



UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Máster Universitario en Filosofía Teórica y Práctica

Especialidad de Historia de la Filosofía y Pensamiento Contemporáneo

Trabajo Fin de Máster

*Übermensch* y el dominio de la tierra en la filosofía de  
Friedrich Nietzsche.

Autor: Raúl Hernández-Montaña Omenat

Tutor: D. Diego Sánchez Meca

Madrid, Septiembre de 2014

### RESUMEN

El objetivo fundamental de este trabajo es determinar de manera razonada de qué modo el filósofo alemán Friedrich Nietzsche se ocupa del *Übermensch* y de su fidelidad al "sentido de la tierra". Con otras palabras, se trataría de hacer un estudio detallado que justifique el horizonte que determine el sentido de "ser fiel la tierra" una vez que han sido derrocadas todas las valoraciones heredadas por la cultura metafísica vigentes desde el idealismo platónico y el cristianismo en la conciencia del hombre moderno. En este contexto, se concretará el tipo de individuo capaz de soportar y superar el nihilismo generado por la asunción de tales valoraciones que tienden al gregarismo en las sociedades modernas y, además, es apto para crear nuevas valoraciones y actor de la Gran Política nietzscheana.

### ABSTRACT

The purpose of this work is to find out how the German philosopher Friedrich Nietzsche responsible for the *Übermensch* and its accuracy to the "sense of the Earth". In other words, it is an in-depth study to justify the horizon determined by the meaning of "being faithful to earth" once all the valuations are defeated. Such valuations come from the current metaphysic from the Platonic Idealism and the Christianity in the consciousness of modern man. In this context, the type of individual who overcomes the nihilism is specified. This nihilism is generated by the assumptions of such judgements, which tend to gregariousness in modern societies. This individual is also capable of creating new judgements and having a role in the Great Nietzschean Policy.

**INDICE**

SIGLAS.....	5
1.INTRODUCCIÓN: JUSTIFICACIÓN Y PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA....	7
2. CONSIDERACIONES PREVIAS: LA CRÍTICA A LA CULTURA MODERNA EN LAS OBRAS DE NIETZSCHE. ....	16
2.1.-Diagnóstico del problema de la cultura en el joven Nietzsche.....	16
2.2.- El origen del <i>Übermensch</i> en las obras de madurez de Nietzsche. ....	18
3. LA HISTORICIDAD HUMANA Y EL PROBLEMA DE LA CULTURA EN EL JOVEN NIETZSCHE .....	25
3.1.- La genealogía nietzscheana y la restauración del valor de los instintos y los sentimientos a la vida .....	26
3.2.- El filósofo como médico de la cultura. ....	28
3.3.- Nietzsche contra la alienación hegeliana .....	34
4. EL NIHILISMO Y EL “DERRIBO DE LOS ÍDOLOS” EN LAS OBRAS DE MADUREZ DE NIETZSCHE. ....	38
4.1.- La caída de los ídolos: La muerte de Dios como acontecimiento .....	39
4.2.- El nihilismo como fundamento del final de la historia.....	43
4.3.- El problema del valor de la verdad.....	49
5. LA FIDELIDAD A LA TIERRA: GRAN POLÍTICA Y <i>ÜBERMENSCH</i> .....	57
5.1.- La Gran política en Nietzsche. ....	58
5.1.1.- <i>El significado de la Gran Política</i> .. ....	59
5.1.2.- <i>Nietzsche y el nacionalsocialismo</i> .....	62
5.1.3.- <i>Autoeducación y el restablecimiento de la voluntad perdida</i> .....	65
5.2.- El <i>Übermensch</i> como superación del nihilismo... ..	67
5.2.1.- <i>El concepto de masa frente al Übermensch</i> .. ....	67

5.2.2. <i>La nueva nobleza y la inocencia del juego en el Übermensch.</i> .....	71
6. CONCLUSIONES: EL FINAL DE LA HISTORIA Y EL COMIENZO DE UNA NUEVA HISTORIA. ....	77
BIBLIOGRAFÍA .....	84

## SIGLAS

Referimos a continuación, en orden alfabético, el sistema de siglas asignadas a las principales obras y escritos de Friedrich Nietzsche que se han empleado en el cuerpo del presente trabajo.

- AC*            *Der Antichrist* [*El Anticristo*, ed. de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 2004].
- EH*            *Ecce homo* [*Ecce homo o cómo se llega a ser lo que se es*, ed. de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 2003].
- FW*            *Die fröhliche Wissenschaft* [*La ciencia jovial (La gaya scienza)*, ed. de Germán Cano, Madrid, Editorial Gredos, 2009].
- GD*            *Götzen-Dämmerung* [*Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*, ed. de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 2001]
- GM*            *Zur Genealogie der Moral* [*La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, ed. de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 2002]
- GT*            *Die Geburt der Tragödie* [«El nacimiento de la tragedia», en *Obras Completas (vol.1): Escritos de juventud*, ed. de D. Sánchez Meca, Madrid, Tecnos, 2011].
- HL*            *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* [*Sobre la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, ed. de Germán Cano, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003].
- JGB*            *Jenseits von Gut und Böse* [*Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, ed. de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 2001]

- M* *Morgenröthe* [*Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*, ed. de Germán Cano, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000]
- MA* *Menschliches, Allzumenschliches* [*Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres* (2 volúmenes), traducción de Alfredo Brotons, Madrid, Ediciones Akal, 1996]
- NF* *Nachgelassene Fragmente* [*Fragmentos póstumos. Obra completa. Cuatro volúmenes*, ed. de D. Sánchez Meca, Madrid, Tecnos].
- SE* *Schopenhauer als Erzieher* [*Schopenhauer como educador*, ed. de Jacobo Muñoz, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009]
- WL* *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* [*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, ed. de Germán Cano, Madrid, Editorial Gredos, 2009].
- Za* *Also sprach Zarathustra* [*Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, ed. de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 2003]

## **1. INTRODUCCIÓN: JUSTIFICACIÓN Y PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA.**

El problema que justifica la elaboración de este Trabajo Final de Máster sería la siguiente: determinar de manera razonada de qué modo el filósofo alemán Friedrich Nietzsche se ocupa del *Übermensch* y de su fidelidad al “sentido de la tierra”. Con otras palabras, se trataría de hacer un estudio detallado a partir de sus escritos publicados, así como sus escritos póstumos, que justifique el horizonte que determinada el “ser fiel al sentido de la tierra”, una vez que han sido derrocadas todas las valoraciones heredadas por la cultura metafísica vigentes desde Sócrates, el idealismo de Platón y el cristianismo en la conciencia del hombre moderno. Se debe determinar, por tanto, el tipo de individuo capaz de soportar y superar el nihilismo generado por la asunción de tales valoraciones que tienden al gregarismo en las sociedades modernas y, además, es apto para crear nuevas valoraciones y sujeto de la Gran Política.

Comencemos desde el principio. Es evidente que toda la historia del pensamiento se encuentra en una encrucijada desde el mismo momento que irrumpe la figura y el pensamiento de Friedrich Nietzsche (1844-1900). Desde ese instante, se diagnostica el final de un “algo” que hasta ahora había acaecido en la Historia y, a su vez, el inicio de “otra cosa” distinta a la de un tiempo anterior. El diagnóstico efectuado por Nietzsche revela el brotar de una nueva perspectiva histórica de Occidente en pleno siglo XIX: el nihilismo, como decadencia histórica de una época. Dicho análisis tiene su fundamento en la negación en cuanto motor del proceso histórico de Occidente, que en la filosofía de Nietzsche se presenta dos partes: por una lado, en sus obras de juventud, su crítica a la cultura en cuanto fundamento que atenta contra la vida misma; y, en sus obras de madurez, el “derribo de los ídolos” como consecuencia del nihilismo acontecido a lo largo de todo el proceso histórico de Occidente, que ejemplifica la caída de todas aquellas valoraciones morales que eran venenosas para el hombre moderno y que contribuyen a su decadencia y su gregarismo, en base al afán de poder y a una racionalidad que busca la seguridad de la verdad. Ambos acontecimientos tiene como

base un diagnóstico de la época moderna que busca presentar su condición de ser final de algo y comienzo de otra cosa. Una transición, por tanto, que supone el inicio de un nuevo tiempo histórico basado en un nuevo tipo de individuo que se caracteriza por su fidelidad al sentido de la tierra.

Con todo ello, el propio Nietzsche era muy consciente de que su pensamiento no pasaría desapercibido a lo largo de la Historia de la Filosofía y, además, él mismo reconoce que su nombre irá unido al

... recuerdo de algo monstruoso, -de una crisis como jamás la hubo antes en la Tierra, de la más profunda colisión de conciencias, de una decisión tomada, mediante un conjuro, *contra* todo lo que hasta este momento se ha creído, exigido, santificado (*EH* «Por qué soy un destino», 1, 135).

En efecto, la filosofía del pensador de Röcken irrumpe en la Historia con una gran virulencia, ya que reconoce ser portavoz de la auténtica “verdad”, que no apunta a la búsqueda de una verdad absoluta; sino al diagnóstico de la causa de la *decadencia* que asola a la Humanidad y, concretamente, al hombre moderno. Ésta se trata de una verdad terrible, que tiene por misión principal el desmontar la gran mentira del progreso y la evolución que cree albergar la Historia de Occidente. El principal problema y causa de dicha decadencia es palpable: «hasta ahora se ha venido llamando verdad a la *mentira*» (*EH* «Por qué soy un destino», 1, 135- 136). Nietzsche haría efectiva su conocida tarea de *transvaloración de todos los valores*, como un acto de reflexión que se encarga de realizar la Humanidad sobre sus propias valoraciones, cambiando las antiguas por otras nuevas, donde se conjuguen en el individuo lo sensible y lo inteligible, esto es, lo natural y lo cultural. Así, por tanto, todas esas fuerzas de índole superior (razón, espíritu, yo, etc.), en la medida que presiden al cuerpo, no conforman un mundo diferente dentro de lo humano; sino que, son partes de ese todo que configura el ser humano. Sin embargo, esta tarea, de la cual Nietzsche se autoproclama como un *alegre mensajero*, es una tarea nada fácil de cometer, ya que «cuando la verdad entable lucha con la mentira de milenios tendremos conmociones, un



espasmo de terremotos, un desplazamiento de montañas y valles como nunca se habían soñado» (*EH* «Por qué soy un destino», 1, 136). Además, dicha *transvaloración* lleva consigo un giro radical en la manera de ser de la propia Humanidad y, por su puesto, en todas sus manifestaciones, entre ellas su cultura y su forma de hacer política. Con el fin de que todo ello sea efectivo, Nietzsche considera imprescindible que, para que el máximo bien reine en la Humanidad, es preciso previamente un acto de maldad suma, de destrucción, de aniquilar la moral reinante, sobre todo y de forma principal, la moral cristiana, tal y como lo muestra en *El Anticristo*, donde declara abiertamente la guerra ante el causante de la decadencia de Occidente: «Guerra a muerte contra el vicio: el vicio es el cristianismo» (*AC* «Ley contra el cristianismo», 123).

