, sino que ha de constituir la reinvención de una posibilidad de futuro desconocida hoy. El interés por la educación estriba en que la primera condición de esa reactualización sería liberar al acontecimiento musical wagneriano de su simple recepción racional y crítica, desde la que apenas ejercía su capacidad de moldear y transformar la experiencia. Las óperas de Wagner, como las tragedias griegas, debían ser sentidas como algo inconmensurable.

Desde la vigencia del primado moderno del conocimiento racional y del entendimiento discursivo, sobre el que gravita en el presente todo el sistema educativo, la transformación estética y cultural que se pretende es imposible. Hay que redefinir las posibilidades de la educación, no solo en relación a su efecto sobre la adquisición de los saberes, sino también en relación a su incidencia en el plano de la voluntad. Para Schopenhauer, no se puede actuar sobre las voluntades humanas porque su carácter inteligible, preformado desde toda la eternidad, fija en el impersonal querer universal los esquemas de todos sus actos. Lo que a Nietzsche, sin embargo, le interesa es justamente la posibilidad de un renacer de la voluntad. Para él, un carácter no es una realidad, sino sólo una representación que se extiende al ámbito del devenir y por eso tiene un lado externo, el hombre empírico. Es posible actuar sobre el carácter mediante la formación, que permite al individuo rebasar los límites de su pura individualidad para abrirle a mundos y experiencias que ensanchan indefinidamente su yo. Por ello, tiene sentido preconizar las posibilidades transformadoras y educativas del acontecimiento artístico-musical wagneriano y tratar de maximizar su efecto renovador promoviendo una recepción favorable por parte de sus destinatarios. Para

ello, es fundamental un estilo de comunicación, en los discursos y escritos destinados a difundirlo, que seduzca y captive.

La enseñanza y la práctica de las humanidades en los centros educativos no sirve ni está en consonancia con el objetivo de hacer renacer en Alemania esa existencia estética a ejemplo de la de los griegos. Ese resurgir del espíritu griego en Alemania tiene incluso como su principal obstáculo lo que ahora se entiende por filología y por historia. Nietzsche siente la necesidad de una crítica a la degradación de la Bildung sobre la que se vertebra el actual sistema escolar y universitario. Por ello, retóricamente, las conferencias adoptan, no sin ironía, la forma de un diálogo platónico. El personaje principal es un filósofo (Schopenhauer) que defiende la idea de una cultura clásica auténtica, aristocrática, antimoderna, antihistórica y antiacadémica.

La primera Intempestiva: David Strauss y la cultura alemana:

Nietzsche considera derrotado el genuino sentido del espíritu alemán por la nueva cultura con la que la nueva burguesía enriquecida por la industrialización y la modernización quiere legitimarse. Es una cultura presidida por el racionalismo económico, por la idolatría positivista de los hechos, por la discursividad científica y por la opinión pública. Se informa y razona, pero no crea, se limita a respetar los hechos en vez de construirlos, y lo que realmente tiene en cuenta es lo que dice la mayoría. Nietzsche llama filisteo culto al que, además de ser lo contrario del verdadero hombre culto, se autoengaña creyéndose un hombre culto.

La Primera consideración intempestiva está dedicada a David Strauss, el autor de *Das Leben Jesu*. Pero no es este el libro al que Nietzsche critica, ni al Strauss autor de él, sino a *La antigua y la nueva fe*, en el que se exponía cómo tendría que vivir el hombre moderno fuera del cristianismo en el que ya no puede creer. Para ello, Strauss extrae de la visión científica del mundo, de la organización racional de la nueva sociedad industrializada y del nuevo orden político que representa el Imperio, toda una moral y hasta una metafísica para el nuevo hombre alemán. Las burlas y ataques de Nietzsche se refieren, en la persona del autor, a ese nuevo alemán al que llama "filisteo culto", consecuencia de la nueva situación espiritual creada tras la victoria militar y política de Bismarck. Como símbolo de la mediocridad satisfecha que eleva sus requerimientos de confort moral y de moral tranquilizadora a sistema filosófico, Strauss representa, para Nietzsche, el giro cultural que frustra las esperanzas alimentadas por él desde *El nacimiento de la tragedia* respecto a un renacimiento en Alemania de la época trágica de los griegos. El retorno a esta visión trágica no se produce desde la fe en el progreso, la cómoda pasividad burguesa y la autocomplacencia con el presente, sino que se debe querer la ilusión (en eso consiste lo trágico). Lo que latía en el fondo de lo que Nietzsche entendía por espíritu alemán era el anhelo de un nuevo orden colectivo basado en la reconciliación trágica. Con él acababa, sin embargo, el nuevo rumbo de Alemania tras la victoria sobre Francia y la fundación del Imperio. Nietzsche reprocha a los intelectuales no haber hecho de esa victoria también la de la Bildung alemana, y les acusa de mediocridad, pues se limitaron a ver en la victoria militar un simple motivo de autosatisfacción. Pero con ello, en vez de producir una apoteosis de la verdadera cultura alemana, la momificaron enterrándola entre las aclamaciones de su patriotismo satisfecho.

La segunda Intempestiva: Historia y vida:

La Segunda consideración intempestiva es la dedicada a la crítica al historicismo, no en lo que este movimiento tiene de exigencia metodológica de rigor para distinguir científicamente los acontecimientos históricos de los cuentos y de las fabulaciones, sino en lo que su exaltación de la historia tiene de inconveniente y de utilidad para la vida. La cultura es comprendida por Nietzsche como el dominio del arte sobre la vida, por lo que toda la reflexión que atraviesa e impregna sus escritos de juventud es la de cómo equilibrar arte y ciencia en un concepto de cultura superior. El problema de la modernidad es que en ella el hiperdesarrollo de la ciencia ha arruinado la posibilidad de la cultura como recreación artística de la vida, como obra de arte a realizar. Hacer de la vida una obra de arte: en eso fue en lo que los griegos representan el más alto modelo. Por tanto, el objetivo de este escrito es defender la necesidad de un refrenamiento de la *hybris* historicista para poner la historia al servicio de la vida en el sentido y en la medida en que puede serle útil. Los griegos, según él, no tuvieron necesidad de historia ni esa veneración obsesiva del pasado que impide crear. Y esa habría sido justamente una de las condiciones de su modélica civilización. No les paralizó la enfermedad histórica. Si todo lo que acontece se considera interesante, digno de estudio, pronto faltará el criterio y el sentimiento para todo lo que se debe hacer. La exaltación desmedida de la memoria, a la que conduce la hipertrofia de los estudios históricos, es lo opuesto al sentido que debería conquistar el presente de imitar el modelo griego para producir un renacimiento, o sea, un volver a nacer otra vez en el tiempo. Porque este nuevo comienzo no está en consonancia con el carácter rígido de las pretendidas leyes históricas.

La crítica del historicismo tiene un trasfondo político. Nietzsche reitera aquí su distinción entre el tipo de individuos que extraen de su memoria del pasado motivos de autosatisfacción para su existencia presente (los cultivadores y devotos de las concepciones teleológicas de la historia), frente a los que hacen de los artistas y filósofos heraldos de un nuevo espíritu alemán. A la actitud de los primeros, le objeta que en una comprensión teleológica del tiempo histórico cualquier novedad tendría que insertarse en ese devenir ineluctable que permite dar razón de su aparición, clasificarla y definirla. Es decir, cualquier novedad se convierte en momento necesario de ese devenir que totaliza y cumple un proyecto racional. Es la consecuencia de pensar la historia a partir de una visión optimista del presente como éxito, o sea, como resultado de un progreso con el que se justifica una sacralización del Estado como su finalidad.

La sociedad que resulta de la hegeliana comprensión de la historia no es sino una sociedad de individuos autosatisfechos, pasivos, convencionales, resignados y, por tanto, hostiles a cualquier novedad y a cualquier renacimiento. Son los individuos obedientes y maleables preferidos por los dirigentes políticos y por los jefes de negociado de cualquier institución. Lo supremo aquí es la necesidad de seguridad de las masas, o lo que es lo mismo, el Estado como fin en sí mismo, cuando lo que el Estado debería ser es un instrumento más al servicio de una cultura superior. Nietzsche considera la filosofía de la historia de Eduard von Hartmann como una simple caricatura de la de Hegel, pues aquí el optimismo se ha mutado en un extraño pesimismo al ver en la historia un proceso de despliegue inconsciente de la voluntad encaminado a un final de completa disolución. Sin embargo, la conclusión es la misma: no queda más que la resignación y la conformidad con el presente.

Para Nietzsche, la historia no es un proceso, sino el ámbito en el que la efectualidad y la influencia de un creador genial y de su obra permanecen activas. Su recuerdo es

una pregunta a la que podemos responder desde el presente. Hacer de la vida (individual o colectiva) una obra de arte no es un cometido en el que se parte de cero, sino que es recrear en nuestra vida logros que pudieron ser alguna vez alcanzados, y que constituyen, para nosotros, lo clásico. Hay, pues, un tipo de historia (la historia monumental) que es útil para la vida: la que ofrece los ejemplos que permiten tomar conciencia de nuestra capacidad de autotransformación para hacer de nuestra vida una obra de arte.

La tercera intempestiva: Schopenhauer, el sabio frente al erudito:

En la Tercera intempestiva, cuyo título es *Schopenhauer como educador*, se retoman y replantean los temas de la figura del filósofo como modelo ejemplar y guía para la vida, y la cuestión de la educación como educación para la cultura. La crítica contra el historicismo adopta aquí la forma de una defensa de Schopenhauer y de Wagner. A la ciencia de los historiadores y filólogos positivistas (los eruditos), Nietzsche opone ahora la filosofía (Schopenhauer) y el arte (Wagner).

Como educador, lo que caracteriza a Schopenhauer es que su obra sirve para comprenderse mejor a uno mismo, o sea, que se dirige a hombres que buscan una filosofía para su vida y no un saber para su memoria. Ello le vuelve claramente inactual, lo opuesto al tipo de saber y de ciencia al uso. Esta inactualidad la expresa Schopenhauer, sobre todo, en su crítica a las instituciones educativas, a la Universidad en concreto, y a la figura del filósofo funcionario pagado por el Estado. Para Nietzsche, la vida de Schopenhauer es lo opuesto a este modelo en cuanto vida solitaria, independiente y consagrada al pensamiento. Es un ideal ya perdido y suplantado en la modernidad por su contraimagen.

Educar no es entrenar a niños y jóvenes para que se adapten a su entorno y se integren en el sistema, sino que debería ser, antes y más allá de eso, enseñarles a desarrollar lo que tengan de potencial y de mejor. Educarse para conseguir, al final de una carrera de estudio, un puesto en la sociedad no tendría por qué anular ni contradecir una verdadera educación para la cultura. Nietzsche se lamentará de que la educación sea esencialmente el medio de arruinar la excepción, de desviarla, seducirla, enfermarla, en favor de la regla; esencialmente el medio de dirigir el gusto contra la excepción en favor de lo mediocre. Es de lo que fundamentalmente acusa a los educadores que encarnan en sí mismos y en sus métodos educativos esa degeneración aberrante del sabio o del científico a la que él llama en sus escritos "el erudito". Si la educación al uso es la que impide el surgimiento de la excepción y, por tanto, la del genio, la preocupación de Nietzsche es determinar qué educación es la que podría ofrecer, en cambio, esta posibilidad. Pues el genio es el puente que conecta el presente con los ideales del pasado, que deberían renacer ahora para fructificar en un tiempo por venir. Es quien con mayor profundidad enraíza su inspiración y su creatividad en la naturaleza, representando, por ello, una excepción de la misma. Por ello son los educadores por excelencia, en cuanto que nos sitúan en una experiencia de continuidad, y no de conflicto, entre yo y mundo, entre espíritu y naturaleza a través de la cultura.