Así, por tanto, la pregunta clave que investiga en este trabajo debe ser analizada bajo el prisma de tres ejes fundamentales, que coinciden con tres conceptos básicos del pensamiento Nietzsche: vida, política y poder. Estos tres conceptos poseen un mismo hilo constitutivo que, a su vez, les permite aparecer interrelacionados en la filosofía de Nietzsche. Ese hilo constitutivo es la concepción de la pregunta acerca de qué es el hombre<sup>1</sup> y el estudio antropológico del mismo<sup>2</sup>, pues para Nietzsche «el hombre es un *final*» (*AC* 3, 32).

Ahora bien, en el pensamiento de Nietzsche, sobre todo en sus obras de madurez, concretamente en *Za*, el hombre es concebido como un “puente”, y no como una “meta”. En efecto, en contra de la concepción kantiana de hombre, Nietzsche aprecia en el nuevo hombre moderno un cambio, un punto de inflexión histórico, un “ser puente” desde el animal hasta el denominado *Übermensch*<sup>3</sup>; y no, una “meta” en sí

---

<sup>1</sup> Dicha pregunta tiene su germen en el pensamiento de Kant a partir de la pregunta acerca de qué es el hombre y sus disposiciones originales, así como la concepción de la historia humana y su despliegue y cumplimiento de las disposiciones originales en su totalidad hasta alcanzar el bien supremo: la libertad moral. Sin embargo, Nietzsche ve en la empresa kantiana de determinación del hombre un grave problema: el hombre, concebido al modo de Kant, es siempre una tarea inconclusa, que avanza de forma circular.

<sup>2</sup> Vattimo confirma la tarea de Nietzsche por desentrañar en qué consiste el ser humano a partir de «una reflexión filosófica sobre las ciencias humanas [...] es decir, sobre, la historiografía y el saber que el hombre tiene de sí mismo» (Vattimo, G., *Introducción a Nietzsche*, Barcelona, Península, 1987, p.15.)

<sup>3</sup> Este concepto hace mención a un modo de comprender el hombre en la filosofía de Nietzsche. Es, desde luego, el término más utilizado cuando se hace algún tipo de alusión en su filosofía. Sin embargo, en algunos casos, esta figura aparece desfigurada e interpretada erróneamente. Para evitar un error bastante común, como es el de atribuir poderes sobrenaturales a este tipo de individuo a partir de la traducción

mismo. Este “ser tránsito” exige inevitablemente padecer dolor y sufrimiento en su propio cuerpo; aunque, en definitiva, lo que le interesa a Nietzsche es la Humanidad en su conjunto. El hombre es el *para qué* de su reflexión; sin embargo, dentro del conjunto de seres que conforma la Humanidad se exige un cambio. Las características de ese cambio se verán a lo largo del trabajo; pero como anticipo, se puede afirmar que posee unas connotaciones que el propio Nietzsche cataloga como el más importante en su ser: una transformación moral en el individuo, que se efectúa a partir de la creación de nuevas valoraciones (*Za II*, «De grandes acontecimientos»). Unas nuevas valoraciones que Nietzsche atribuye a un *nosotros*, donde él junto a *otros* se encargarían de emprender la tarea de restablecer la «antítesis de valores». Entonces, ¿quién sería ese *nosotros*? Todos los *espíritus libres* y fieles al sentido de la tierra, en la medida que se aboga por dotar de un valor positivo a todo lo presente y palpable, esto es, vivir entre las fuerzas que impulsan y retienen al hombre dentro de la naturaleza, como parte de ella y, a la vez, siendo ella.

Dos citas de su obra más conocida titulada *Así habló Zaratustra* explican con más claridad el diagnóstico que efectúa Nietzsche del desarrollo del proceso histórico de Occidente y que concluye con la siguiente conclusión: la decadencia histórica de Occidente demuestra su condición de ser final y, a su vez, la posibilidad de comenzar un nuevo tiempo histórico. En la primera de ellas, Nietzsche dice así: «Yo soy de hoy y de antes, dijo luego; pero hay algo dentro de mí que es de mañana y de pasado mañana y del futuro» (*Za II*, «De los poetas», 195). En esta primera cita se contempla precisamente esa idea ya señalada, a saber, la concepción de «ser puente» hacia un nuevo tiempo histórico. Hay, desde luego, en el nuevo hombre, un *ímpetus* o fuerza interna, una voluntad de poder, que le insta a considerar intempestivamente el futuro, porque es precisamente desde el futuro mismo desde el que observamos que el presente se nos muestra, no de un modo de estado

---

castellana de «superhombres» de A. Sánchez Pascual, hemos preferido mantener el término alemán. Ahora bien, si tuviéramos que inclinarnos a aceptar algún tipo de traducción, parece más acertada la de «ultrahombre» dada por D. Sánchez Meca, pues refleja perfectamente que se trata de un tipo de hombre que conoce y experimenta el nihilismo de la cultura moderna, incluso lo supera, en continuo sobrepasamiento de toda posición ya alcanzada (Sánchez Meca 2013, 13-29).

referencialmente estático, sino que presenta multitud de posibilidades<sup>4</sup>, una «patria de todos los tarros de colores» (*Za II*, «Del país de la cultura», 182). La otra cita nos gustaría resaltar sería la siguiente: «Yo camino entre los hombres como entre los fragmentos del futuro: de aquel futuro que yo contemplo» (*Za II*, «De la redención», 209). Esta cita se relaciona directamente con la anterior, pues se presentan directamente las claves para definir a ese nuevo tipo de hombre no acepta ser rebaño, ya que rechaza todo tipo de igualación y nivelación con el resto de los individuos. Así, entre todos los hombres existe un nuevo tipo que ejerce un poder contra todo intento de ser digerido por la masa-rebaño que precisa de un poder (Estado, verdad, sociedad, Humanidad, etc.) que lo dote de cierta seguridad y bajo su cobijo se sienta resguardado. Así, por tanto, Nietzsche encuentra en el hombre ciertos matices que le instan a considerar ese nuevo tipo de individuo como parte de un futuro donde la individualidad domina al rebaño.

Así, la tarea nietzscheana de reflexionar acerca del *Übermensch*, en cuando fiel al sentido de la tierra, tiene como punto de partida, como se ha dicho, un estudio del presente histórico. Por un lado, dicha tarea de diagnóstico de la realidad histórica del presente es efectuada por Nietzsche, sobre todo, en sus escritos de juventud; aunque posee un denominador común a lo largo de toda su obra a raíz de su crítica a la cultura occidental. Así, la tarea de aquel diagnóstico realizada, con un modo de proceder similar al que tiene un médico ante su paciente, acerca de la cultura de la Alemania del siglo XIX se localiza en la Segunda de las *Consideraciones Intempestivas*. En ella, el propio Nietzsche, despliega, bajo mi punto de vista, una novedosa propuesta de índole filosófica, a partir de un análisis de la realidad histórica<sup>5</sup>, que desemboca en la

---

<sup>4</sup> Gilles Deleuze (1925-1995) realiza un exhaustivo estudio sobre la obra de Nietzsche en su obra titulada *Nietzsche y la filosofía*, donde se señala la idea del *lanzamiento de dados*. Éste se presenta como un juego al que el mundo, y con él todos los individuos que lo habitan, juegan irremediamente. Este juego reconoce que la Historia se encuentra afectada por lo azaroso y a lo imprevisible; a pesar de que el hombre se esfuerza por encontrar la necesidad y la seguridad a partir de una racionalidad que busca la verdad. Así, por tanto, en la Historia es donde este juego se desarrolla a partir de un doble movimiento: los dados que se lanzan sobre el tapete de la Tierra y los dados que caen sobre la mesa del cielo. No se trataría de dos mesas distintas; sino de una única mesa con una doble lectura. Más claramente, este juego presenta dos caras de una misma moneda. Estas dos caras son «los dos momentos del mismo mundo, medianoche y mediodía, la hora en la que se echan los dados, la hora en la que caen los dados» (Deleuze, 2002, 41). Así, por tanto, mediante este juego, se confirma la existencia del *azar* en la Historia en la acción misma de echar los dados y, junto a ella, la *necesidad* con la combinación que forman los dados al caer.

<sup>5</sup> Kant, en su texto titulado *Was ist Aufklärung?* de 1784, realizó una tarea similar. A lo largo de este trabajo se mostrarán las similitudes y las diferencias con respecto a la tarea efectuada por Nietzsche bajo el prisma del valor del presente.

puesta en escena de un programa o ideal que supere el presente contemporáneo e inaugure un nuevo tiempo histórico. Es, precisamente, en el ciclo de las Intempestivas donde se aprecia una buena concepción del vitalismo nietzscheano, que es eje de todo nuestro proyecto de estudio, y que además anticipa buena parte de las claves de sus críticas a la cultura Occidental que efectúa en sus obras de madurez.

Por otra parte, en sus obras de madurez, Nietzsche muestra el nihilismo que padece el hombre como fiel reflejo de la decadencia de la cultura moderna. Así, por tanto, Nietzsche efectuara una labor de rastreo y búsqueda del origen de los males que aquejan a la cultura moderna. Estos males tienen su origen desde la formación de Occidente. El propio Nietzsche aborda la problemática que nos ocupa en dos obras fundamentales: *El Anticristo* y *Crepúsculo de los ídolos*. En *AC*, Nietzsche la encrucijada en la que se encuentra el hombre moderno lejos de toda felicidad e inmerso en un proceso evolutivo de la sociedad claramente decadente, «pues no teníamos ningún camino» (*AC* 1, 32). La causa de todo este mal en el hombre moderno se localiza en el cristianismo que, en su idea de establecer un poder igualatorio entre todos los hombres, ha proscrito los instintos fundamentales de los más fuertes para tomar partido por lo débil, además de corromper la razón con valores supremos, en cuyas redes han caído los filósofos como muestra en *GD*. En aquella segunda obra mencionada, Nietzsche concibe la Historia de Occidente (o también considerada la Hª de la metafísica) como un error. Dicho error desemboca en el nihilismo que padece la cultura moderna. Es preciso, desde un punto de vista antropológico, que alguien que se haga cargo de dicho mal cultural y aboguen por erradicar lo dañino y venenoso en el hombre. ¿Qué tipo de hombres se harán cargo de este nihilismo? Nietzsche distinguirá entre nihilistas pasivos y nihilistas activos. Frente a los primeros, los nihilistas activos, como se verá, se presentan como individuos capaces de desterrar las «idiosincrasias en los filósofos» (*GD* «La razón en la filosofía», 51), actuar desde el pesimismo y generar nuevos modos de valorar. Se tratará, por tanto, de individuos capaces de luchar contra las enfermedades que acumula el hombre contemporáneo (angustia, desesperanza, abatimiento, etc.) y, además de ello, serán capaces de generar una fuerza de transvaloración de los todos los valores presentes y crear otros nuevos, a partir de la unidad de lo natural y lo cultural que hay en el hombre. La irrupción en la Historia de

Occidente de estos *Übermensch* es un hecho determinante para el presente y, sobre todo, para el tiempo histórico venidero. Aquí, también, la concepción nietzscheana del nihilismo viene aparejada a la concepción de la “muerte de Dios”, que ya se ha anticipado en AC, en cuanto fin de la modernidad, que también es relevante en nuestro trabajo en la medida que destierra a los hombres generadores de “ídolos” y aboga por el sentido de la tierra. Nietzsche asemejará el tipo de hombres-masa o rebaño con la plebe, los débiles y malogrados, «la chusma» (Za II, «De la chusma»). Así, frente a ellos debe alzarse, como se ha señalado, el «hombre superior», aquél que el cristianismo destierra debido a su cúmulo de fuerza de *voluntad de poder*, que debe alejarse de la plebe y a su natural tendencia a igualarlo todo cristianamente, como medio para ocultar su verdadera cara, su debilidad de espíritu. La «chusma» proclama a voz el grito lo siguiente: «No existen hombres superiores, todos somos iguales, el hombre no es más que hombre, ¡ante Dios –todos somos iguales!» (Za IV, «Del hombre superior», 1, 389). Esa tendencia a la eliminación de la pluralidad y a la nivelación de las diferencias, ese querer ser todos iguales frente a los demás es causa principal de la decadencia del hombre moderno. Así, Nietzsche cree necesario efectuar varias acciones que alivien el problema cultural de Occidente: la más destacada sería el desenmascaramiento de los valores supremos, la denominada “caída de Dios” en cuanto pieza clave de la bóveda que sostiene todas nuestras valoraciones desde los orígenes de Occidente. Dicha “caída” del Dios cristiano no es directamente un acto de ateísmo contra la existencia o no de Dios y el rechazo a los valores eclesiásticos; sino que, esa “caída” hace referencia al cuestionamiento de todas las valoraciones propias de Cristianismo que se han entrelazado con la Historia de Occidente. Con la “caída de los ídolos” se alcanza lo que Nietzsche considera el “gran mediodía y, con ello, «se convierte el hombre superior - ¡en señor!» (Za, IV, «Del hombre superior», 2, 390). De este modo, Nietzsche nos presenta, después de la caída de los “ídolos”, un nuevo tipo de individuo fiel al sentido de la tierra: « ¡Bien! ¡Adelante! ¡Vosotros hombres superiores! Ahora es cuando gira la montaña del futuro humano. Dios ha muerto: ahora *nosotros* queremos – que viva el superhombre» (Za, IV, «Del hombre superior», 2, 390).

Esta introducción del concepto de *Übermensch* presenta, bajo mi punto de vista, una relación directa con dos conceptos interrelacionados en la obra de Nietzsche: educación y política. Con respecto a la educación, Nietzsche no tiene una

concepción inamovible a lo largo de sus diversas etapas, sino que su idea de educación varía a lo largo de su obra. En su etapa de juventud, sobre todo en *HL* y en *SE*, se muestra al educador como la figura del maestro que se encarga de la enseñanza del alumno “en todos los sentidos”. ¿Qué quiere decir “en todos los sentidos”? Se trata de un tipo de enseñanza que no se limita a lo meramente académico, sino que también tiende a ser guía de lo espiritual. En cambio, a lo largo de sus obras madurez, Nietzsche experimenta un cambio sustancial en su concepción con respecto a la educación, pues critica duramente la educación basada en la figura de una autoridad, para pasar a considerar necesaria una autoeducación<sup>6</sup> (*Za I*, «De las tres transformaciones» y *Za IV*, «El signo»). Con respecto a su concepción política se presentará su concepción de la Gran Política. Si bien es cierto que en Nietzsche no existe un tratado de índole político; no es menos cierto que las múltiples reacciones que esta figura del *Übermensch* ha despertado en determinados contextos históricos y políticos, en concreto con el nacionalsocialismo alemán, las cuales deben ser explicadas para desligarlas de la filosofía de Nietzsche. Sin embargo, sí me parece más acertado mostrar las ligaduras que poseen las concepciones de *hombre-masa* presentadas por Nietzsche y, las de nuestro filósofo español más representativo, Ortega y Gasset. Así pues, son varios los aspectos políticos que pueden ser abordados como causas del nihilismo, sobre los cuales deberá alzarse el martillo de Nietzsche y la instauración de una nueva forma política:

1. La ausencia de toda raza superior, a partir de la cual se pueda vislumbrar un nuevo amanecer en la humanidad. Junto a ello, se tratará de desligar de la concepción política del nacionalsocialismo alemán.

---

<sup>6</sup> No es menos cierto que este punto es bastante controvertido en el pensamiento de Nietzsche. Al no encontrarse entre sus obras un escrito dedicado exclusivamente a la educación, los investigadores de sus obras tienen opiniones dispares. Algunos de esos investigadores como Hoyer en *Nietzsche und die Pädagogik. Werk, Biografie und Rezeption*, Würzburg, 2002, p. 534 y ss., apuestan por entender el concepto de educación basado en una especie de cría de hombres superiores, tomando al pie de la letra las palabras de Nietzsche a la hora de cuestionarse el tipo de hombres que deben superar el nihilismo y conformar la nueva humanidad. Nietzsche dice así: «No qué reemplazará a la humanidad en la serie de los seres es el problema que yo planteo con esto (-el hombre es un final-): sino qué tipo de hombre se debe *criar*, se debe *querer*, como tipo más valioso, más digno de vivir, más seguro de futuro» [AC 3, 32]. Bien es cierto que, Nietzsche utiliza esta acción de crianza en términos puramente biológicos; sin embargo, la mayoría de los investigadores coinciden en que se trata de un uso provocativo del lenguaje para describir la educación del tipo superior. Lo que no es admisible en ningún caso es entender en términos racistas este concepto de cría de una raza superior, pues Nietzsche se enfrentó a las ideas racistas de su época.

2. Tiranía de las masas hacia todo intento de excepción y la presentación de las similitudes y diferencias del concepto de “rebaño” en la filosofía de Nietzsche con la concepción filosófica del hombre-masa del pensador español José Ortega y Gasset.

3. Imposibilidad de desarrollo de todo “genio”, debido al carácter nivelador de las masas.

En definitiva, Nietzsche es un pensador que reflexiona sobre el presente histórico en base al nihilismo acaecido a lo largo del proceso del desarrollo histórico de Occidente. Nietzsche se encarga de fijar las bases acerca de un nuevo tipo de pensamiento y de moral que pivota sobre el eje de un nuevo tipo de individuo, un tipo de artista “trágico”, pues debe extraer la fuerza desde sí mismo para superar el estadio histórico presente, capaz además de poner punto y final a la historia moderna regida por el mito de la razón y sea abanderado de un nuevo tiempo histórico, donde Occidente aboga por la fidelidad a la tierra. En conclusión, se trata de un tipo de hombre que desenmascara la “fábula” del mundo verdadero y crea nuevas valoraciones morales. Éste es el tipo de hombre denominado *Übermensch*, a saber, individuos encargados de la transvaloración a partir de la caída de los valores supremos y la autoafirmación de la vida “terrenal” y, junto a ello, sean la superación del hombre moderno y sus valores decadentes. En este sentido, Nietzsche se encarga de repensar el presente histórico, a partir de un discurso con tintes antropológicos y políticos, con vistas a un nuevo tiempo histórico.

## **2. CONSIDERACIONES PREVIAS: LA CRÍTICA A LA CULTURA MODERNA EN LAS OBRAS DE NIETZSCHE.**

La trayectoria intelectual de Nietzsche se muestra plasmada en sus obras, tanto las publicadas como las recogidas en escritos póstumos. Una trayectoria que, bajo mi punto de vista, tiene muy pocos “giros” o cambios, sino tan sólo algunos matices en su inagotable producción filosófica. En dicha trayectoria hay un denominador común: la crítica a la cultura moderna. Una crítica que es el hilo conductor de otros muchos aspectos que se entrecruzan en el pensamiento de Nietzsche y recorren caminos intrincados que desembocan, en mi opinión, en la tarea de pensar reflexivamente el provenir de la historia de Occidente. Aún así, debe distinguirse en su bibliografía dos partes, que muestran la evolución lógica de nuestro pensador: sus escritos de juventud (hasta 1877) y sus escritos de madurez (desde 1878 hasta su muerte).

### **2.1.-Diagnóstico del problema de la cultura en el joven Nietzsche.**

La tarea efectuada por el joven Nietzsche en su diagnóstico histórico de su propia época no versa exclusivamente en ser una tarea meramente política encaminada a resolver las deficiencias existentes en la Modernidad; sino que, su tarea tiene como misión fundamental la de resolver las exigencias del ser del hombre. En este sentido, su tarea no es tanto una actividad exclusivamente política, como filosófica.

Con la idea de efectuar una renovación de la cultura, fundamentalmente encarnada en la figura del famoso compositor Richard Wagner (1813-1883), Nietzsche realiza un diagnóstico histórico de su presente y el valor del mismo. Esta empresa centra principalmente sus miras en la creencia preeminente de permanecer, como existencia, en la vejez misma de la humanidad, tal y como argumenta en su texto de 1874 titulado *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. Dicha creencia se funda en una mirada retrospectiva a lo ya acaecido un tiempo atrás por medio de una educación de tipo histórico que nos insta a pensar que nuestra época



presente completaría, a modo de conclusión, todo el proceso del devenir de la Historia. Sin lugar a dudas, por un lado, las semejanzas con ciertos aspectos de la filosofía hegeliana parecen evidentes a primera vista y, además, por otro lado, también se muestra relevante una comparativa con la tradición cristiana en el punto culminante de la idea de "juicio final", como ocupación crepuscular de lo ya sucedido y, en consecuencia, el juicio de todo ese devenir histórico de la humanidad. Sin embargo, lejos de llevarse a cabo aquello que la religión cristiana esperaba del "hijo del hombre", a saber, poner en marcha tal juicio final de la humanidad, es el hombre mismo en la época moderna el que efectúa en primera persona tal compromiso. Las consecuencias de este hecho se traducen en la "personalidad débil" en la que se encarna el hombre moderno, a pesar de su brillante conocimiento enciclopédico del decurso histórico. Ante este panorama, el papel que cumplir todo educador en cuanto guía es fundamental, pues su presencia es imprescindible para combatir aquella actitud intelectual que tiende a legitimar y conserva lo ya dado cuando la vida carece de impulsos creadores, de voluntad. Aquí, la concepción de la vida es reivindicada por Nietzsche, en cuanto instinto de crecimiento, como un derecho que debe perseverar ante cualquier tipo de barrera contra su existencia y contra su propia integridad, pues «únicamente de la vida puede crecer y brotar la cultura, mientras que, entre los alemanes, se trata a ésta como una vulgar flor de papel, o se la recubre de azúcar convirtiéndola en mentirosa y estéril» (HL 2003, 10, 131).