Wagner y el joven Nietzsche: de apóstol a apóstata:

No fue sólo la gran decepción que le produjeron las representaciones del verano de 1876 lo que dio inicio a su distanciamiento y rápida hostilidad hacia Wagner, sino que su desengaño venía gestándose desde mucho antes, de modo que en su música no brillaba ya, para él, la estrella refulgente y prometedor que un día le había parecido elevarse. Allí donde había presentido con ilusión la posibilidad de una verdadera renovación cultural y espiritual, lo que tenía lugar, en realidad, no era más que el avance encubierto de la decadencia y del nihilismo. Nietzsche va enumerando algunas de las causas del fracaso de Bayreuth: la mera teatralidad de las óperas de Wagner, su informalidad y falta de seriedad, el exceso, la arrogancia y la falta de límites, la doblez y la falsedad, la vulgarización hasta de lo más noble, la tiranía, etc. Al materializarse en una institución como Bayreuth, el acontecimiento creador wagneriano se veía abocado a medir su éxito en función del juicio de la opinión pública, o sea, en función de la mayor o menor aceptación de esos filisteos cultos a los que Nietzsche había combatido en sus anteriores Intempestivas. La figura de Wagner pierde sus connotaciones de genio y se va deslizándose hacia lo contrario: en vez de luchar contra su tiempo se somete cada vez más a él, se vuelve el ídolo de la nueva cultura alemana.

Solo con grandes esfuerzos por disimular sus verdaderos sentimientos y opiniones logra Nietzsche en esta Intempestiva argumentar en favor de Bayreuth como la realización de una esperanza de salvación. Sitúa a Wagner en la evolución de la música alemana como creador, no solo de un arte nuevo, sino del arte mismo. El glorioso recorrido de la música alemana, surgido del fondo dionisiaco del espíritu alemán, tiene su amanecer con Bach, su mediodía con Beethoven y un suntuoso atardecer con Wagner. Lo propio de la música de Wagner es que en ella suena el sentimiento verdadero. Desde las premisas de la metafísica de *El nacimiento de la tragedia*, esta música revoluciona la significación misma del arte, en cuanto que es el canto de la naturaleza misma. La música de Wagner no es, pues, una música para divertir sino para educar. Es capaz de conmover profundamente a la humanidad moderna y transformarla provocando una regeneración espiritual y moral. La música es el ámbito originario, dionisiaco, que la humanidad ha abandonado desde la victoria del racionalismo socrático. El arte de Wagner suscita la esperanza de que algún día nuestra vida se corresponda de nuevo con la música.

La discordancia entre el tono de esta *laudatio* y la decepción realmente sentida hizo dudar a Nietzsche de la buena acogida de su escrito por parte de Wagner. Pronto su amistad se tornaría en una abierta enemistad cuyo conflicto Nietzsche pensará, en *El caso Wagner* y *Nietzsche contra Wagner*, como episodio emblemático del devenir de nuestra decadencia moderna y de nuestro destino histórico. Por ello, es preciso leer algunas de las afirmaciones de esta Intempestiva en negativo, es decir: las condiciones que singularizarían la música de Wagner como música de gran estilo son justa y exactamente las que no tiene.

Para Nietzsche, la embriaguez es la victoria triunfal de la forma sobre lo informe a lo cual contiene por haber sabido dominarlo, someterlo y preservarlo. No hay belleza fuera del triunfo de la forma sobre la embriaguez. La forma tiene, por ello, como sus características propias estar circunscrita y cerrada por unos límites, y ser necesaria, o sea, no arbitraria. Lo que distingue propiamente al gran arte es que refleja en sus formas lo que brota de las más íntimas profundidades del alma de un individuo, de un pueblo o de una cultura. El gran arte tiene que ver con la relación entre pasión y expresión. Lo que le define como gran arte es lograr con éxito, mediante una actitud

simplificadora, o sea, mediante una gran economía de medios expresivos, una adecuada expresión de determinados estados de exaltación e intensa conmoción de forma sencilla y simple. El gran estilo nace cuando lo bello logra la victoria sobre lo monstruoso, sobre lo que, mientras no se reconduce a la forma, no alcanza la apariencia adecuada. Frente a él, el arte de Wagner, o sea, el arte romántico, consiste en que, en él, la embriaguez, como estado estético fundamental (que en su esencia es creador de formas), se desata en una ausencia chillona de forma, en un desencadenamiento que nada domina, contiene ni retiene. Si el gran estilo exige simplificación y concentración formal, el de Wagner ofrece dispersión y prolijidad. No genera unidad desde la pluralidad ni hace homogéneo lo que es complejo. Es puro desbordamiento vertiginoso sin poder de contener y dominar lo que la verdadera obra de arte debe tratar de preservar y traducir. Es puro arte moderno, fruto de la debilidad, pura variedad de colores de feria hecha para agrandar y seducir. Aun cuando Nietzsche diga lo contrario en su Cuarta intempestiva, en realidad piensa ya que el arte de Wagner no sirve para educar, ni puede ser el acontecimiento que lleve a una renovación de la cultura, porque no contiene lo que habría de conferir una unidad de estilo, un carácter o una impronta unitaria a las distintas manifestaciones de la cultura moderna.

Las críticas de Nietzsche al gremio de los filólogos:

Cuando Nietzsche formula sus críticas al ejercicio profesional de los filólogos, lo que denunciará, ante todo, será el fracaso de aquel programa educativo y cultural que, desde Schiller y Humboldt, había considerado el estudio de la antigüedad como la mejor escuela para la formación de los individuos. Se esperaba que de este estudio de los primeros seres humanos verdaderos, los griegos, se derivase un efecto de mejoramiento de los alemanes modernos. El reforzamiento de los estudios clásicos no construyó seres humanos mejores, sino un aumento imparable de más estudios clásicos del que se derivó el engrandecimiento de la corporación profesional de los filólogos y de su poder económico y social. Es la preocupación por autodefenderse y rehabilitarse como filólogo tras el escándalo que supuso *El nacimiento de la tragedia* lo que le impulsa a esta reflexión crítica (contenida sobre todo en los apuntes tomados para la Intempestiva que no llegó a componer titulada *Nosotros los filólogos*) sobre la filología y su profesión docente, desarrollada para defender una idea que justificara su innovación. Nietzsche entiende su profesión de filólogo como la condición de posibilidad de la propia inactualidad crítica. Por eso, en *El nacimiento de la tragedia* había puesto en práctica una forma desacostumbrada de filología aplicada, la que aprovecha su saber filológico como instancia para juzgar y valorar las tendencias de la época. Nietzsche no comprende la filología como un fin en sí misma, sino como instrumento de un compromiso con la crítica y la transformación de la cultura moderna. Para Nietzsche, la filología oficial se presenta como una propedéutica, pero, en realidad ni prepara para la ciencia ni prepara para la vida. Su nueva filología, en cambio, trataría de corregir críticamente la comprensión corrompida de los fenómenos de la cultura de igual modo a como la filología corrige los aspectos corruptos de los textos.

Las críticas de Nietzsche se pueden sintetizar en estas tres acusaciones: 1) El mundo griego se propone a un público inmaduro que no puede comprender su auténtica

trascendencia y que, por tanto, no llega a conocer lo esencial de los griegos ni su relación con el presente y el futuro; 2) se ofrece una Antigüedad falseada, cristianizada, que adultera lo propiamente humano al disfrazarlo con la "humanidad" de las humanidades; y 3) el filólogo se convierte en un funcionario docente que busca, ante todo, su seguridad, en demasiadas ocasiones mediocre, carente de talento y sensibilidad para el entusiasmo, una caricatura de lo que debería ser. Los filólogos de profesión habrían proyectado sobre la Antigüedad su pensamiento pequeñoburgués inducidos por una sociedad filistea que espera de ellos el fomento y la difusión de un vago humanismo. Semejante parcialidad prejuiciosa en la comprensión de la Antigüedad obedece, ante todo, al interés del cuerpo docente de los profesores que quieren que, de su saber, se derive una influencia y una autoridad digna de respeto.

El valor educativo de la filología debería consistir, para Nietzsche, en colaborar a comprender mejor el presente con ayuda del conocimiento de la Antigüedad. Lo que hace, en cambio, es, por un lado, tratar de restituir la Antigüedad de modo exacto por medio de la aplicación de depuradas técnicas científicas, y, por otro, convertir una imagen parcial y deformada de la Antigüedad en *clásica* presentándola como auténtica instancia de educación humana. El formalismo educativo de los filólogos se concreta así en el principio de que toda educación superior debe ser histórica y en el postulado de que la historia griega y romana es diferente a todas las demás, es clásica, y, en consecuencia, su conocimiento representa, por sí solo, el mayor poder de educar. Al primero de estos prejuicios, al de la pretendida importancia de los estudios históricos para la vida, Nietzsche dedica la segunda *Intempestiva*, en la que denuncia el absurdo del trabajo histórico-filológico cuando queda abandonado a sí mismo, sin un sentido y una dirección en consonancia con una cierta evaluación de su valor para la vida. Todo presente está determinado por un conjunto complejo de influencias y de tradiciones que es imposible revertir. Los mismos griegos nos enseñan el arte de la recepción múltiple de una diversidad de influencias que debe ser asimilada, transformada e integrada por una fuerza original poderosamente activa. No hay que querer imitar a los griegos para copiar su cultura o vivir como ellos. El filólogo clásico quiere ser un científico cuando debería querer ser un artista. No solo debe ser capaz de penetrar en el sentimiento del que surgen las creaciones de la cultura griega, sino que debería ser capaz de dar a su interpretación una expresión y una eficacia que estuviesen a la altura de lo que debe decir. Los mejores filólogos clásicos han sido poetas que no tenían interés profesional en la filología. El trabajo científico de la filología es indispensable, pues sin él las verdaderas instituciones de los griegos habrían quedado desdibujadas o enterradas. El problema surge cuando, por inercia, se sigue haciendo por oficio un tipo de análisis positivista y escolástico de los textos sin discernimiento y se siguen explorando con minucia filones estériles. Nuestro conocimiento de los griegos debe tener como objetivo la indagación, primero de los hombres, luego de las instituciones y, por último, de las intenciones o de su falta, con el fin de superar su ejemplo convirtiendo sus tendencias en instituciones y sus instituciones en hombres. La filología profesional no sirve más que para preparar eruditos y es incapaz de transmitir a la juventud moderna el estímulo de la belleza griega de modo que despierte en ella energías que permanecen dormidas. La filología miente, oculta el trasfondo de inhumanidad y terror que subyace a todas las figuras de su elevado espíritu. Es culpa del cristianismo (el platonismo como extirpación de los instintos u operación de castración moral) y del alejandrino decadente (la cultura racionalista y optimista que nace del socratismo) la incapacidad de la modernidad para comprender

lo auténticamente griego, la Grecia original de Homero, Píndaro, Esquilo, Fidias y Pericles. Para desenmascarar este prejuicio es preciso marcar con fuerza la oposición entre lo humano que nos muestra la Antigüedad y lo humano de las humanidades modernas. Si se tiene en cuenta la ingenuidad de los griegos, que les lleva a manifestarse más abiertos, más apasionados, se puede ver en ellos una pureza y una moralidad superior a la de los modernos. La burguesía social imperante se indignaría ante la "inmoral" y terrible imagen que ofrece la Grecia verdadera. No hay nada más intempestivo y revolucionario que esta Grecia correctamente interpretada. Esta inactualidad de los griegos es lo que lleva a Nietzsche a tomar una doble decisión: 1) destruir la filología oficial desde dentro y 2) abrir la perspectiva de la realidad griega como desestabilización del estado de cosas vigente.