En esta época, Nietzsche aprecia con claridad que toda aceptación de la vida impresa en nuestros cuerpos lleva aparejado el dolor y el sufrimiento, como parte integrante de la vida misma y, sobre todo, como desgarrar ante un estado de decadencia que padece el hombre moderno. La lucha apremiante ante ese dolor y sufrimiento precisa una cierta "voluntad" de lucha que, entre otros puntos capitales, tenga la audacia de hacer frente a los valores históricamente dominantes a lo largo de la Historia de la metafísica, los valores supremos y de dominio establecidos por el cristianismo. Esta tarea no será nada sencilla, pues como se observará en sus obras de madurez, Nietzsche hablará de este momento trágico de la historia que, dejando atrás el "último hombre", sólo podrá ser superado por otro nuevo tipo de hombre, el denominado *Übermensch*, el cual tiene como peculiaridad fundamental la posibilidad de

concebir «la realidad *tal como ella es*» (EH «Por qué soy yo un destino», 5,140), prestando su total fidelidad a lo terrenal. Su ser legislador de las estimaciones de valor le permite apreciar la realidad tal y como «es *la realidad misma*» (EH «Por qué soy yo un destino», 5, 141), pues sólo a partir de la asimilación de lo terrible y lo problemático que se aloja en la realidad, el hombre se convierte en un ser activo y creador frente al hombre decadente de la época moderna.

Por otra parte, la búsqueda del origen del concepto de verdad en Nietzsche se fecha en 1873 con su escrito de juventud titulado *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, que será empleado en nuestra investigación dentro de la segunda parte de este trabajo, una vez determinadas las concepciones nietzscheanas de “Muerte de Dios” y “nihilismo”, para determinar la imposibilidad de alcanzar el concepto de verdad. Así, si no existe tal verdad, ¿qué existe? Tan sólo, nuestras interpretaciones humanas de las cosas, que, por medio del lenguaje, damos como verdaderas y aspiramos a que sean la base sobre la que se genere nuestra fiabilidad y seguridad frente al devenir del mundo.

## **2.2.- El origen del *Übermensch* en las obras de madurez de Nietzsche.**

Friedrich Nietzsche se hace cargo de presentar un nuevo tipo de hombre capaz de superar el nihilismo en toda su obra; pero especialmente en sus obras de madurez que abarcan el período comprendido entre 1878 hasta su muerte. En este período se localizan las obras más conocidas del pensador de Röcken. A fin de facilitar una breve presentación por las obras que más interesan para nuestra tarea de este período, creemos conveniente comenzar por una obra de Nietzsche de 1888 titulada *Ecce Homo*, en la cual Nietzsche se hace cargo de realizar un retrato autobiográfico que le permite repasar su propio legado filosófico bajo el prisma de lo dionisiaco. En este libro se analiza, a modo de presentación pública, una por una cada una de sus obras. Pues bien, en el Prólogo del mismo, Nietzsche se encarga de señalar con total claridad sus intenciones en este escrito con la afirmación «Derribar ídolos» (EH «Prólogo», 2,

18) como tarea propia del filósofo Nietzsche. La palabra *ídolos* en este contexto hace referencia a “ideales”, como contraposición de la verdadera realidad, el denominado por Platón (427-347 a. C.) el mundo aparente, la cual «se la ha despojado de su valor, de su sentido, de su veracidad en la medida en que se ha *fingido mentirosamente* un mundo ideal...» (EH «Prólogo», 2, 18). Esa *mentira* ha sido padecida por el hombre occidental, a raíz de los valores de decadencia generados por el cristianismo, que les ha llevado incluso a considerar como valores superiores a valores *inversos* a la afirmación misma del florecimiento del nuevo tiempo venidero, a la potenciación de sus instintos, a su acumulación de fuerzas de poder, en resumen, a decir sí al hombre y a la “tierra” en base a una organización política, no en términos de subordinación, sino en términos de aceptación libre y voluntaria en base a su interés.

Así, en consonancia con el discurrir a modo de presentación que realiza el propio Nietzsche de sus propias obras, presentamos los textos nietzscheanos que sirven de fundamento a nuestra investigación. Evidentemente no se trataría, en este caso, de una presentación de cada uno de sus libros, ni de un estudio del contenido de los mismos. Nuestra tarea es más humilde. Se pretendería justificar el uso de cada uno de esos textos en conformidad con el tema central del *Übermensch* que se busca reflexionar en esta investigación. Es por ello que, ni la presentación de cada obra hace referencia a su contenido completo, ni su tratamiento a lo largo del trabajo abarca la totalidad de la obra del pensador Nietzsche de forma cronológica; sino que, se seleccionarán aquellos textos o párrafos que sean convenientes para nuestra labor.

Se inicia este breve recorrido por el legado filosófico de aquellos textos que nos interesan para nuestra investigación por el texto que inaugura el período de las obras de madurez de Nietzsche: *Humano, demasiado humano* de 1878, su primera parte, y de 1880, su segunda parte. *MA* supone un cambio radical con respecto a su primer libro *El nacimiento de la tragedia*. El profesor Niemeyer (2012) sitúa el foco de dicho cambio en dos aspectos bien definidos: el estilo y el contenido. Con respecto al estilo, Nietzsche deja atrás el ensayo académico y hace uso del estilo aforístico, como característica que marcará el resto de su obra y que, además, establece una excepción

dentro del campo de la filosofía. Así, frente al estilo difícil y sistemático de grandes pensadores como Kant o Hegel, el profesor Eugen Fink en su texto *La filosofía de Nietzsche* descubre la fórmula cautivadora para un público más extenso del estilo de Nietzsche: el estilo aforístico. Bien es cierto que éste se encuentra más expuesto a malentendidos que el estilo sistemático; sin embargo, el aforismo «atrae por el esplendor de su estilo, por su forma aforística, seduce y cautiva por la audacia de sus formulaciones, ejerce una fascinación estética, adormece por la magia de sus extremosidades» (Fink 1984, 11). Por lo que respecta al contenido, Nietzsche «se ciñe al método estricto de las ciencias naturales y califica peyorativamente el arte, objeto de un ensalzado elogio en *GT*, como un producto de una época inmadura» (Niemeyer 2012, 258). Así, y como el propio subtítulo de la obra reza *Un libro para espíritus libres*, este libro deja atrás el idealismo que había influido decisivamente al joven Nietzsche en sus primeros escritos, para poder centrarse en la figura del hombre, en lo meramente humano. Aquí también surgen los primeros síntomas de la filosofía trágica de Nietzsche, pues el método científico se limita a la búsqueda de la verdad, sin tener que admitir un sentido o un fin en la vida. Es por todo ello que, en este respecto, cobra sentido la pregunta por el valor de la existencia humana. En definitiva, como señala en *EH*, esta obra es «el monumento de una crisis» (*EH* «Humano, demasiado humano», 1, 89). Una crisis que experimenta el propio Nietzsche hasta transformarse en un *espíritu libre* que camina por un mundo sin finalidad, sin una meta<sup>7</sup> (*MA* 638, 267).

Por otra parte, en su obra titulada *Aurora* de 1881, la tarea de la *transvaloración de los valores* es un punto culminante en la obra de Nietzsche. Éste aboga por cambiar lo aprendido hasta este momento histórico, puesto que lo que hasta ahora el hombre ha tomado como “real”, no son más que imaginaciones, esto es, «mentiras nacidas de los instintos malos de naturalezas enfermas» (*EH* «Por qué soy yo tan inteligente», 10, 59). Entre tales mentiras se incluyen conceptos tales como “Dios”, “alma”, “virtud”, “pecado”, “más allá”, “verdad” o “vida eterna”, en definitiva los

---

<sup>7</sup> La referencia a determinados aspectos topográficos es muy común en la obra de Nietzsche, más el concepto de “meta” merece una consideración especial por el papel que ocupa el *Übermensch* en el devenir histórico. Nietzsche localiza al final de su camino en la búsqueda permanente de la felicidad del hombre. En dicha felicidad sitúa una *meta*: «Fórmula de nuestra felicidad: un sí, un no, una línea recta, una *meta*,...» (*AC* 1, 32 y *GD* «Sentencias y flechas», 44, 41).

“valores supremos” del cristianismo, que la historia de la metafísica se ha encargado de proteger bajo el prisma de “lo verdadero”. Del mismo modo, los hombres considerados hasta ahora como “superiores”, los modelos, no son más que hombres contrarios a la vida misma, que según Nietzsche no deben catalogados siquiera como hombres, sino más bien como “desechos de la humanidad” que se vengan de la vida, pues proscriben los instintos de poder de los más fuertes. Nietzsche reconoce distinguirse de ellos en la medida de que es capaz de percibir con precisión los instintos sanos de los fuertes, los que abogan por el valor de la tierra de los que se escudan bajo el valor de las promesas ultraterrenas. En base a dicha virtud, Nietzsche se reconoce a sí mismo como pedagogo del hombre y, además, presenta como punto de partida un *nosotros* que configura el grupo de individuos de espíritu libre. Su labor es la formación para la reflexión sobre sí misma. Dicha autognosis planteará en al hombre dos preguntas decisivas: un por qué y un para qué. Las respuestas a estas preguntas muestran evidencias de que el camino recorrido por la sociedad occidental hasta el momento actual no ha sido el adecuado, pues viciado por el instinto de negación, de corrupción y de decadencia, el hombre ha transitado de la mano de valores morales de origen cristiano, que han condicionado el presente histórico y su porvenir. En efecto, bajo la tutela de la Biblia, el “ultimo hombre” se ha cobijado en la «tranquilidad definitiva acerca del gobierno y la sabiduría divinos en el destino de la humanidad» (*EH* «Aurora», 2, 99). Dicha tranquilidad, lejos de ser positiva, ha subyugado los cimientos de todo lo humano hasta el punto de estar sostenida bajo la tutela de las *peores manos* posibles para su cuidado y protección. Así pues, como una declaración de intenciones con respecto nuevo tiempo histórico, Nietzsche señala que: «Sólo después de que la religión muera podrá volver a proliferar la *invención de lo divino*» (*NF* 1880, 6 [359]).