El único filólogo concebible es el que partiendo de la conciencia de la decadencia de la cultura moderna, busca en los griegos orientación para superar el intrínseco nihilismo de esta nuestra moderna cultura. La cultura antigua se basaba en un equilibrio, en una armonía instintiva entre la religión, la política, el arte y la ciencia, mientras que ahora se desarrollan en esferas separadas que tienden a imponerse autónomamente. El objetivo no es recuperar la cultura griega, imitarla para implantar su equilibrio en el presente, sino descubrir y experimentar por nosotros mismos lo que los griegos han descubierto y experimentado. Para ello es necesario conocer a los griegos, no filológica, sino filosóficamente, lo que implica a la vez juzgarlos y superarlos en el marco de una confrontación entre la cultura antigua y la nuestra.

Sentido de la clasicidad del mundo griego para el Nietzsche filólogo:

El supuesto filosófico de la filología es la clasicidad del mundo griego. Pero, para Nietzsche, la noción de lo clásico no debe confundirse con la idealización neohumanista de los aspectos luminosos, apolíneo-rationales del mundo griego con el que la filología de su tiempo practicaba una encubierta justificación del presente moderno racionalista e ilustrado. Para Nietzsche, el interés por los griegos debe ser indisociable de la necesidad de una crítica del presente, en el sentido de que aquel interés reinventa los ideales clásicos abriendo así al presente nuevas posibilidades de autosuperación. La Antigüedad griega es un compendio clásico de ejemplos para la explicación de toda nuestra cultura y su desarrollo. Es un medio para comprendernos, para orientar nuestra época y de ese modo superarla.

En *Homero y la filología clásica*, Nietzsche añade a la opinión de Wolf (que consideraba que los poemas homéricos eran compilaciones de tradiciones múltiples y diversas) que Homero es, en realidad, un juicio estético, o sea, una imagen de unidad y originalidad que se mantuvo durante siglos por lectores que percibían en ella al genio creador de la *Ilíada* y la *Odisea*, monumentalizado y culturalmente consagrado. Los filólogos alejandrinos llevan a cabo un juicio estético sobre sus poemas y proyectan, a partir de él, una imagen de unidad reconocible. Este primer tratamiento de la cuestión arroja una primera conclusión: lo clásico es una proyección fruto de la acción de la imaginación, desde el momento en que la realidad histórica de la Antigüedad no puede ser conocida como realidad en sí. Lo clásico no es una propiedad intrínseca del pasado, sino producto de un juicio estético por parte de épocas históricas posteriores. Los griegos clásicos no son más que un ideal moderno, un símbolo y una norma de perfección propuesta para la humanidad. Si la cultura no es más que el conjunto de ilusiones por las cuales vivimos, entonces la relación del ideal griego con el presente

puede ser la de una acción de justificación y autoglorificación, o bien una relación crítica y autosuperadora. Nuestra imagen del pasado está inevitablemente condicionada por nuestra posición en el presente. Esa imagen unilateral de la clasicidad de lo griego en el neohumanismo alemán no es más que el fruto de un uso monumental degenerado por parte de una época satisfecha de sí misma e incapaz de nueva grandeza. Frente a ello, es necesario redefinir lo griego como ejemplo y probada posibilidad de nuevas formas de grandeza.

Para Wolf, el pasado griego es idealizado como clásico en virtud de una capacidad de producir esta idealización de manera "instintiva" por parte del auténtico filólogo. Sólo con esta condición puede el pasado salir a la luz en el presente. Porque ese filólogo "siente" lo que significa la Antigüedad para el hombre moderno, y mantiene con esta Antigüedad una relación de deseo vehemente, que le hace comprobar su insalvable distancia respecto de ella. El clasicismo oficial muestra de este modo su final complicidad con el idealismo y con la autosatisfacción del hombre moderno, que considera que la única manera de llegar a ser grande es imitar a los griegos que son inimitables. La Antigüedad idealizada funciona como instancia nihilista de desvaloración y negación del presente (para Humboldt, por ejemplo, los griegos son la esencia de la humanidad pero esta esencia está separada de lo humano en su forma moderna por un abismo insalvable). Para Nietzsche, lo clásico no es la imitación imposible de la Antigüedad griega, sino su uso como un conjunto de paradigmas con los que interpretar y juzgar nuestra cultura, y con los que podemos comprenderla para superarla.

Los griegos pueden ser modelos clásicos para nosotros en cuanto es posible tipificar simbólicamente, en sus grandes personalidades, problemas, actitudes espirituales o épocas enteras. Lo típico, lo que no varía en el cambio histórico de los acontecimientos humanos, no puede aportarlo un estudio filológico-histórico de carácter científico, sino que hay que descubrirlo mediante una sintonía de tipo poético. La labor del filólogo-historiador debería ser trazar una pintura histórica de esas grandes personalidades que han originado los diversos sistemas filosóficos extrayéndolos de su propia naturaleza y de su modo de sentir la existencia. Ellos testimonian la existencia y, por tanto, la posibilidad de nuevas actitudes vitales. Es preciso elegir entre las infinitas masas de datos históricos y privilegiar una perspectiva de evocación artística de lo que en el pasado es digno y capaz de vida. Es perjudicial para la vida un modo de cultivo de la historia en el que todo tiene valor.

La *Segunda consideración intempestiva* ofrece finalmente las claves para comprender el procedimiento que puede permitirnos reproducir lo típico ejemplar de las grandes personalidades del pasado y promover el deseo de aspirar a realizarlo. La tesis de la que se parte es que la historia, entendida como ciencia objetiva de los hechos del pasado, favorece procesos de degeneración en el presente, mientras que la historia como arte es una fuerza esencial para la formación espiritual y el desarrollo de la vida en el presente. Contra toda metafísica esencialista, contra toda teleología histórica y contra todo evolucionismo social, Nietzsche afirma que el objetivo de la humanidad no puede estar al final, sino solo en sus más altos ejemplares. Esta imagen plural de la grandeza de los más altos ejemplares de la humanidad debe contrastar con todo lo que es pequeño y bajo y solo piensa en vivir a cualquier precio. La historia monumental ayuda al hombre del presente porque le enseña a deducir, de la grandeza pasada, un ideal posible de grandeza a realizar.

La filología en el pensamiento nietzscheano de madurez:

En el Prólogo de *Aurora*, Nietzsche señala la estrategia filológica de la lectura crítica como el eje sobre el que girará su método genealógico, cuyo objetivo será leer bien el texto del cuerpo entendido como hilo conductor de toda interpretación. Muchos de los temas de su filosofía de madurez enraízan ya en sus primeros trabajos filológicos y de crítica de la cultura. Hay temas que continúan siendo tratados, e incluso del mismo modo, relativos a la religión, al arte o a la cultura del mundo clásico, en la medida en que Nietzsche mantiene, a lo largo de toda su trayectoria, una continua remisión y confrontación mutua entre Antigüedad y modernidad.

Se puede detectar un cambio de actitud en Nietzsche, en relación a su concepción de la filología, a partir de su ruptura con Wagner y el abandono de su profesión docente. Bajo la influencia de Wagner, el joven Nietzsche trataba de llevar a cabo un ejercicio de la filología en el que el mito y la intuición estética habían de primar sobre la comprensión científica. Pero, a medida que se deshace de la aspiración a una intuición totalizadora de la Antigüedad a través del mito, aumenta su estimación del uso crítico de la filología para disolver y denunciar interpretaciones conscientes que funcionan como usurpaciones de la reflexión. Ya a partir de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche lleva a cabo una revalorización del método filológico como arte de leer bien un texto, lentamente. En el *Ensayo de autocrítica a El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche admite haber escrito su primer libro con una excesiva desatención a las restricciones normativas del rigor metodológico de la filología científica. En cuanto a Platón, para el Nietzsche maduro ya no es sólo el cómplice de la actitud antitrágica de Sócrates, sino, más aún, un traidor del espíritu griego por su estafa moral e idealista que prepara el cristianismo. De ahí que el antídoto no sea ahora ya un renacimiento de la tragedia y del espíritu trágico de los presocráticos, sino el realismo de Tucídides y la acción crítico-irónica de los sofistas.

El valor perdurable de la filología a lo largo de toda la obra de Nietzsche es esta condición suya de arte de leer y, por tanto, de disciplina que reflexiona críticamente sobre la cultura y sus modos de transmisión. Para Nietzsche, la filología significa análisis crítico de la tradición, o sea, un método para leer los fenómenos, los acontecimientos y las formaciones culturales correctamente. Transfiere, en cierta medida, categorías críticas derivadas de su práctica filológica y de sus análisis críticos de esa práctica a la totalidad histórico-social de la época moderna, para entender así su decadencia y la de sus producciones culturales. Nietzsche utiliza ese potencial crítico de la filología para desenmascarar la mala hermenéutica bíblica del cristianismo, cuya falta de filología le lleva a confundir constantemente la explicación con el texto. Una de las premisas básicas de la genealogía nietzscheana es la de que existen interpretaciones que hay que disolver porque no son más que idealizaciones que enmascaran el juego de fuerzas que las producen. Se puede decir entonces que la genealogía funciona como una especie de filología antiteológica en busca de una racionalidad sobria contra la falsa y abusiva espiritualización del cristianismo. La filología es valorada como una eficaz arma defensiva contra la teología, el instrumento de una crítica que se toma el tiempo necesario para identificar las falsificaciones (en cuanto estrategias de dominación) fijándose sobre su forma de expresión verbal y escrita. El principio (claramente luterano) de primar la sola escritura y reivindicar el sentido literal para defender la generalización del rigor filológico a todos los ámbitos de la cultura es lo que subyace a la lucha de Nietzsche contra la tradición hermenéutica

judía y cristiana de la alegoría, o sea, contra la invención de la interpretación figurada, el principal artilugio de la casta sacerdotal para monopolizar en su provecho el mensaje de las escrituras. *La genealogía de la moral* se propone deshacer las interpretaciones usurpadoras que se producen en el origen de las tradiciones, recurriendo de modo sustantivo a la crítica filológica, para lo cual Nietzsche opone a la falsa interpretación una interpretación sintomatológica (los juicios morales, entendidos literalmente, solo contienen absurdidad, pero en cuanto semiótica siguen siendo inapreciables). La revalorización de la crítica filológica se produce muy al hilo de la elaboración de su perspectivismo hermenéutico y del pensamiento de la interpretación, que parte del principio de que no hay hechos, sino sólo interpretaciones.

Si en sus obras de juventud criticaba el alejandrismo de los filólogos, que habían extremizado el racionalismo abstracto que comienza con Sócrates y Eurípides, en *El Anticristo* acaba defendiéndolos por haber cultivado la filología y ser enemigos de la superstición. El hombre de ciencia no es, para el Nietzsche maduro, sino un intérprete, o sea, un filólogo cuya tarea consiste en descifrar los fenómenos naturales, históricos o culturales con las claves que proporciona el texto del cuerpo. Si las teorías científicas, las creencias religiosas, las preferencias estéticas o los valores morales de una sociedad o de un individuo no son otra cosa que la traducción de las necesidades propias de un organismo como cuerpo que interpreta, esto determinará una diferencia entre la expresión del tipo de exigencias fisiológicas que brotan de un cuerpo sano y las que surgen de un cuerpo enfermo, con las que en ambos casos se pretenden conservar y promover condiciones distintas de vida.

Puesto que el cuerpo es quien interpreta, entonces la salud y la enfermedad han de ser consideradas como los determinantes de la calidad y del valor de toda interpretación; por otro lado, habrá de ser en el ejercicio mismo de la práctica interpretativa como cometido principal del filósofo, y en la explicitación de cómo funciona, donde se habrá de aplicar el criterio para diferenciar una buena de una mala interpretación. Ese criterio es lo que Nietzsche llama "la honestidad filológica", e implica asimilar la modificación fundamental que la perspectiva genealógica introduce en la concepción de la verdad. Ningún texto es susceptible de una sola lectura verdadera y única. Si es posible diferenciar entre unas lecturas como mejores que otras, será sobre la base de un arte de leer capaz de descubrir determinados vicios de interpretación cometidos a partir de la intervención de determinados prejuicios. Esta es la falta de rigor filológico en la que Nietzsche piensa a partir del modelo del palimpsesto, o sea, cuando un texto segundo se superpone al original hasta hacerlo ilegible haciéndolo desaparecer, para entonces presentarse el texto segundo como la explicación verdadera del primero. Es el tipo de falsificación a que ha sido sometido el texto original del hombre como hombre-naturaleza, al que diversos textos secundarios, destinados a hacer desaparecer su carácter inquietante, han enmascarado hasta hacerlo ilegible. La labor del filósofo o del científico sería la de volver a traducir al hombre dentro de la naturaleza.

La filosofía del espíritu libre: ¿Nietzsche ilustrado?:

Nietzsche asume la inspiración y las consignas de la Ilustración histórica, pero para dirigirlas inmediatamente y ante todo contra ella. Nietzsche puede ser considerado un ilustrado en estos dos sentidos: 1) en que trata de mostrar, mediante un determinado método crítico, la inconsistencia de la metafísica, de la religión y de la moral

dogmáticas, incluyendo también bajo estas categorías el pensamiento de algunos de los más significativos filósofos ilustrados; y 2) en que considera necesario completar la Ilustración de la razón mediante la tarea de una reeducación y saneamiento de los impulsos.

A la definición que dio Kant de la Ilustración (servirse del propio entendimiento sin la guía de otro), Nietzsche añade es que, en consecuencia con su espíritu, la crítica Ilustrada no puede dejar fuera de su ámbito a la moral. Pues no dejarse guiar por otro implica librarse de muchos prejuicios morales que determinan silenciosamente nuestro entendimiento impidiendo su autodeterminación. Lo ilustrado en Nietzsche es su implacable decisión de sacudir al pequeño burgués europeo moderno para que vea la insensatez de sus propias máscaras, y burlarse de quienes, tras el crepúsculo de sus dioses y la disolución de sus valores absolutos, aspiran ahora a volver al estado de naturaleza recuperando lo originario como nuevo fundamento. Lo que algunos consideran lo antiilustrado de Nietzsche sería ese esfuerzo por aplicar la misma crítica ilustrada a aquellas de sus premisas tácitas que la envuelven en una falsa conciencia ideológica. Nietzsche propone, por tanto, una nueva Ilustración.

En *Humano, demasiado humano* lo que adquiere forma y método es este concepto de filosofía cuyo objetivo es liberar al pensamiento de los errores de la moral. El desenmascaramiento de la moral, practicada desde la exigencia de nuevos valores, tiene entonces el sentido de intentar establecer los supuestos para el nacimiento y afirmación de una nueva moral. Y lo primero que la caracterizaría es que no se concebiría ya a sí misma ni se pretendería como absoluta, sino que establecería la diferencia entre lo bueno y lo malo en relación con su circunstancia histórica. "Inmoral" significa que uno aún no es sensible, o no lo es bastante, a los motivos superiores, más sutiles y espirituales que toda cultura lleva consigo en cada caso. El verdadero ilustrado sería el que es capaz de comprender la moral sobre la base de su historicidad, porque se ha librado ya de la necesidad de postular su atemporalidad y su carácter absoluto. O dicho de otro modo, sería lo que Nietzsche caracteriza como espíritu libre: quien piensa de manera distinta a lo que se esperaría atendiendo a sus orígenes, su entorno, su posición social y su oficio, o a las opiniones dominantes de la época (normalmente tendrá de su parte la verdad, o al menos el espíritu de búsqueda de la verdad: él exige razones, los demás fe). La importancia del punto de vista histórico radica, para este espíritu libre, en que le permite comprender la función que los errores de la moral han cumplido en la evolución de la cultura. Sin ellos, el ser humano no habría podido superar el nivel de la animalidad. De este modo, la moral aparece como un error necesario para la vida, al mismo tiempo que la hace estar subordinada a esa necesidad, lo cual destruye sus pretensiones de absoluto incondicionado. La verdad para el espíritu libre no es más que la búsqueda de la verdad. El nuevo filósofo, el espíritu libre, se transforma en caminante que explora y que busca. Por otro lado, requiere la guía y el apoyo de la ciencia valorada como antimetafísica, capaz de servir en la tarea de destrucción de las ilusiones y engaños que ha servido de fundamento a la moral dogmática. El desarrollo de esta pasión por el conocimiento se produce al mismo tiempo que Nietzsche se libera de las influencias de Schopenhauer y de Wagner. Ahora analiza las pretensiones de la moral, la metafísica y la cultura, en general, desde la perspectiva de la ciencia (lo que implica una interpretación crítica también de la ciencia misma) para descubrir su condición de error y su intrínseco vacío. De esta pasión por el conocimiento en *Humano, demasiado humano* y en *Aurora*, se llega en *La gaya ciencia* a la alegría y la voluptuosidad del

saber, que tiene, sin embargo, como condición la facultad de soportar el sufrimiento. Pues la ciencia produce sufrimiento cuando pone al descubierto realidades que exigen la autotransformación y el abandono de actitudes confortables que deben quedar superadas. La tarea del conocimiento se convierte entonces en un proceso de experimentación. Pero la realización satisfactoria de este proceso tiene por condición desprenderse de la servidumbre milenaria a los ideales y valores trascendentales superiores y metafísicos para conquistar la libertad. La muerte de Dios es la premisa necesaria para la creación de la nueva moral y de sus nuevos valores.

La configuración del método genealógico en los escritos de madurez temprana:

Como nuevo método de conocimiento, la genealogía es el intento de comprender los fenómenos de la cultura, como por ejemplo la moral, mostrando el ángulo pulsional o instintivo desde el que son explicables. Si los filósofos han intentado siempre destruir las pasiones y los instintos a fin de escapar a su poder condicionante, Nietzsche propone prestarles atención, averiguar la lógica que los rige y reconocer su función determinante en toda interpretación y en toda valoración. El concepto de genealogía significa que toda creación cultural es proyección de fuerzas elementales, orgánicas, relativas a un determinado nivel de energía o de fuerza vital. Por otro lado, genealogía significa que, en último término, es siempre el cuerpo quien interpreta. Por tanto, el cuerpo es lo anterior a toda objetividad, el a priori de toda creación y transformación de la cultura, la fuerza que se ejerce y se siente de forma no reflexiva en cuanto autoafirmación de sí misma. La moral, la ciencia o la política construyen un mundo de valores, de conceptos o de normas que se ponen a distancia como representaciones frente a esa fuerza primitiva de la autoposición de sí que parte del cuerpo. Y lo que sucede es que, generadas así esas construcciones teóricas, normativas o institucionales se sitúan en el plano de lo objetivo y se desligan del sujeto que les ha dado origen. So entonces los valores, las ideas, las leyes o las instituciones que ilusoriamente se perciben como hechos no subjetivos. Lo que hay en último término en el trasfondo de toda interpretación no es otra cosa que la polaridad básica de las fuerzas fundamentales de la vida que animan al cuerpo: alegría-placer, que es cuando la fuerza se expande, crece, vence y se desfoga creativamente, y dolor o pena, que es cuando la fuerza es vencida, oprimida, impedida por una resistencia contra la que se debilita luchando en vano. Placer y dolor, equilibrio y desequilibrio, utilidad y nocividad, victoria y derrota son las sensaciones elementales que subyacen a nuestra escala de valores morales, a nuestras teorías científicas vigentes, a nuestras creencias religiosas y a nuestras preferencias o antipatías políticas. Como sensaciones orgánicas preexisten a todos los juicios lógicos, racionales y conscientes que determinan funciones tenidas como más elevadas o superiores a la sensación.

No hay valores en sí, sino que el hombre es el que produce los valores, los instauro el mismo que produce el conocimiento, el arte o la técnica. El no haber advertido esto es motivo de que Nietzsche acuse a todos los filósofos anteriores de superficialidad e hipocresía. El propósito de justificarlo todo o de dar razón de todo se dejaba sin justificar ni analizar las condiciones mismas que hacen posible el funcionamiento del pensamiento y el comportamiento racional, a saber, por qué es preferible lo verdadero a lo falso; por qué es preferible lo estable, lo inmutable, el ser, frente al devenir, el cambio, la transitoriedad; por qué es o debe ser preferible siempre y de forma absoluta lo bueno a lo malo; por qué hay que creer y aceptar un bien en sí opuesto a un mal en

sí como formando parte de la estructura misma de la realidad. Nada de esto se analiza ni se razona en ningún momento, sino que son cosas que se afirman, sin más, dogmáticamente. Esas afirmaciones nunca justificadas muestran la necesidad de preguntar por las fuerzas pulsionales respecto de las cuales toda esa justificación consciente no es más que la fase final de un proceso subterráneo producto de una historia larga y atormentada. Los filósofos no han profundizado nunca en este tipo de explicación por dos motivos: 1) porque toda nuestra actividad espiritual y consciente se asienta en una serie de procesos inconscientes cuyo funcionamiento resulta inaccesible a nosotros de manera directa, aunque pueden ser estudiados, analizados e inferidos a través de las manifestaciones, traducciones o síntomas de lo inconsciente en lo consciente (solo hay estados corporales, los estados mentales son sus consecuencias y símbolos); y 2) porque desde el dualismo metafísico que separa mundo sensible y mundo inteligible, alma y cuerpo, se opina que en la esfera espiritual del conocimiento y de los valores morales solo pueden darse relaciones entre ideas o esencias (eternas, inmutables, etc.), de tal manera que lo espiritual y lo suprasensible de ningún modo podía proceder de su contrario, lo sensible, lo instintivo, el devenir.

Lo que debería ser la filosofía es una genealogía como trabajo de identificación de los instintos y pulsiones que actúan secretamente en las diferentes valoraciones e interpretaciones humanas. Porque esta es la condición previa a cualquier posibilidad de apreciación de la pertinencia (verdadera o falsa, buena o mala) de esas producciones espirituales en relación con la vida. La intención de Nietzsche no es promover ninguna clase de fisiologismo materialista, sino la de desligar la noción de pulsión y su dinámica de la condena y exclusión a la que le había sometido el dualismo metafísico. No hay reduccionismo biologista porque Nietzsche no reivindica en ningún momento el hecho de que por fin él ha dado la explicación última de tal fenómeno o de tal idea mediante su análisis genealógico de su trasfondo pulsional. Solo podemos dar de la dinámica de los instintos y procesos infraconscientes simples interpretaciones, porque nunca ni en ningún caso nos es posible una relación objetiva con la realidad. La cosa en sí, se la entienda como se la entienda, es siempre para nosotros incognoscible e inaccesible. Por eso, el análisis genealógico no se concibe como el descubrimiento o la aclaración consciente de la combinatoria inconsciente que constituiría la trama objetiva de la realidad. Es sólo la puesta de manifiesto de que la realidad no es pensable nunca para nosotros como significado en sí, sino que es siempre un proceso de múltiples interpretaciones producidas de manera incesante por nuestros impulsos. Y nunca podemos salir de ahí en ningún caso.