En 1882 aparece su obra titulada *La ciencia jovial*. Se trata de la tercera obra de aforismos de Nietzsche. En ella Nietzsche se encarga de la acción de destrucción del Dios cristiano, como cúspide de la cultura moderna, que impide la aceptación de la realidad terrena como la única y más fiable realidad existente. No sólo debería desaparecer el concepto de Dios sobre la tierra, sino que también debe desaparecer su sombra (*FW* III, 108, 673). También se encarga en este escrito de señalar que se debe dotar a la ciencia de cierta “jovialidad”. En este sentido, se trataría de una

ciencia que no contempla el mundo de forma meramente teórica en búsqueda de la verdad, sino que se trata de una ciencia que tiene en cuenta los instintos humanos y la incertidumbre de la vida.

En *Así habló Zaratustra*, obra más famosa de Nietzsche y publicada entre los años 1883 y 1885<sup>8</sup>, también se acomete la tarea de fidelidad a la tierra por parte del hombre en el Prólogo, 4 y, sobre todo, «De la virtud que hace regalos», 2. Se trata sin duda de uno de los aspectos más místicos, y a la vez más destacados, de la filosofía nietzscheana, pues es preciso afirmar con energía todo el espectro terrenal y vivir bajo el prisma de las fuerzas que ella encierra. Así, la aceptación voluntaria de afirmación de la tierra favorece la aparición sobre ella de un nuevo tipo de individuo, el *Übermensch*. Ahora bien, para afirmar este nuevo individuo, Nietzsche critica nuevamente la estructura moral heredada de la metafísica. Por ejemplo, en el capítulo titulado “De tablas viejas y nuevas”, que hace alusión antitéticamente a las tablas de la Ley recogidas en el *Antiguo Testamento*. En este capítulo, Nietzsche realiza una nueva crítica a la moral cristiana y es decidida su apuesta por el *Übermensch*, en cuanto hombre que ha superado al denominado “último hombre”, hombre “bueno” y piadoso, en definitiva, buen cristiano, que no crea nuevos valores y tiende a eliminar la pluralidad existente en cada individuo. Éstos, para Zaratustra, «son el comienzo del final» (*Za* III, «De tablas viejas y nuevas», 26, 298) de la historia de Occidente que tiene su germen en Sócrates, Platón y el cristianismo, y que presenta su última versión en el socialismo, ya que no sólo se limitan a poner en peligro todo el provenir del hombre, sino que además censuran a todo aquel individuos que pretende crear nuevos valores, pues tienden a igualarlo todo. Éstos, los “últimos hombres” imponen su existencia a costa de la verdad.. Es por ello que el “último hombre” deba ser superado, ya que «el hombre es un puente y no una meta» (*Za* III, «De tablas viejas y nuevas», 3, 280) pues el nuevo tipo de hombre ya no debe dirigir su mirada hacia atrás, sino hacia delante, hay el provenir, su meta; pero manteniendo los pies en el suelo, sobre la tierra, esto es, siendo fiel a sus instintos. De tal modo que, todo aquel que haya conocido aquel hombre “antiguo”, ya no querrá volver a él; sino que, se afanará por «buscar

---

<sup>8</sup> La primera y segunda partes de *Así habló Zaratustra* aparecen en 1883, la tercera en abril de 1884 y, finalmente, la cuarta y última parte, en 1885.

manantiales del futuro y nuevos orígenes» (*Za* III, «De tablas viejas y nuevas», 25, 296).

En 1886, Nietzsche publica su obra titulada *Más allá del bien y del mal*, que él mismo cataloga como el «preludio de una filosofía del futuro». En ella se conceptualiza y da valor a los puntos capitales de la filosofía afirmativa de Nietzsche en *Za*. A groso modo, tal y como afirma en *EH*, es una gran «crítica a la modernidad, no excluidas las ciencias modernas, las artes modernas, ni siquiera la política moderna» (*EH*, «Más allá del bien y del mal», 2, 119). En nuestro trabajo, destacaremos dos puntos fundamentales de esta obra: el problema del valor de la verdad y la caracterización de los doctos en la sección VI como “filósofos del futuro”, en la medida en que se erigen como hombres que “dan órdenes y legislan” en lo referente al “hacia donde” y el “para qué” del ser humano. En definitiva, ellos son los nuevos creadores de valores.

En el año 1887, Nietzsche escribe y publica su obra titulada *La genealogía de la moral*. En *EH*, Nietzsche lo subtitula de forma evidente: *Un escrito polémico*. Se trata de un texto que no está constituido por aforismos sueltos, sino por tres tratados ordenados de forma calculada. Nietzsche reconoce que se trata de «lo más inquietante que hasta el momento se ha escrito» (*EH*, «Genealogía de la moral», 121). De este escrito nos serviremos para presentar el concepto de vida como voluntad de poder, así como la crítica que efectúa Nietzsche en su Primer Tratado a la moral cristiana, en cuanto negadora de la vida. Junto a ello, en el Tratado Segundo, surge la presencia del ideal de vida del *Übermensch* que, superado el ideal existente, recupera la esperanza por el sentido de la tierra (*GM*, «Tratado Segundo, 25, 123-124).

Por último, en 1888 destacaremos dos textos: *El Anticristo* y *Crepúsculo de los ídolos*. Se trata de un año muy fructífero para Nietzsche en cuanto a su producción de textos; sin embargo, su enfermedad comienza a castigar duramente al bueno de Nietzsche. En *AC*, Nietzsche localiza los valores de decadencia que padece en el hombre moderno. Se confirman sus sospechas de la corrupción del hombre por parte del cristianismo, el cual tiende a igualar a toda clase de hombres con el fin de

adoctrinarlos. Junto a esa idea, para nuestra investigación, nos parece también bastante esclarecedor el texto de Nietzsche que lleva por título *Crepúsculo de los ídolos* de 1888. Para nuestra investigación, vamos a focalizar nuestra mirada en el apartado que se titula *La razón en la filosofía*, además del famoso apartado que se titula *Como el mundo verdadero acabó convirtiéndose en fábula*. En *EH*, Nietzsche muestra a las claras las intenciones de este libro, donde su título *Crepúsculo de los ídolos* hace referencia a la idea de que «la vieja verdad se acerca a su final» (*EH*, «Crepúsculo de los ídolos», 1, 123). Pues bien, con la caída de los ídolos, de la cual Nietzsche se autoproclama como mensajero, se inauguran de nuevo «esperanzas, tareas, caminos que trazar a la cultura» (*EH*, «Crepúsculo de los ídolos», 2, 124). En definitiva, este breve texto presenta un conglomerado de temas centrales de la obra de Nietzsche y cuestiona «los supuestos fundamentales de Occidente acerca de la condición del mundo y el sentido de la moral» (Niemeyer 2012, 118).

No queremos concluir esta breve presentación de las obras de Nietzsche, que van a ser el fundamento de nuestro trabajo de investigación, sin mencionar la importancia y el protagonismo que van a tener los *Fragmentos Póstumos* de Nietzsche en este trabajo. La importancia de la estos fragmentos en la obra de Nietzsche, de los cuales algunos estudiosos de la obra de Nietzsche consideran que ellos debe buscarse la esencia de la filosofía de Nietzsche, estriba en la presencia de los esbozos y anotaciones hechas por Nietzsche antes de la redacción de sus obras publicadas, incluso anotaciones que Nietzsche hizo uso de ellas para la composición de sus obras. Se trata, por tanto, de un ejercicio de búsqueda del origen de los grandes temas de la filosofía nietzscheana: el eterno retorno, el *Übermensch*, la voluntad de poder, la transvaloración, muerte de Dios, nihilismo, etc.



### 3. LA HISTORICIDAD HUMANA Y EL PROBLEMA DE LA CULTURA EN EL JOVEN NIETZSCHE.

La grandiosa (y laboriosa) empresa que se propone efectuar el joven Nietzsche, en la ya mencionada segunda de las *Intempestivas*, se encuentra encauzada en la labor de buscar respuestas a las cuestiones que se le interponen en el presente histórico al hombre moderno de su época. Es evidente reconocer que, en sus primeras obras, el pensamiento de Nietzsche se caracteriza por una inclinación encauzada hacia el estudio del Ser humano en base a «una reflexión filosófica sobre las ciencias humanas [...] es decir, sobre, la historiografía y el saber que el hombre tiene de sí mismo» (Vattimo 1987, 15). Como ya se ha aludido, en la segunda de las denominadas *Consideraciones Intempestivas*, en concreto, la que lleva por título *Sobre la utilidad y el perjuicio de la Historia para la vida*, publicada en el mes de Febrero de 1874, sería el lugar donde Nietzsche comience a mostrar las claves de su hallazgo filosófico a raíz de su estudio historiográfico: el valor del presente. Sin embargo, el significado de esta conceptualización precisa de una explicación más amplia. Nietzsche será el encargado de abordar el valor del presente desde una nueva concepción de la Genealogía, la cual se encargaría de luchar: en primer lugar, contra el fundamento y, en segundo lugar, contra la indiferencia hacia el origen mismo de los valores (*GM* «Tratado Primero», 2, 36-38).

El pensador francés Michel Foucault (1926-1984) en su texto titulado *Nietzsche, la Genealogía, la Historia* realiza una labor de estudio de la concepción nietzscheana de genealogía. En términos generales, la nueva Genealogía se va a ocupar de retornar el valor de los instintos y los sentimientos a la vida. En otras palabras, se encargaría de la laboriosa tarea de introducir el devenir mismo en la vida, ya que es en este punto donde se encuentra el acontecer de la Historia; contrariamente, por tanto, de toda una Historia que cataloga su origen mismo en la verdad (Foucault, 2004), inaugurando la «Historia de un error», la denominada «Historia de la metafísica», que será recogido-como ya se ha señalado- por Nietzsche en su texto titulado *Crepúsculo de los ídolos*, más concretamente en el famoso apartado que se titula *Como el mundo verdadero acabó convirtiéndose en fábula*.