La óptica genealógica se desdobra en dos momentos metodológicos: el momento interpretativo y el momento axiológico. La primera tarea de este método es indagar en las fuentes pulsionales que producen las interpretaciones y las valoraciones morales (ofrecer una interpretación de lo que se oculta bajo esa máscara). Porque obteniendo esa información es posible superar el dogmatismo y trabajar con un concepto de filosofía como tarea interpretativa y no ya como búsqueda de la causa o del fundamento. Para ello, se estudian los datos históricos y etnográficos relativos al surgimiento y la evolución de las creencias morales, cómo se originan y bajo qué condiciones fueron incorporadas por los individuos que las sienten como sus condiciones de existencia. En una segunda fase, se trata de juzgar el valor de los valores de esa moral analizada, preguntándose por su conformidad o no con las exigencias de la vida. El valor de los valores se refiere al carácter beneficioso o perjudicial de una interpretación moral (convertida en creencia interiorizada y

reguladora de las acciones) para los individuos que hacen de esos valores-creencias sus condiciones de existencia. De ahí que la genealogía que Nietzsche llevará a cabo de la moral europea, inspirada por los ideales ascéticos y resultado de la rebelión de los esclavos de Roma contra el paganismo antiguo, se lleve a cabo, en *La genealogía de la moral*, primero, mostrando sus orígenes y, segundo, analizando y juzgando su incidencia en el desarrollo de las sociedades europeas que han hecho de esta moral su condición de vida hasta hoy. El juicio sobre el valor de los valores adopta con frecuencia en Nietzsche la forma de un diagnóstico. Porque las interpretaciones que el análisis genealógico estudia son producidas por el cuerpo como sistema pulsional, es decir, son la manifestación de ciertos estados corporales y, por tanto, son síntomas del juego efectivo de los dispositivos pulsionales propios de ese tipo de individuos.

Las metáforas del caminante, del actor y la filosofía experimental de Nietzsche:

Para Nietzsche, el yo no es la conciencia ni como alma, en sentido platónico, ni como espíritu en sentido idealista-dialéctico. Pero tampoco es la voluntad entendida como causa de unos actos y, por tanto, como responsable de un proyecto existencial. En *Aurora*, Nietzsche niega que el yo sea equivalente a la conciencia, y lo razona argumentando que ni el alma, ni la razón, ni la autoconciencia designan ninguna estructura fundamental comprobable, sino que son sólo ficciones, palabras con las que nombramos unitariamente todo un conjunto complejo, dinámico e internamente plural de actos de metaforización, de conceptualización y de interpretación que tienen lugar en el proceso del conocimiento. La conciencia no es, para Nietzsche, otra cosa que un mecanismo que se ha desarrollado a instancias de o inconsciente para resolver los problemas del individuo con el mundo externo, especialmente su necesidad de conocimiento y de relación con otros individuos. Nuestra relación con el mundo a través del conocimiento no es ninguna relación sujeto-objeto en sentido metafísico, sino que necesita, para producirse, de una previa acción de estabilización tanto del polo subjetivo, o sea del yo, como del polo objetivo, o sea del mundo externo. Las nociones de sujeto y objeto no son más que construcciones imaginarias, abstracciones para hacer posible la manipulación simbólica de las cosas y el dominio sobre la naturaleza requerido para poder vivir. El yo no es el origen del conocimiento, ni es el fundamento de la universalidad, la certeza o la unidad del conocimiento.

Contra Descartes, dice Nietzsche, está claro que yo no soy el origen de mis pensamientos ni de mis conocimientos. Más bien son los pensamientos los que vienen a nosotros, nos invade y nos desbordan cuando ellos quieren. Y contra Kant, afirma que la pretendida unidad e identidad del yo pienso no es más que la ficción que encubre la pluralidad de fuerzas que se mueven en el inconsciente corporal. Aquí está el nivel de lo profundo respecto de lo cual lo que sucede en el nivel de la conciencia no es más que algo superficial, un síntoma incapaz de producir, por sí mismo, ningún efecto. Sin embargo, lo característico del pensamiento occidental ha sido comprender el mundo a partir de la creencia contraria, es decir, que nada hay más real y más eficiente que el pensamiento o el espíritu.

Nietzsche entiende que se debe hacer valer con todas sus consecuencias la tesis de la no unidad, en sentido metafísico, del individuo mismo, y afirmar su pluralidad interna superficialmente encubierta por una unidad imaginaria. Pues solo así el yo se libera del rígido corsé de la identidad y la unidad sustancial y se abre a la experiencia cambiante del devenir, se abre a la diferencia de maneras de ser más allá de puntos

de referencia dogmáticamente inamovibles y categóricamente normativos. En la caracterización que hace del espíritu libre como caminante, en *Humano demasiado humano*, están las claves de esta condición de libertad. Libertad, por tanto, como posibilidad de avanzar a través de diversos ideales, de vivir vidas diferentes, de ser muchas personas sucesivamente, de ver a través de múltiples ojos. Y ruptura de la delimitación de lo individual para salir a una plenitud en la experimentación continua de lo otro y en las transformaciones del yo que esto supone, en olvido de una falsa unidad sustancialmente reactiva. Desde esta nueva idea de libertad y de espíritu libre, lo moral sería no estabilizarse nunca, no reducirse nunca a una sola y única versión limitada y cerrada de uno mismo. Porque lo inauténtico es empobrecerse, asfixiar las múltiples posibilidades de lo que es posible llegar a ser. La búsqueda de la propia identidad implica la exigencia de salir de uno mismo, de proyectarse, de aventurarse en viajes de autoexploración y autodescubrimiento dejándose envolver e implicar por la experiencia de lo otro, por el contacto y el conocimiento de lo nuevo y de lo diverso. Ningún individuo puede resolver sus conflictos quedándose en el ámbito cerrado de su interior particular. El conflicto no se desbloquea más que saliendo a lo exterior, haciéndose cargo del no-yo, implicándose en lo otro e incorporándolo a sí mismo a través de la experiencia. Tal es el sentido que tiene la imagen del caminante. Ser uno mismo quiere decir ser la pluralidad de los sí mismos que se pueden y que se deben llegar a ser.

Nietzsche no desenmascara la creencia en el yo o en la conciencia como instancia primaria y sede de la identidad del individuo para asignar luego a este yo en devenir el carácter de una autoconciencia anclada y fundamentada en la realización de un absoluto. Porque la autoconciencia no es, para él, ningún posible fundamento de la identidad personal, ni puede pensarse en una identidad vertebrada en torno a la centralidad de la experiencia de universalización como proceso de absolutización. No es admisible la perspectiva dialéctica que piensa el absoluto como Razón, porque él entiende que la razón no es más que una función más o menos dirigida por los impulsos inconscientes y, por tanto, un puro instrumento funcional al servicio de la vida, del interés o de la voluntad de poder. Lo único que mueve la historia son los intereses, los deseos, las decisiones de los individuos que luchan entre sí. No hay decisiones de ningún yo racional y autoconsciente, ni empírico ni trascendental, sino el puro fruto de la lucha de intereses entre puntos diferentes entre puntos diferentes de voluntades de poder. El yo no es una construcción personal, aunque sea artificial, sino algo que tiende a construirse en nosotros por la acción de los otros como una simple ficción sin nombre propio (acepta de Hume que es un flujo de estados de conciencia e impresiones y del idealismo que es una construcción, pero añade lo anterior). Esta crítica está motivada por su interés en librar a la idea de sujeto de la concepción metafísica lineal del tiempo y de su correspondiente visión teleológica de la historia, debiendo ser vista en conexión con la doctrina del eterno retorno como realización última y superación al mismo tiempo del nihilismo. De ahí que lo que debería caracterizar a este sujeto es el hecho de vivir como sujeto en la dimensión del puro presente, y no ya en la del futuro ni en la del pasado. El presente no sería ni un lugar de síntesis de algo recibido y pasado ni algo que haya que superar en un impulso hacia un futuro mejor. La metáfora de la vida como representación teatral tiene aquí una aplicación muy concreta.

Este vivir en el presente sería como representar una serie de personajes. Nos ponemos y nos quitamos unas máscaras que no hemos construido nosotros y

tampoco somos nosotros quienes decidimos el orden en que cambiamos de máscara. En la mayoría de casos, el guion de la representación lo han decidido y lo han escrito los otros. Los sujetos pueden no creerse ser los personajes que representan, en vez de vivir como la mayor parte de los individuos tiende a hacerlo, o sea, como si lo que dice, piensa, o decide su personaje-máscara fuese algo que dice, piensa, decide él mismo cómo núcleo personal propio. La metáfora de la distinción teatral permite esta distinción entre el personaje y el actor mismo. El yo es una máscara que se pone en función de las circunstancias para resolver los problemas que surgen entre los impulsos inconscientes, los esquemas sociales interiorizados y las exigencias de la sociedad en cada situación dada. Las acciones individuales son el producto de estos personajes y no tienen el carácter de efectos responsables derivados de la dogmática y de un fundamento metafísico de la identidad personal como causa. Yo se entiende como yo expresivo, como sociedad interiorizada, como yo heteroconstruido en cuanto sucesión de roles y de personajes.

Nietzsche señala la importante posibilidad para el actor de quererse y afirmarse como actor, de no creer ya ser él mismo el que habla, piensa o elige en y a través de sus personajes. El yo se familiariza generalmente con un rol en función de su sexo, de su edad, etc., se incorpora juicios, opiniones, gustos, y maneras de actuar que cuadran con él. No obstante, si la vida lo requiere cambia de rol. Según los días y las situaciones todos interpretamos distintos roles. El sujeto es alguien que se constituye en virtud de la representación en sí mismo de apariencias de instintos, de juicios, de gustos, etc. Pero aquí hay lugar para un sentido de la libertad que abre un nuevo espacio moral: sólo el animal de rebaño desempeña el papel que se le manda desempeñar. De ahí que Nietzsche pueda hablar de una transvaloración o inversión de la moral del rebaño (empresa por antonomasia del superhombre), como hipótesis de una situación en la que formuláramos nuevos valores que surgieran, no ya de la negación y el desprecio de la vida, sino de su afirmación, de su aceptación y de su aprobación.

El eterno retorno en el Zaratustra: un pensamiento cargado de destino:

Aunque el pensamiento del eterno retorno obedece al propósito anticristiano de anudar la época moderna a la Antigüedad naturalista y pagana, en realidad Nietzsche lo plantea como el pensamiento que lleva a su consumación el nihilismo y, en consecuencia, como la condición para su superación. La idea que subyace a este propósito es la de que sólo en que no se pensara ya según la estructura de la temporalidad lineal sería posible la felicidad plena. El tiempo lineal supone que cada momento sólo tiene sentido en función de los otros, precedentes y siguientes, y esto hace imposible la felicidad, porque ningún momento vivido puede tener él mismo una plenitud de sentido. La creencia en la temporalidad circular implicaría la supresión de la distinción entre mundo verdadero y mundo aparente, así como la existente entre ser y deber ser con todas sus consecuencias. El eterno retorno es un pensamiento selectivo en la medida en que muestra la mentira de la metafísica y de la moral platónico-cristianas al destruir las distinciones mundo verdadero-mundo aparente y ser-deber ser, haciendo imposible así el modo de vivir del hombre nihilista.

La propuesta de Nietzsche equivale a la de postular y querer un mundo en el que fuera posible desear el eterno retorno de lo mismo. En ese mundo, pensar en la posibilidad de que cada instante de nuestra vida pudiera repetirse eternamente hasta el infinito

significaría un criterio de valoración ética, porque sólo cuando ese instante es pleno de sentido y de felicidad se puede querer tal repetición. Nietzsche no piensa en la idea del eterno retorno como en una nueva teoría sobre el ser del tiempo. Lo plantea menos como una fórmula o un enunciado dirigido al entendimiento y a la comprensión que como la expresión de un reto, de un conjuro y de una tarea dirigidos a la voluntad. El eterno retorno tendría que ser el objetivo de una decisión de la voluntad, en cuanto fundamento de la prueba misma en la que consiste todo el experimento nietzscheano de transvaloración de todos los valores y de superación del nihilismo.

La superación del nihilismo depende de una decisión suprema de la voluntad por la que se libera la existencia del nihilismo y se da paso a un über, a un más allá del hombre (Mensch) como modo nuevo de ser y de existir. Esa decisión es la de afirmar, la de decir sí al eterno retorno de lo mismo con lo que ello implica y significa. No es preciso que el eterno retorno se demuestre como la verdadera realidad del tiempo. Ni siquiera tiene que ser una idea verosímil o probable, sino que lo que tiene que ser es una idea eficaz como instrumento de transformación y de educación, una idea asumida porque simplemente se la quiera afirmar como tal y decirle sí. En este dirigirse a la voluntad y a la decisión es donde el eterno retorno encuentra su sentido propio y esa eficacia transformadora o transfiguradora que Nietzsche le confiere. El eterno retorno es para Nietzsche la fórmula de la más alta afirmación de la vida y el instrumento necesario para discriminar entre los hombres nihilistas y el Übermensch. En el tiempo lineal, la vida, su sentido y su valor se encuentran siempre situados o más acá o más allá de un presente que nunca realiza su cumplimiento. Esta es la forma más extrema y radical que pueda pensarse de negación de la vida, porque no implica sólo una desvalorización moral o una negación general y global de ella, sino que representa su negación instante por instante, significa despojarla de realidad y de valor al introducir la no-existencia, la nada como contenido propio de cada uno de los instantes que la constituyen. De ahí la convicción del nihilista que vive según esta experiencia de la temporalidad lineal de que la vida no es, en realidad, un vivir, sino sólo un vano e ilusorio pasar cuyo trasfondo de nada la delata como sin sentido, siendo necesario proyectar el sentido y el valor en un trasmundo, en un más allá, en una trascendencia. El eterno retorno se ofrece como la decisión para un nuevo modo de aplicar la exigencia ética de articular el tiempo, de modo que de ella resulte el gozo y la afirmación de la vida en lugar de su extrema negación. Estar situado en el presente, vivir en él, es lo que significa e implica la afirmación del eterno retorno. Lo cual requiere reunir en el instante presente las calles o avenidas de los tiempos, del pasado y del futuro. Es decir, hay que ser capaz de reordenar la sucesión vertiginosa de los momentos del tiempo lineal (pasado presente y futuro) sometiendo su pluralidad a una unidad para conferirles así un sentido nuevo. El modo de hacerlo es imponiendo a esa unidad del instante presente una forma, o sea, una reinterpretación que reinterprete el pasado que ha conducido hasta aquí y reoriente el futuro articulando lo que todavía no es más que un azar. El pasado no sería ya algo que yace detrás del presente de manera inexorable ejerciendo sobre él una determinación fatal e irreversible, sino que, en cada momento del presente, se interpreta el pasado, se lo recrea y reconstruye libremente. No es algo que escape a la libertad y a la voluntad, sino que su sentido depende de lo que se decida y se decida en el presente que signifique. Del mismo modo, el futuro no es el ámbito de lo totalmente imprevisible y azaroso, sino el espacio en el que se lanza un proyecto a partir de una anticipación que se hace en función del conocimiento del presente y de la reinterpretación del

pasado. Se lo puede anticipar en cierta medida y construir libremente desde el presente en función del sentido que se quiera proyectar sobre él. Por eso dice Nietzsche que sea como haya sido el pasado es posible amarlo en la medida en que siempre es posible reinterpretarlo viendo en él las condiciones que han conducido al presente y a partir de la voluntad con la que se da un sentido a la vida de cara al futuro. Este querer el pasado no es ya ni resignación ni fatalismo, sino que es quererlo al reinterpretarlo en íntima conexión con el presente y el futuro.

El eterno retorno y la noción de interpretación:

La contradicción entre eterno retorno e historia sólo se produce cuando se entiende la historia como teleología. Tal contradicción se desvanece desde el momento en que se comprende el eterno retorno como un acontecimiento histórico. Asumiendo el eterno retorno como interpretación, el individuo toma conciencia de que la historia misma no es otra cosa que una confrontación incesante de interpretaciones y de opciones de valor en la que la consumación final del nihilismo no sería más que un acontecimiento de este tipo. Por ello, según Nietzsche, la aceptación del eterno retorno podría dar lugar a una reorientación de la historia con valor de novedad sobre lo que ya había y determinar su curso en la dirección que no permiten las concepciones ontológicas, la de una libre creación del destino de la humanidad al convencer a esta de la ausencia de leyes internas ocultas y de sentidos preestablecidos. Por eso puede el eterno retorno cumplir una función desestabilizadora de las comprensiones metafísicas de la historia, y teniendo como contenido un determinismo total e incluso un fatalismo, puede, sin embargo, introducir el azar en el concepto de historia. La única necesidad que actúa en la historia son los individuos, que se comportan necesariamente como voluntades de poder que se autoafirman a través de interpretaciones y posiciones de valor. De este modo el devenir siempre está abierto a posibilidades distintas que sólo dependen de los seres humanos mismos, de las interpretaciones y valoraciones que dan a su vida y a sus actos. El eterno retorno no es más que una de estas interpretaciones con la que, sin embargo, según Nietzsche, el ser humano podría superar el nihilismo.

Otra de las ventajas de este pensamiento del eterno retorno es que permite entender la historia sin necesidad de pensar en un final de ella como ruptura y nuevo comienzo. Como simple interpretación y como experiencia afirmativa, el eterno retorno puede cambiar el curso de la historia inaugurando una etapa de mayor autonomía individual. Esto, sin embargo, no quiere decir que el eterno retorno (la consumación del nihilismo) lleve la historia a su final y le dé así un nuevo sentido, aunque negativo, encerrándola en una totalidad. El nihilismo no designa en Nietzsche a la historia como tal, sino sólo a la historia europea y, dentro de ella, a la época presidida por la fe cristiana y sus consecuencias. El destino que obra en la historia del nihilismo es algo que determinadas decisiones humanas crearon. La historia no tendría ninguna unidad, no sería ninguna totalidad cerrada entre un principio y un final únicos. Sería sin principio ni fin. Lo cual no significa que careciera de continuidad, tendría la continuidad que implica la sucesión ininterrumpida de las interpretaciones y las posiciones de valor, continuidad que Nietzsche concibe en términos de parentesco. La historia no es más que la sucesión de posiciones de valor y significados perspectivistas en lucha, a través de los cuales diferentes tipos de individuos tratan de justificarse y predominar sobre los demás. El cometido a cumplir por la idea del eterno retorno no es más que el de

presentarse como una interpretación instrumental para modificar la comprensión de la historia y dejar de verla justamente como un proceso ontológico.

Para Nietzsche la historia no es sino el escenario del enfrentamiento de fuerzas que persiguen únicamente fines particulares. Lo que el eterno retorno haría sería dar a los hombres el convencimiento de su propia autonomía y de la necesidad de identificarse con un destino propio. El sentido y el valor de la doctrina del eterno retorno están dentro de la historia como creencia y como interpretación. La doctrina del eterno retorno provoca un simple cambio de interpretaciones y de valoraciones, una transvaloración. Lo que Nietzsche designa como "transvaloración" no es más que la derivación de este acto de aceptación instrumental de la idea del eterno retorno en virtud del cual se afirma la amoralidad y el no sentido en sí del mundo y de la historia. No hay más que un juego de voluntades de poder que es amoral, que no es tampoco ontológico, y que, por eso, no puede dar apoyo ninguno a ideologías ni verdaderas ni falsas, ni buenas ni malas, sino tan solo provechosas o perjudiciales relativamente, según la óptica de la vida y por referencia a un individuo o a un grupo de individuos determinado.

La hipótesis de la voluntad de poder y la nueva concepción de la ciencia:

La propuesta de la voluntad de poder tiene el carácter de una simple hipótesis y no el de una tesis ontológica o metafísica. Esta hipótesis se formula para explicar y comprender, de manera particular y concreta, el movimiento, o sea, la acción o el acontecer del mundo, contraponiéndola al modo en que este acontecer había sido explicado tanto por la metafísica (con los conceptos de ser y devenir), como por la ciencia moderna. Esta hipótesis entiende el universo como un relacionarse entre sí de una pluralidad de centros de fuerza que tienen las mismas características de lo que nosotros conocemos como voluntad, o sea, como querer. La nueva hipótesis sugiere que no habría más motor que inicie e impulse el movimiento del mundo que la interacción de estas fuerzas o voluntades unas con otras. Esta interacción de voluntades sustituiría a la de la relación causa-efecto, que era la base tanto de las explicaciones metafísicas como científicas del acontecer del mundo. Lo que originariamente caracteriza a la voluntad de poder es el pathos del querer que, como todo querer, es siempre un mandar. Frente al esquema anterior de causa y efecto, Nietzsche trata de ofrecer con su hipótesis un nuevo modelo explicativo que es el de la relación mandar-obedecer. Critica a la relación causa-efecto el hecho de que recaiga inevitablemente en un determinismo: de las causas se siguen necesariamente los efectos. Esto, para él, no es lo que generalmente tiene lugar en el acontecer del mundo. En cambio, en la relación mandar-obedecer no hay esta relación de necesidad determinista, sino que lo que hay es una fuerza que quiere poder más que las demás y que, por tanto, manda desde un sentido de superioridad o de mayor fuerza a las fuerzas que quiere que le obedezcan. De modo que en este nuevo esquema lo que hay son fuerzas mayores o más poderosas que tratan de dominar a las menos fuertes, las cuales pueden, o bien ceder y obedecer a ese mandato, o bien resistirse y negarse a doblegarse. El mandar lo que hace es transmitir algo que no es simplemente una orden externa que se emite en el plano consciente. Por debajo de esa orden externa, lo que transmite el mandar es un impulso, una fuerza que provoca en la otra voluntad una modificación y una transformación concomitante que se produce, en la voluntad a la que va dirigida el mandato, desde dentro de ella misma, y de manera autónoma:

porque ante la presión del mandato ejercido por la fuerza que se propone como superior, la fuerza destinataria puede obedecer o bien resistirse al mandato.

Desde esta perspectiva, el planteamiento de la ciencia moderna es tachado por Nietzsche de ilusorio, porque consiste en la simulación de estar fuera del mundo y tratar de ver desde fuera relaciones externas de causa-efecto entre las cosas. A esto llama la ciencia moderna objetividad, porque uno de sus principios básicos es el de que el conocimiento científico no puede tener nada de subjetivo. Para Nietzsche esto es absurdo, porque no es posible salir de uno mismo y del mundo para ver las cosas desde esa exterioridad objetiva. Lo que él propone entonces es reconocer que nuestro acceso al conocimiento del mundo parte, lo queramos o no, de dentro de nosotros mismos, y sobre todo parte de la experiencia de nuestro propio cuerpo como lucha de fuerzas y enfrentamiento de voluntades de poder. De ahí su propuesta metodológica: tomar al cuerpo como hilo conductor de toda investigación. El mundo es un combate interminable entre fuerzas enfrentadas que sólo alcanzan equilibrios provisionales bajo la forma de alianzas, configuraciones, o dispositivos coyunturales. En esta lucha, el objetivo nunca es la eliminación de la fuerza opuesta que se resiste, sino sólo su dominación y su asimilación. Y esto es así porque lo que define la cualidad del impulso hacia el poder por parte de una fuerza es que es tendencia al autofortalecimiento continuo, la voluntad de poder no consiste en otra cosa que en querer siempre más poder. La voluntad de poder no es más que un movimiento incesante de superación de esa voluntad hacia niveles siempre más altos de fuerza y de poder.