### **3.1.- La genealogía nietzscheana y la restauración del valor de los instintos y los sentimientos a la vida.**

La pregunta introductoria que deberíamos plantearnos sería la siguiente: ¿Por qué y en qué respecto se hace cargo Nietzsche del concepto de genealogía? Este concepto tiene su aceptación histórica más marcada en los pensadores franceses posteriores a Mayo del 68; sin embargo, es el pensador francés Michel Foucault quien puso en valor este concepto. Foucault señala que «la genealogía es gris; es meticulosa y pacientemente documentalista. Trabaja sobre sendas embrolladas, garabateadas, muchas veces reescrita» (Foucault 2004, 11). Evidentemente, al tratar de hablar acerca de genealogía, se debe determinar en primer lugar de qué se está hablando. Una primer aproximación histórica a este concepto nos advierte de la acumulación de una gran cantidad de elementos apilados a los largo de los siglos, de sucesos desclasificados y de infinidad de contingencias que se entrecruzan de manera completamente aleatoria. En términos generales, hace referencia al desarrollo histórico de las generaciones pasadas. La tarea más interesante que se puede extraer de la genealogía sería la siguiente: apreciar cada suceso en su más pura singularidad, en su esencia más prístina, con la confianza de buscar incluso en todo ese maremágnum de elementos dónde su identificación resulte más dificultosa y, a priori, menos esperada: en los mismos sentimientos, en el amor, en los instintos. A este respecto, apostilla el propio Nietzsche, se debe indagar en «todo lo que los hombres han considerado como sus “condiciones de existencia” y cuánta razón, cuánta pasión y cuánta superstición subyace en esta consideración» (*FW I*, 7, 589). ¿Han sido investigados hasta el final? Y, una vez analizados tales sucesos en su singularidad, la tarea más laboriosa sería la de retrotraerlos al presente histórico como solución de índole filosófica para solución el problema vigente del presente histórico; pero no para instalarse en él, sino para mirar más allá de ese presente. Se trata, en definitiva, de una transición que inicie un nuevo tiempo histórico. En este sentido, Michel Foucault resalta lo siguiente con respecto a la genealogía:

No se opone a la historia como la visión de águila y profunda del filósofo en relación a la mirada escrutadora del sabio; se opone por el contrario al despliegue

metahistórico de las significaciones de las significaciones ideales y de los indefinidos teleológicos. Se opone por tanto a la búsqueda del "origen" (Foucault, 2004, 13).

Dicho más claramente, la genealogía se opone a todo aquello que podría ser considerado como primeros principios, que serían, sin lugar a dudas, el fundamento en último término de todo cuanto existe. Se opone, en definitiva, al *origen* mismo.

En los textos de Nietzsche este concepto aparece desde sus textos de juventud, concretamente en el ciclo de las *Intempestivas*, como por ejemplo en la *Segunda intempestiva*, hasta sus obras de madurez *La genealogía de la moral* y en *Más allá del bien y del mal*. En este recorrido por las obras de Nietzsche con motivo de la definición de genealogía, surge un nuevo problema semántico, pues en su obra aparecen varios términos que podrían traducirse por la palabra "origen", por ejemplo, *Ursprung*, *Entstehung*, *Herkunft* y *Geburt*. Junto a ellos, también podría localizarse la interesante distinción, a nivel filosófico, entre *Wunderursprung* en cuanto origen de índole prodigioso o milagroso y el origen que precisa una reflexión histórica, como la que se ha apuntado por parte de los genealogistas. Sin embargo, desentrañar las consideraciones a las que hace referencia cada uno de esos términos rebasaría por completo el trabajo que nos ocupa y quedaría pendiente para una posible investigación de doctorado. Por ahora, en resumen, bastaría con señalar que dicha concepción de "encontrar el origen" no es más que una tarea de buscar eso algo que ya está dado y que quedaría por desvelar. Se trataría de desenmascarar un principio fundador y, a partir de él, determinar que todo lo acaecido no es más que pura contingencia vinculante de ese *origen*. Foucault recoge una acción muy sutil para explicar este punto: «Es intentar levantar las máscaras, para desvelar finalmente una identidad primera» (Foucault 2004, 18). Sin embargo, por su parte, el genealogista sabe con certeza la dificultad de determinar el origen y reconoce su problematicidad en este sentido: ¿Qué hay al comienzo o principio de cada cosa? Y lo que se contesta a esa pregunta resulta aún más desconcertante: No nos topamos con su supuesto "secreto" que determina el origen de ese algo; sino que, se encuentran en una situación de abandono, donde no existe tal primer principio de cada cosa. En efecto, siguiendo con Foucault, se señala que: «Lo

que encontramos al comienzo histórico de las cosas, no es la identidad aún preservada del origen -es la discordia de las otras cosas, es el disparate» (Foucault 2004, 19). Y lo que es aún más sorprendente: nos encontramos con los postulados del origen como reflexión histórica frente al inicio milagroso que propugna la metafísica. En base a ello, aparece en los textos de Nietzsche una crítica feroz a la consideración del *origen* como lugar originario de la verdad. Éste será un punto muy conflictivo en la obra de Nietzsche, que se tratará de abordar en sus obras de madurez en relación con concepción de la transvaloración de los valores; sin embargo, para continuar con los primeros esbozos de la filosofía nietzscheana en relación a su tarea de reflexionar su presente histórico, cabe preguntarse: ¿Es Nietzsche el artífice de una novedosa forma de pensar a partir de su presente histórico? Nietzsche era consciente de su realidad histórica y de las peculiaridades que caracterizaban la época que le había tocado vivir. Así, su enfrentamiento filosófico con el pasado no tiene otra intención que presentarnos un programa, un ideal, una nueva voluntad que supere la crisis cultural occidental y devuelva los instintos y los sentimientos a la vida, esto es, al ser parte de la naturaleza que le rodea, a la tierra; pero unos instintos que deben encontrarse dominados (y no reprimidos, como medida para luchar contra ellos). Y el dominio de tales instintos y sentidos será tarea del *Übermensch*, como veremos, en el cual se aglutinará la unidad de lo natural y de lo cultural.

### **3.2.- El filósofo como médico de la cultura.**

La *Segunda Intempestiva* se enmarca en dentro de un determinado contexto histórico, marcado fundamentalmente por un desarrollo creciente de la economía vinculado al imparable avance del positivismo y a una fe ciega en lo referente al progreso científico, que evidentemente eran motivo de alarde en lo relativo a la buena salud que gozaba la cultura del siglo XIX. En este texto se desarrolla la idea de la historia *crítica*, que estaría en confrontación directa con esa “enfermedad histórica” que, según Nietzsche, padece el hombre moderno. En efecto, Nietzsche no es ajeno a dicho marco histórico, ni mucho menos a dicho alarde de buena salud cultural que, sin

embargo, causa extrañeza y desasosiego en el propio pensador alemán. Así, para explicar este punto de forma metafórica, de modo similar a la situación donde un médico se sitúa ante el cuerpo de su paciente para analizarlo en profundidad, Nietzsche analiza su contexto histórico y extrae una serie de interesantes conclusiones relativas al momento cultural que vive su presente histórico. No se trata de un acto de curación o sanación, sino que, más bien, la tarea de filósofo como “médico de la cultura” es la de mostrar las heridas. Pero, ¿de qué tipo de heridas estaríamos hablando? Heridas causadas por una enfermedad histórica que afecta directamente a la sociedad moderna, a su cultura y a sus valores. Una enfermedad que causa debilidad y esclavitud en el hombre moderno. Así, la tarea de Nietzsche es la de mostrar tal enfermedad y las carencias que produce en la sociedad, así como el medio de acción para tratar de solucionarla. Esta solución transita inevitablemente por lo *ahistórico* y lo *suprahistórico* como medida eficaz contra dicha enfermedad.

Quizás pueda resultar chocante la solución propuesta por Nietzsche ante la enfermedad histórica que padece la sociedad moderna; sin embargo, dicha salida tiene su propia justificación. Para ello deben citarse dos conceptos relacionados en este contexto que, a su vez, serán el hilo conductor de las *Intempestivas* y, también, cómo no, en las obras de madurez de Nietzsche. Dichos conceptos serán: la Historia y la educación.

Con respecto a la concepción de la Historia, es evidente su tratamiento en las líneas precedentes; sin embargo, con respecto a la educación, poco aún se ha señalado. Con tal fin se debe relacionar la *Segunda* con la *Tercera* de las *Intempestivas*. Vaya por delante que el primer empleo de la concepción pedagógica en Nietzsche sitúa a éste en una posición poco o nada similar a como entendemos la enseñanza hoy en día, pues Nietzsche apuesta por un tipo de formación de índole anti-igualitaria y elitista que, más adelante, nos gustaría relacionar con la pedagogía de José Ortega y Gasset (1883-1955). Pero volvamos con Nietzsche. En un admirable texto del año 1874 titulado *Schopenhauer como educador*, la *Tercera Intempestiva*, Nietzsche cuestiona abiertamente: «¿Dónde están los médicos de la humanidad moderna, unos médicos tan fuertes y sanos sobre sus propios pies como para sostener y llevar de la mano a otros?» (SE 2, 34). Esta *Tercera Intempestiva*, junto con la *Segunda*, es un texto considerado de

combate contra todo tipo de epigonismo, decadencia y desasosiego que afecta a la vida cultural de su época. En todas ellas, sin duda, Nietzsche se autoproclama “médico de la humanidad” de la época reinante, en la que propone la renovación de la cultura “vitalmente sana” con la finalidad de generar un grupo de hombres libres y fuertes, que tendrían como base de su formación cultural al arte, el mito y, fundamentalmente, el pensamiento libre. Tal aspecto histórico-cultural tiene sus fuentes de inspiración más destacadas en una serie de figuras de gran calado en el pensamiento de Nietzsche. Entre ellos destacaríamos a Wagner (concretamente, hasta el momento de la ruptura de su amistad y admiración), Schopenhauer<sup>9</sup> y los filosóficos preplatónicos.