Nietzsche llega a pensar que la constancia de la energía total del mundo alcanzaría un nivel cenital de organización sólo a la manera de un vértice (como suma de las fuerzas en juego) en la jerarquización interna del mundo, el cual, una vez alcanzado, se hundiría disgregándose de nuevo en una multiplicidad anárquica. Esto sería un círculo eterno. El devenir, el ciclo, se origina en la lucha incesante de las voluntades de poder. El modo en el que tiene lugar ese combate entre las fuerzas por lograr el máximo de poder es justamente el del ejercicio de la evaluación y de la interpretación, es decir, la imposición por parte de una fuerza dominante de un sentido o de un valor a las otras fuerzas en función del juego de dominación propio de los afectos en lucha. Por tanto, interpretar una cosa, evaluarla, es imponerle un significado o conferirle un valor o un disvalor. Y ese es el medio más originario de intentar dominarla. Nietzsche describe esta actividad de interpretación y de evaluación de la voluntad como un proceso de digestión de la realidad por el que una fuerza crece alimentándose de otras fuerzas, asimilando las que se estiman susceptibles de ser eficazmente incorporadas y desechando todo lo que no se estima útil. Nietzsche acepta la idea de lucha propuesta por Darwin pero para él el movimiento no parte del medio externo (en forma de estímulo que es causa de ciertos efectos), sino que parte de dentro de los seres vivos. Defiende un principio de autorregulación interior como poder propio de los seres vivos, frente al mero adaptacionismo de los darwinistas.

Por último, admite que a ese afecto del mandar en el que consiste la voluntad de poder le es concomitante un sentimiento de placer o de displacer. No dice que lo que mueva a la voluntad de poder sea la búsqueda del placer y el rechazo del dolor, sino que afirma que el placer sobreviene cuando se alcanza aquello a lo que la voluntad de poder realmente tiende, o sea, el poder. Y que el dolor sobreviene, por el contrario, cuando el poder no se consigue o se pierde. El placer al que Nietzsche se refiere no es el provocado por el poder ni por la posesión del poder, sino el que sobreviene como consecuencia de la percepción del aumento del poder y de la diferencia que eso

marca frente a las otras fuerzas. El placer que acompaña a la voluntad de poder como lucha de fuerzas es el de la victoria sobre otras fuerzas, victoria que hace aumentar su propio poder, mientras que el dolor es el dolor de la derrota y, por tanto la percepción de una disminución de la cantidad de poder.

Para Nietzsche, el hombre de ciencia no es sino un intérprete o un filólogo cuya tarea principal consiste en descifrar los fenómenos naturales, históricos o culturales con las claves que proporciona el texto del cuerpo. Y este desciframiento se ha de desarrollar básicamente desde el cumplimiento de estas dos condiciones: 1) puesto que es el cuerpo el que interpreta, la salud y la enfermedad deben ser consideradas como los determinantes de la calidad y del valor de toda interpretación; 2) en el ejercicio mismo de la práctica interpretativa es preciso explicitar cómo funciona y se aplica el criterio para diferenciar una buena de una mala interpretación. Si en lugar de la verdad o la falsedad son la salud y la enfermedad los nuevos determinantes del valor de toda interpretación, es obvio que será distinta la actividad interpretativa que brota de una voluntad de poder sana, o sea activa, y la que es producto de la mera negación reactiva, en la medida en que la conciencia no es más que una instancia subordinada que ejecuta las órdenes emitidas por los impulsos, y en la medida en que toda nuestra actividad espiritual o cultural está determinada y dirigida por el dinamismo propio de nuestras configuraciones instintuales. Se debe aceptar, por tanto, que no hay conocimiento objetivo y desinteresado de leyes en sí del mundo, o de esencias existentes en un mundo inteligible. Ni tampoco valores en sí, sino juicios concretos de valor interiorizados en virtud de ese proceso de incorporación en el que consiste la socialización. La segunda condición del arte de leer bien el cuerpo es lo que Nietzsche llama la "honestidad filológica", que implica una transformación radical en la concepción de la verdad. Verdad ya no se entiende como la explicación o el comentario correcto y adecuado de un texto en sí, sino como aquella clase de interpretación que cumple determinados requisitos de honestidad.

Opiniones de Nietzsche sobre el proceso civilizatorio europeo:

En las obras dedicadas por el último Nietzsche a la crítica de la civilización occidental destacan dos temáticas. Por un lado, el relato o la historia de la domesticación del hombre europeo en la que reconstruye los procedimientos básicamente mnemotécnicos por los que un animal humano se acaba convirtiendo en una persona socializada y civilizada a la europea. Y por otro, la genealogía, o sea el origen, la fuente de la culpabilización y de la moral del resentimiento y de la represión-olvido a la que esa metodología educadora da lugar. Uno de los objetivos de estas obras es, pues, el de exponer cómo la culpa se gesta para conformar a un ser humano capaz de responder de sí, de prometer, de recordar lo prometido y de comprometerse con lo prometido. O sea, para hacer de él un ser social civilizado, consciente, responsable, que recuerda las leyes y las cumple, en todo lo cual la memoria juega el importante papel que Nietzsche detalla. La culpa es entendida como obligación personal de un deudor, de modo que la causa del dolor, de acuerdo con el giro ascético, sea la responsabilidad. Pero Nietzsche alude también a una importante función del olvido implicada en este mismo proceso. El origen de la culpa y la inversión de los valores a los que la culpabilización conduce es el rechazo y el olvido de determinadas posibilidades y exigencias de la vida, estimadas e impuestas por los promotores de esa metodología de la culpabilización como impresentables. Tal es el trasfondo último

de los valores del ascetismo y su moral de la responsabilidad: el rechazo y el olvido reprimido de los estados corporales en los que la vitalidad sobreabundante de una fuerza acrecentada y sobrepotenciada se descarga dejando que se desborde su sobreabundancia de poder. El miedo a estos estados es lo que lleva a los moralizadores de la culpa y del resentimiento (el cristianismo) a revalorizar, a ensalzar y a obligar a que se recuerden constantemente como moralmente deseables y buenos los estados opuestos, es decir, el debilitamiento, la culpabilización, el desprecio y negación de uno mismo, la humildad, la castidad, la abnegación, etc. El castigo, el sufrimiento que se inflige al autor de una falta es el modo concreto de obligarle a que recupere la memoria de lo que se debía y no se debía hacer. El afecto de la crueldad caracteriza: 1) al proceso de aprendizaje de la obediencia a la moral; 2) al proceso de su transmisión y al mantenimiento de su vigencia; y 3) al comportamiento moral mismo de los individuos así moralizados, si bien en ellos ya de una manera sofisticada y sublimada.

De lo que Nietzsche acusa a la moral europea es de haber identificado la moralización con una mala desnaturalización, en cuyo núcleo más íntimo se encontraría la mala conciencia (los instintos que se descargaban antes hacia fuera se vuelven ahora hacia dentro; el ser humano se sumerge en un proceso de interiorización en el que empieza a sufrir de sí mismo). La moral occidental ha contrapuesto drásticamente naturaleza y cultura con su prejuicio dualista metafísico, que separa de modo radical naturaleza y espíritu, cuerpo y alma. Así ha concebido al ser humano como sólo espíritu y en modo alguno como un ser natural. Al haberseles obligado a desnaturalizarse, se ha hecho de los individuos seres sin arraigo, sin la regulación espontánea y natural de instintos sanos y, en consecuencia, seres desorientados, angustiados y dominados por el deseo de dejar de ser para fundirse y desaparecer en el rebaño.

Los fenómenos morales son remitidos por Nietzsche a su origen en los sentimientos morales y estos son entendidos como la expresión de la actividad valorativa y axiológica básica de la voluntad de poder. El bien de una moral determinada expresaría aquellas condiciones de vida que los hombres que profesan esa moral estiman adecuadas y necesarias para su supervivencia y crecimiento, mientras que el mal designaría aquello que debe ser evitado y excluido, y, por tanto, sería la expresión de un sentimiento de impotencia. A esta actividad básica de evaluación fisiopsicológica es a lo que Nietzsche llama voluntad de poder, o sea, voluntad de sobrevivir y de aumentar la propia potencia y fuerza de ser. La moral es siempre una interpretación de la realidad engendrada por un ser viviente, o sea, por una cierta configuración de impulsos que, poniendo valores, expresa sus condiciones de vida, las cuales permiten asegurar el acrecentamiento de su poder.

Nietzsche ve en la historia de la moral europea el recorrido de dos procesos de fijación de los valores distintos y en lucha continua, que dan lugar a dos tipos diferentes de moral. Lo que los diferencia, sobre todo, es que en uno de estos procesos se establece como valor prioritario el valor "bueno", mientras que el valor "malo" queda como secundario o accesorio; en el otro proceso sucede lo contrario, la prioridad la tiene el valor "malo". La primera de estas morales es la que Nietzsche llama "moral de los señores", propia de las antiguas aristocracias militares y de la nobleza como clase social alta. Aquí el valor "bueno" equivale a bueno en el sentido de apto, de bien dotado naturalmente. El calificativo "malo", para esta moral, designa al hombre no apto, no capacitado, o sea, al ordinario y común hombre vulgar, que no es fuerte, ni excelente, ni bello, y que no ha desarrollado una inteligencia ni una sensibilidad ni una

excelencia destacadas. Tiene, pues, connotaciones que lo vuelven objeto de cierto desprecio por parte de los nobles, que están por encima y por eso son nobles y ricos. De ahí el pathos de la distancia como característica básica del individuo aristocrático respecto de la masa de los individuos vulgares. No hay contra ellos sentimiento de hostilidad, sino sólo de diferencia, pudiéndose mostrar con ellos benevolencia y compasión como elemento del propio carácter noble. Este pathos de la distancia, que es la expresión de una apreciación básica de la voluntad de poder, es el que establece espontáneamente la jerarquía en cuanto diferencia fundamental entre buenos y malos. El valor "bueno" surge en esta moral a partir de esta espontaneidad de la voluntad de poder ascendente y activa.

En cambio, la moral de los esclavos tiene otra historia y su tabla de valores no se establece espontáneamente. Se constituye progresivamente a partir de la confrontación entre una nobleza guerrera activa y los grupos a los que se opone imponiéndoles su dominación. Estos grupos fueron, por ejemplo, los grupos religiosos cristianos formados por esclavos, en los que la impotencia generó el odio y el deseo de venganza. La interiorización de este odio y de esta impotencia se habría cristalizado como resentimiento del que habría nacido la moral ascética, con la que se ha llevado a cabo durante siglos una auténtica guerra de aniquilación contra la moral de los señores. La debilidad de los resentidos se convirtió en astucia, y encontró el modo de vencer y exterminar a los señores mediante la inversión de los valores aristocráticos.

Lo que diferencia a estos dos tipos de moral es, para Nietzsche, su origen o procedencia a partir de configuraciones pulsionales distintas, que, a lo largo de la historia y en condiciones de civilización y de sociedad diferentes, han dado lugar a cristalizaciones de valores y de sentimientos morales contrapuestos. El criterio que separa a estas dos formas de moral es el de la salud y la enfermedad y, por tanto, el de su capacidad de promover el crecimiento y potenciación de la vida del individuo o, por el contrario, su disminución y debilitamiento. Para Nietzsche, el conflicto pulsional básico, propio de la vida humana, es el de la lucha entre un impulso a elevarse, a diferenciarse, a adquirir una forma y una individualidad (apolíneo) frente al impulso dionisíaco que empuja a la fusión con los otros, a la disolución de uno mismo en el todo identificándose con la totalidad indiferenciada y quedando absorbido por ella. De la diferencia de estos dos impulsos se derivaba, para el joven Nietzsche, que es la vida misma la que hace que el individuo tienda a la autodefinición, y que incorpore de este modo la elección, el límite, la renuncia, la prohibición y la responsabilidad emergiendo de su indiferenciación, de su ignorancia y de su minoría de edad. Por tanto, sería la vida misma la que tiene ya ínsita, en su dinamismo, una moral de la autosuperación que es sustancialmente una moral del equilibrio, de la autolimitación, de la autodisciplina y el autocontrol. Se podría pensar que lo lógico habría sido que el hombre europeo hubiera desarrollado, en la construcción y evolución de su cultura, esta moral que brota de la vida y que funciona en armonía con ella. Lo que parece haber sucedido, en cambio, según Nietzsche, es lo contrario: la moral europea se ha erigido y ha funcionado como instancia directamente opuesta a la vida. De ahí la dualidad de morales: una conforme a la vida porque brota de ella y otra opuesta y contraria a la vida porque no la acepta, porque la considera inmoral, porque se esfuerza en una lucha para que la vida se adapte y se ajuste a un ideal abstracto y metafísico que la corrija de su injusticia y su inmoralidad.

Por ello, el objetivo principal de esta moral europea y occidental habría sido el de limitar a los individuos en sus acciones prohibiéndoles una serie de cosas y haciendo prevalecer reglas uniformadoras según un código de conducta universal que trata de determinar, no sólo las acciones concretas en su dimensión externa, sino también las intenciones íntimas y los motivos psicológicos de la acción. El hombre moral sería el que obedece escrupulosamente esas reglas absolutas. Por el contrario, la actitud del hombre libre sería la de construir sus propios valores, porque él no acepta ser exonerado de esta responsabilidad.

La dualidad de morales mantendría la confrontación entre una moral dogmática que busca y genera la gregarización como la mejor forma de sojuzgar y gobernar al rebaño, frente a la hipótesis de una ética de la singularidad dispuesta a aceptar el riesgo que se seguiría de admitir capacidades de acción nuevas e innovadoras que hacen crecer y fortalecerse a los individuos en lugar de disminuirlos. A lo que esta nueva moral llamaría entonces virtud sería a la fuerza como invención de uno mismo en contraposición a la no-voluntad de los esclavos que obedecen al orden establecido en actitud propia de un rebaño. Esculpirse a sí mismo con un juicio de gusto sobre el estilo a dar al propio carácter: esta sería la ética que se funda en la experiencia de un autodomínio por oposición a una moral de lo universal que atribuye a cada uno la capacidad de actuar moralmente en función de una ley determinada. La moral occidental sería el resultado de la confrontación a lo largo de los siglos de estos dos tipos de moral, que expresan modos de evaluación opuestos.

El superhombre como imagen de la gran salud:

Nietzsche piensa en una evolución del último hombre al Übermensch, pero no en sentido darwiniano, sino gravitando sobre una concepción de la vida como creatividad. La vida es voluntad de poder activa en cada centro de fuerza, de modo que el verdadero progreso en el sentido de la autosuperación solo se cumple individualmente. El Übermensch, como mera figura hipotética de un modo alternativo de existencia más allá (über) o después del nihilismo, no es sino la otra cara de la crítica radical que Nietzsche dirige a la cultura occidental, y la contraimagen del hombre decadente y nihilista. Nietzsche identifica a esta figura como exponente de la gran salud del cuerpo. En otros lugares de su obra, Nietzsche identifica la gran salud con las grandes obras del arte clásico. La medida de las formas apolíneas propias del gran estilo no es jamás la negación de la sensibilidad, sino la victoria de un poder que conserva la vitalidad de los sentidos y sabe producir con ella bellas armonías, formas, ritmos, etc. Este modo de crear es el contrapunto crítico del ascetismo platónico-cristiano-schopenhaueriano del hombre decadente, y por ello adopta la imagen de un modo de ser en el que la voluptuosidad y la sensibilidad no se reprimen, sino que se dominan y se presentan de una forma sublimada. Lo que diferencia al Übermensch del individuo decadente y nihilista es que, en vez de eliminar lo sensible, las pasiones, lo instintivo, etc., apuesta por un reforzamiento y mutuo potenciamiento de la unidad indisoluble en él de lo sensible y lo inteligible, de lo natural y lo cultural. La conciencia o el espíritu no sólo no están separados del cuerpo y de los impulsos inconscientes como si formasen dos mundos distintos, como ha sostenido el dualismo metafísico, sino que son la manifestación de fuerzas cuya lógica y cuyo funcionamiento pertenecen a una especie de razón superior que es la que gobierna el cuerpo y a la que Nietzsche llama, para distinguirlo del yo consciente, "el sí mismo". La

conservación y el desarrollo de la vida en los seres orgánicos tienen como condiciones básicas de su dinamismo estos impulsos o instintos respecto de los cuales la conciencia no es más que una estructura secundaria, una especie de subproducto que no deja de depender nunca de esas otras fuerzas instintivas que son las que realmente deciden. Lo que ha caracterizado a la cultura europea y occidental, y en concreto a su moral, es que se ha interferido entre la vida y el instinto interponiendo entre ellos unos ideales que niegan la vida. La empresa por antonomasia del Übermensch sería la transvaloración o inversión de la moral, que es la hipótesis de una situación en la que formularíamos nuevos valores como surgiendo, no de la negación y el desprecio de la vida, sino de su afirmación, de su aceptación y de su aprobación. Afirmar la vida consiste en mandarse a sí mismo, en encontrar en uno mismo el principio de la autosuperación continua, en crearse uno su propia ley y no tener más ley que la necesidad de autosuperación interna a la propia voluntad de poder.

Nietzsche opone a la moral cristiana y kantiana como contranaturaleza la idea de una ética de la singularidad que gira en torno al concepto de construcción de sí mismo y de gusto por la excelencia y la distinción. Las virtudes de esta ética están hechas para soportar la afirmación dichosa del carácter cambiante y perspectivista de la vida, por lo que no son virtudes en razón de su mayor universalidad o verdad, sino porque valen para preservar al individuo en sus máximas del amor inteligente a uno mismo y a los demás por sobreabundancia y riqueza internas. Por eso, esta ética de la singularidad parte, en el pensamiento de Nietzsche, de una apuesta por el carácter estético de los valores morales y por la naturaleza artística de la acción moral. El valor no remite, en Nietzsche, a la representación de juicios estables sobre lo bueno o lo malo, sino a creencias que hemos incorporado individualmente en el curso de una práctica de aprendizaje y de socialización. Los valores son las pulsiones actuando valorativa y procesualmente. Las valoraciones tienen su fuente inmediata en los afectos o sentimientos, y estos, a su vez, brotan de los impulsos infraconscientes que constituyen el sistema pulsional de cada individuo. Los sentimientos juegan aquí un importante papel mediador, pues la pulsión o el instinto se insinúa siempre como el sentimiento de algo bueno o de algo malo. Todo instinto es la traducción de preferencias al nivel más elemental entre lo beneficioso y lo perjudicial, entre lo agradable y lo desagradable. La relación entre la pulsión y los valores empieza con un sentimiento de “esto me gusta” o “esto no me gusta”, “prefiero esto” o “me repugna aquello”, de modo que el ejercicio de la valoración va siempre acompañado de sentimientos que son su inmediata dimensión motriz. Nietzsche piensa en una moral basada en el gusto estético. Se daría un paralelismo entre acción moral y creación artística, al consistir ambas en la libre invención de productos únicos y siempre nuevos. La originalidad de la reflexión ética de Nietzsche consistiría en que no se puede concretar en ningún tipo de fórmula unívoca para su aplicación. Las formas de conducta propias de esta ética de la singularidad, al no querer formar el núcleo de ninguna moral tendencialmente universal, simplemente se ofrecen mediante ejemplos de conductas singulares cuya representación tiene la fuerza de transmitir un sentimiento de confianza en sí mismo y de aumento de las propias fuerzas. No da leyes sino que predica con el ejemplo y el testimonio. Sólo se aprende a ser un señor a partir del efecto psicológico y estético que ejerce en uno ver ejemplificada en un comportamiento superior la moral de los señores.

El superhombre y el pensamiento político de Nietzsche:

El pensamiento político de Nietzsche debe ser analizado a partir de la relación que en su filosofía tiene la idea del *Übermensch* con la temática del nihilismo, entendido como pérdida del valor absoluto de las verdades, las normas, los ideales, los fines y los valores en los que se asienta el mundo moderno con todas sus ideas nuevas, entre ellas la concepción del sistema democrático y la ideología socialista (nombre con el que Nietzsche se refiere a la ideología comunista). Él ve en este socialismo la expresión final del nihilismo, en la medida en que con su modo de pensar culmina y concluye justamente la escatología cristiana y su idea de la redención y de la salvación. No es sino la última versión y máscara del cristianismo, puesto que se proclama como redención de la totalidad del hombre en cuanto superación de la inmediatez empírico-contingente de su individualidad integrándola en la realidad del Estado total. En ello ve Nietzsche el empleo perverso de un determinado error: creer que el ego es una mera unidad en la cadena de elementos en lugar de la cadena misma (la especie es una abstracción a partir de la multiplicidad de esas cadenas y su similitud parcial). Es una interpretación errónea creer que el individuo debe ser sacrificado a la especie. Nietzsche entiende la universalidad no como unidad-generalidad, sino como proceso de una pluralidad que no reduce sistemáticamente lo singular a lo general. Es justamente contra ese Estado total-totalitario y generalizador contra el que la figura del *Übermensch* podría sugerir una visión distinta, e incluso opuesta, de otro modo de organización política de los centros de fuerza, o sea, de los individuos. La relación política del individuo con el Estado no la comprendería ya Nietzsche como una redención de la dignidad del origen común y, por tanto, del fundamento sagrado de la igualdad totalizada de todos, sino simplemente como un convenio de mutuas cesiones y beneficios guiados por el puro interés pragmático.

El *Übermensch* es, como exponente de la gran salud, también el hombre que conoce, es decir, el que ha experimentado hasta el fondo el nihilismo de la cultura moderna y lo ha superado, incluido el nihilismo de esa ideología socialista-comunista y sus valores. Y eso es lo que le lleva a postular un tipo de organización política en el que el vínculo de subordinación o de pertenencia de los individuos al Estado no sería más que un acuerdo libremente aceptado, y no la subordinación basada en una jerarquía natural verdadera y justificada por una visión metafísico-teológica de la historia. Ante una ley, una verdad o una norma moral, el *Übermensch* no ve en ella más que el poder contingente y pragmático de quien las ha promulgado. Si el vínculo social del individuo con el Estado no es más que el del interés, entonces es que el Estado no es más que un mero instrumento del hacerse valer del propio derecho. Pero esto contradice en sus cimientos la tradicional vinculación, teológicamente fundada, de piedad entre el individuo y el Estado o la nación, considerada como la madre patria, o como la encarnación del destino de un pueblo. Para Nietzsche el Estado no es más que una mera organización pragmática en la que luchan una concurrencia de intereses y de derechos. Lo que caracteriza al *Übermensch* es que no siente ya la exigencia de nuevos valores que vuelvan a sacralizar y a hacer necesarias y absolutas las normas y las leyes desde nuevos puntos de vista. Se queda en la desacralización sin más. No sustituye el deber-ser de la verdad o de la ética con nuevos valores en sí, universales y obligatorios para todos, sino que lo que sustituye a ese deber es simplemente la negativa a seguir hablando de fines y a seguir reintroduciendo la perspectiva de los

valores como imperativos categóricos absolutos que regulen la convivencia y hagan de la sociedad una Iglesia, es decir, un rebaño.