Pues bien, a partir de las breves presentaciones de ambas *Intempestivas*, se puede reconocer que la cultura moderna del joven Nietzsche nos traslada, por su paralelismo, a un momento histórico de gran calado para el decurso histórico: la Ilustración. Y con ella también, por supuesto, al proyecto kantiano de la *Aufklärung*. Así, a modo de tarea previa, si se realizara el ejercicio lingüístico de intercambiar la palabra “médico” por la de “ilustrado”, nos encontramos con que se estaría aludiendo a aquellos hombres que, como afirmaba Kant, habrían sido auto-responsables del abandono de su «minoría de edad» y que, además, estarían en disposición de guiar hacia esa meta a todos los demás. Es, desde luego, en base a este antecedente, desde el cual Nietzsche se encarga de presentar, ante el panorama histórico-social que le rodea, la enfermedad de la que se encuentra aquejada el hombre moderno: un exceso de *historicismo* o formación cultural. El *historicismo* no es más que una enfermedad, un brote de aturdimiento en la sociedad del siglo XIX que pone en entredicho al hombre moderno, pues lo sitúa en una doble perspectiva: por un lado, se localiza un mundo “interior” eminentemente caótico; mientras que, por otro lado, y en contraste con el anterior, su aspecto intelectual más externo parece estar recubierto por

---

<sup>9</sup> El profesor Jacobo Muñoz sitúa las primeras lecturas de Nietzsche de las páginas de Schopenhauer en su época universitaria, concretamente poco después de su llegada a Leipzig en 1865. Fue tal el impacto que causó la lectura de *El mundo como voluntad y representación* en el joven Nietzsche que abandonó temporalmente por completo sus lecturas filológicas para dedicarse por entero a la redacción de una tesis, no conservada, titulada *Los esquemas fundamentales de la Representación*. Sin embargo, con el tiempo, tal admiración inicial por la figura de Schopenhauer dejó paso, con el tiempo, a algunas críticas, como es el caso de del *Ensayo de autocrítica* de 1886, que fue añadido a la tercera edición de *El nacimiento de la tragedia*, donde Nietzsche hace constar sus distancias con la concepción del “espíritu de resignación” de Schopenhauer. Aún así, reconoce el profesor Jacobo Muñoz, no se puede hablar en ningún caso de una quiebra total entre Nietzsche y Schopenhauer, pues es siempre para Nietzsche un referente con el que comparar su “verdad” (Muñoz, J. 2009, 15).

completo de saber historicista que lo desborda. Así, de este modo, la tarea filosófica de Nietzsche no va más allá de ser un simple espejo de su época, la cual está «afectada de una enfermedad deformadora, como palidez y flaqueza [...]» (SE 3, 53). Pero, ¿de qué modo la sociedad se encuentra eminentemente enferma? Por medio de su incursión en el pasado, buscando en él todo consuelo que precisa, por medio del recuerdo, en los grandes momentos de la humanidad. Así, en relación a ello, Nietzsche presenta al hombre moderno instalado en un estadio histórico que puede catalogarse con el nombre de *memento mori*. Este estadio histórico, caracterizado por la vacuidad de valores y el destierro de toda voluntad de poder, en el que se enmarca la sociedad del siglo XIX otorga un valor supremo a todo momento final de cualquier proceso y, con ello, repudia cualquier tipo de nuevas esperanzas o búsqueda nuevos caminos históricos, como consecuencia de la intervención del Estado en un intento por mantener el *status quo* y su perpetuarse en su posición privilegiada, justo al lado de los valores cristianos. Así, los alemanes de la época, influidos por la acción del Estado-Iglesia y su exigencia por poseer una elevada formación cultural, prefieren vivir el pasado más glorioso.

Las consecuencias de instalarse en el *memento mori* son evidentes: principalmente, el nihilismo que afecta a toda la Modernidad y que se aprecia con claridad en la decadencia cultural de la Alemania del siglo XIX. Así, afirma Nietzsche, en términos generales, puede decirse que, en este sentido, el hombre moderno termina por “odiar” la vida y, concretamente, detesta vivir el presente histórico. Ahora bien, dicho odio no es absoluto; sino que, todo ese odio viene generado por la divulgada creencia de que todo lo acaecido hasta ese momento histórico ha resultado ser majestuoso y digno de recordar. En base a esta premisa, se promulga la creencia de que jamás se producirá algo de tan elevada magnitud en el futuro próximo. Y, en definitiva, este estadio histórico no es más que la prolongación del recorrido histórico-cultural que padece la sociedad del siglo XIX como consecuencia de la herencia cristiana que, desde la Edad Media, viene arrastrando toda la humanidad hasta esta época moderna en la que brota la mirada filosófica de Nietzsche.

Las consecuencias más directas de la encrucijada histórica en la que sitúa la sociedad moderna se muestran en la imposibilidad de desvelar el denominado

*memento vivere*<sup>10</sup>, por muy débil que éste sea, convirtiendo así a los hombres en “siervos pasivos”, esto es, seres débiles de espíritu y sumisos al Estado. Así, afirma Nietzsche que:

Sólo cuando, por un olvido momentáneo, ese sentido se suspende, la fiebre histórica del enfermo se transforma en actividad; pero, tan pronto como la acción se suspende, la consideración analítica diseca la acción, impidiendo cualquier efecto influyente para despellejarla, finalmente, en historia (*HL* 8, 107).

La causa del mismo se resume en una tesis principal: se induce a las conciencias modernas a asumir su papel de *ser cúspide* de toda una tradición histórica que se remonta desde la Edad Media. Las razones que se presentan para asumir tal tesis tienen su foco en la idea fundamental de que ya hoy es demasiado tarde para poder superar lo ya acontecido a lo largo de la Historia y únicamente queda contemplarla y admirarla.

Podría considerarse que la acusación nietzscheana, efectuada acerca de la concepción del *memento mori* que vive la época moderna heredada directamente de la Edad Media, se restringiera únicamente al ámbito religioso; sin embargo, tal acusación, además, afectaría al ámbito de la ciencia moderna, ya que «lo que antes se daba a la Iglesia se da ahora, aunque a menor escala, a la ciencia» (*HL* 8, 108). Si todo lo acaecido a lo largo de la Historia no es más que este proceso que se culminaría con el famoso concepto religioso del "Juicio final" del cristianismo, la admiración que venera el vulgo a la ciencia moderna no es más que «una veneración heredada del clero» y, por tanto, tan nefasta como aquélla. No lo puede decir con más claridad Nietzsche: ¡Ellos son los culpables de la fiebre histórica que sacude a la época moderna!

---

<sup>10</sup> "*Gedenke zu leben*" (¡No te olvides de vivir!), lema de Goethe expresado en su obra *Wilhelm Meisters Wandersjahre*, "*Betrachtungen im Sinne der Wanderer*" de 1829.



La solución que propone Nietzsche a este problema de la época moderna resulta a primera vista curiosa, pues afirma que es la propia historia la que tiene que «solucionar el mismo problema de la historia» por medio del saber, que «tiene que volver contra sí mismo su propio aguijón» (*HL* 8, 108); sin embargo, recalca Nietzsche, que afirmativamente necesitamos la historia, pero no de cualquier modo. Así, afirma, «necesitamos la historia, pero la necesitamos de un modo distinto (...) necesitamos la historia para la vida y para la acción» (*HL*, «Prefacio», 37-38). En definitiva, es la historia misma, en un acto reflexivo, la solución que se presenta contra dicha "fiebre histórica" en beneficio de una "conciencia moderna". En otras palabras, la propia Historia tiene que actuar en favor de una historia que *tiene que* venir y en lo que *tiene que* acontecer a partir de ese presente. Así, por tanto se da con ello la solución al problema de la formación histórica.

Aún así, Nietzsche va todavía más allá en sus planteamientos iniciales. Añadiendo a esos dos imperativos ya señalados- *tener que*-, se presentaría un tercero de gran calado en la concepción histórica y pedagógica del pensamiento de Nietzsche. Se trataría del siguiente: El origen de la formación histórica tiene que ser en justicia reconocida históricamente. Sin lugar dudas, si nuestra mirada al mundo clásico fuera una "mirada valiente", esto es, una mirada que no se limitara simplemente a ser mera formación histórica, sino que se tratara de una mirada que encuentra modelos dignos de admiración que se preocupan por vivir el presente y fijan sus miradas en el futuro -en cuanto excelsos ejemplares que se comunicarían a través de la Historia-, nos sentiríamos legítimos herederos de aquéllos -afirma Nietzsche-. En definitiva, no se debe ser conformista en este punto y creerse, como dice el germanista Carl Heinrich Wilhelm Wackernagel en *Abhandlungen zur deutschen Literaturgeschichte (Kleinere Schriften)* acerca de los propios alemanes, "un pueblo de epígonos", esto es, adquiriendo la herencia cultural procedente de la Antigüedad; sino que, esa "mirada valiente" debe dirigirse más allá, hacia un futuro esperanzador y lleno de vitalidad. Pero la realidad no es ésta, como así parece apuntar Wackernagel (1873); sino que, da la impresión que los alemanes del siglo XIX fueran nada menos que los últimos herederos de una tradición milenaria y que observan desde la distancia peligrar tal herencia ante sus propios pies. Es por ello que gozan del pasado, sin reparar en el presente histórico vital. Y así, como últimos herederos, carecen por supuesto de cualquier tipo de herencia futura que les

recuerde, pues serían los últimos descendientes de una tradición milenaria. En efecto, así lo señala el propio Nietzsche en *HL*:

En realidad, paralizante y molesta es la creencia de ser un vástago tardío de los tiempos. Consecuencias terribles y destructivas tienen que aparecer cuando una creencia semejante, de repente, a través de un vuelco audaz, se diviniza como el verdadero sentido y fin de todo lo acontecido anteriormente, cuando toda la miseria conocida se eleva a la consumación y cumplimiento de la Historia universal (*HL* 8, 110).

Así pues, la Historia nos castiga sin remisión, una y otra vez, mostrando abiertamente que todo lo acaecido "alguna vez fue" para no volver a ser nunca más. Dicho castigo irremediamente paraliza al hombre y le impide fundar su propia senda a partir de la consideración de la concepción de lo que "debería ser". Es, desde este prisma, un hecho terrible sentirse vástago del último aliento de la Historia y sus consecuencias, tal y como parece atisbar Nietzsche, pueden ser devastadoras.

### **3.3.- Nietzsche contra la alienación hegeliana.**

Todas esas ideas tienen su *alter ego* en la herencia depositada en la Historia por el filósofo alemán Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). Es, de ella, desde donde se desprende la creencia, por parte del hombre moderno, de sentirse último heredero de todo un "proceso universal", que se culminaría todo ese período histórico con el denominado "juicio final". La consecuencia directa más notable de este hecho se vería reflejada en el proceso paulatino de alejamiento definitivo por parte de la Filosofía de la Historia, toda vez concluida la filosofía de Hegel. Ésta es, desde luego, la generalmente reconocida como la «marcha de Dios sobre la tierra» (*HL* 8, 111). Es, precisamente, en el decurso del desarrollo histórico donde se ha ido gestando este "Dios", un Dios más "humano", transparente, tangible y hecho hombre, por tanto, que habita entre nosotros. Un Dios encarnado proclamado "Dios sobre la Tierra", que se ha

venido conformando a lo largo de la Historia y que se ha manifestado en este punto concreto de la realidad histórica alemana.

Esta instancia del pensamiento hegeliano se puede trasladar, en términos mucho más especulativos, a su tesis de la dialéctica del «Perdón de los pecados» que aparece justo al final del capítulo VI denominado «El espíritu» perteneciente a su obra titulada *Fenomenología del espíritu*. En el capítulo señalado de esta obra, se encuentra, por un lado, la conciencia universal; mientras que, por otro lado, la conciencia actuante. Se explicará brevemente cada una de ellas. La primera de ellas, la conciencia enjuiciadora, se limita a juzgar olvidándose por completo de actuar. Es pura hipocresía, pues muestra sus excelentes disposiciones haciendo creer que su mutismo enjuiciador es ya una acción, cuando en realidad su tarea debería haber sido la de mostrar lo justo y lo recto mediante la acción. La otra conciencia, la actuante, se mira en la primera conciencia como si de un espejo se tratara y confiesa el mal que hay en ella, se abre a la posible reconciliación. Tal acción de la conciencia actuante hace que la conciencia enjuiciadora se enclaustre sobre su "corazón de hierro", convirtiéndose ella misma en el Mal y, por tanto, en justo lo contrario de lo que sería ella misma. Con ello, se rompe el absoluto abstracto, por un lado; y, al mismo tiempo, por otro lado, se produce una elevación de lo finito hacia lo infinito gracias al reconocimiento de la maldad que habita en ella. Una vez reconocida la diferencia entre ambos absolutos (el infinito y el finito) puede lograrse el "Perdón de los pecados" y la reconciliación entre ambas conciencias:

El SÍ reconciliador, en el que ambos yo hacen dejación de su existencia (*Daseyn*) contrapuesta, es la existencia del Yo, extendido hasta la dualidad, que en ella permanece igual a sí mismo y tiene la certeza de sí mismo en su perfecta exteriorización (*Entäusserung*) y en su perfecto contrario: él es el Dios que aparece en medio de ellos, que se saben como el puro saber (Hegel 2004, 392)

En definitiva, la unidad entre ambas conciencias se produce evidentemente gracias al continuo conflicto entre "ambos Yo" de cada una de las conciencias y, en consecuencia, a su perpetua superación. El espíritu infinito o Dios no

puede ignorar la finitud, del mismo modo que tampoco el espíritu finito puede enclaustrarse en un "más acá"; sino que, necesita superarse a sí mismo con sus miras puestas en lo trascendente. Ésta sería, de forma abreviada, la concepción filosófica de la "alienación" hegeliana, esto es, la reconciliación entre Dios y el hombre; pero, ¿qué aportaría estas consideraciones a la concepción nietzscheana de fidelidad a la tierra? Para responder en términos hegelianos, debería señalarse que el espíritu absoluto *necesitaría* soportar "el calvario de la historia" como medio indispensable de su revelación en la tierra que representaría. Esto es, precisamente, lo que Nietzsche afirma con la famosa «dialéctica de los espíritus de los pueblos y el juicio universal» (*HL* 8, 111).

En toda esta crítica a Hegel se encuentra ligada a un evidente desprecio, por parte de Nietzsche, a las masas, en cuanto "copias transitorias de los grandes hombres". Nietzsche exige la inversión del "dominio de los muchos" que se ha desarrollado en el decurso histórico y espera pacientemente una nueva época que deje «de lado todas esas construcciones de *procesos del mundo* o de la *Historia humana*», de tal forma que ya no se tenga en tan excelsa consideración a las masas; sino que, sean los individuos, encarnados en la figura del genio, «los cuáles forman una especie de puente sobre la desértica corriente del devenir» (*HL* 9, 121). Estos genios, representados en la figura de Schopenhauer, «vivirán un presente intemporal», esto es, no se adhieren a ningún proceso histórico, conformando "una república de genios" donde «un gigante llama a otro a través de los desiertos intersticios de los tiempos, y, serenamente, en medio de la ruidosa petulancia de enanos que gruñen debajo de ellos, continúa el diálogo de espíritu en las alturas» (*HL* 8, 111). Con ello, admite Nietzsche, que el papel que juega la Historia es ser mediadora de tales genios en búsqueda de un para qué; y no como admitía Hegel, ser medio para alcanzar el final de la humanidad.

En definitiva, Nietzsche no acepta, de ninguna forma, tal consideración de la Historia como "marcha de Dios sobre la Tierra", que culmina en esta época moderna y de la cual sus habitantes serían los últimos herederos. Ahora bien, ¿cuál sería la estrategia de Nietzsche para desmontar tal consideración de la filosofía

hegeliana que ha dominado en la Historia hasta este momento histórico? La respuesta de Nietzsche se plasmará en su famosa concepción filosófica denominada “muerte de Dios”, que se aborda ampliamente en sus obras de madurez.

#### 4. EL NIHILISMO Y EL “DERRIBO DE LOS ÍDOLOS” EN LAS OBRAS DE MADUREZ DE NIETZSCHE.

A partir del estudio del presente histórico, se observan con meridiana claridad los peligros y las amenazas a las que está sujeto el individuo moderno. Nietzsche, como se ha presentado en sus obras de juventud, se afana por realizar un estudio pormenorizado del ser humano y de su presente histórico. En la sociedad del siglo XIX, Nietzsche advierte de la decadencia que afecta al ser humano, en concreto a su ámbito moral, que se expande a todas las ramas humanas de la cultura, política y social. Y éste es un problema que ha preocupado profundamente a Nietzsche. En efecto, el profesor Sánchez Meca subraya que:

Si la decadencia es el problema que más profundamente ha ocupado el pensamiento de Nietzsche, también es cierto que ha tratado con todas sus fuerzas de defenderse de ella. Pues lo que se exige sobre todo a un filósofo –cree Nietzsche– es superar en sí mismo su propia época. Es decir, ser un decadente pero, al mismo tiempo, la antítesis del decadente (Sánchez Meca 2009, 115).

La preocupación que embarga a Nietzsche por el tiempo histórico venidero le insta a poner todas sus esperanzas en la figura del *Übermensch*, como aquél que supera al hombre moderno y dice sí a la vida, en la medida que es fiel al sentido de la tierra. En efecto, en *Za* se aprecia claramente esta idea. Así, mientras la religión y moral cristiana se preocupa por la conservación del hombre, «Zaratustra pregunta, siendo el único y el primero en hacerlo: ¿Cómo se *supera* al hombre?» (*Za* «Del hombre superior», 3, 390). Dicha superación será efectiva toda vez que se instale en el corazón de la sociedad moderna el nihilismo y, con ello, el acontecimiento histórico de la “muerte de Dios”, en cuanto caída de todos aquellos valores vigentes que se encuentran insertados en la sociedad por el cristianismo e icono que referencia a los ídolos que ha necesita el “último hombre” para legitimarse.

#### 4.1.- La caída de los ídolos: La muerte de Dios como acontecimiento.

Con el acontecimiento histórico conocido por Nietzsche con el nombre “la muerte de Dios”, el cual debe ir directamente relacionado con el concepto de nihilismo, Nietzsche trata de desmontar por completo todo lo que hace referencia a la “idealidad” de origen platónico, en cuanto ser un mero más allá del hombre, reinstalando la existencia humana sobre la tierra y su fidelidad a la misma. Esta idea aparece en un primer esbozo en *La gaya ciencia*; pero sobre todo, será el tema central en una de sus obras fundamentales *Así habló Zaratustra*.

Sin embargo, el terremoto histórico producto del hecho histórico denominado por Nietzsche la “muerte de Dios” que sucumbe los pilares de la sociedad del siglo XIX tiene, bajo nuestro punto de vista, un lugar privilegiado en la obra de Nietzsche, a saber, su obra conocida con *El Anticristo*. Evidentemente, el acontecimiento de la muerte de Dios no consiste fundamentalmente en la supresión sin más miramientos de un ser divino que oprime al hombre, sino que sus intención van mucho más allá de esta consideración es un intento de poner fin a la moral cristiana y su Iglesia, que han sido sedes de «la más grande de todas las corrupciones imaginables» (AC 62, 120). En efecto, ellos han sido los culpables del más grande de todos los engaños y han introducido en la tierra «el gusano del pecado» o «la igualdad de las almas ante Dios» (AC 62, 121). En definitiva, se trata de «la *única* gran maldición, la *única* grande intimísima corrupción, el *único* gran instinto de venganza» (AC 62, 121). Frente a dicha gran calamidad que habita en el hombre desde el primer día del cristianismo, Nietzsche aboga por una *transvaloración de todos los valores*. Esta expresión aparece en las obras de madurez de Nietzsche y tiene como fundamento la destrucción crítica de aquello que en el presente histórico posee valor, mientras que se sitúa como valioso aquello que se tenía por desechado. En efecto, afirma Sánchez Meca en este sentido que:

La cultura europea moderna, en suma, se basa en una valoración que afirma la enfermedad, la debilidad, la decadencia. Su tendencia más fuerte es proteger a los enfermos, a los débiles y a los degenerados, tendencia cuyo reverso es la sospecha de los

fuertes y la difusión del resentimiento y el odio frente a toda grandeza y nobleza (Sánchez Meca 2009, 235).

En efecto, pero regresemos nuevamente al acontecimiento histórico que proclama la máxima de que "Dios ha muerto", que es precisamente lo que nos ocupa en este apartado. La lucha que Nietzsche despierta contra el cristianismo presenta varias aristas. Alguna de esas aristas ya se han señalado, por ejemplo, convertir la verdad en mentida o dar valor a un no-valor. Sin embargo, presenta varios aspectos destacados que, al menos, deben señalarse. Entre ellos, la crítica que Nietzsche hace a Dios y sus valores morales al colocar, no en la vida, en lo terrenal, sino fuera de ella, en lo trasmundano – *en la nada*- el centro de gravedad del hombre. Con ello, me estoy refiriendo a la inmortalidad del hombre y la aspiración de alcanzar verdades ultraterrenas. ¿Qué sentido tiene «vivir *de tal modo* que ya no tenga *sentido* vivir» (AC 43, 83)? Se destruye, en base a esta mentira de la inmortalidad tejida a lo largo de los siglos, toda razón y toda naturaleza existente en el instinto del individuo. La consecuencia de dicha destrucción es que «a partir de ese momento todo lo que en los instintos es beneficioso, favorecedor de la vida, garantizador de futuro, suscita desconfianza» (AC 43, 83). Así también, ese veneno que adoctrina y aboga por los instintos decadentes «se derrumba tan pronto como la realidad obtiene su derecho, aunque sólo sea en *un punto*» (AC 47, 91-92). En efecto, toda religión se mantiene vigente mientras que la realidad, aunque sólo se un hecho aislado, la desmienta. Es por ello que, toda religión es enemiga de la ciencia. En efecto, la Iglesia que hunde sus cimientos en la religión y en el Dios que creó Pablo de Tarso, tiene como imperativo «el *veto* a la ciencia». En efecto, su lucha se centra en todo lo que conlleva «la sabiduría del mundo» (AC 47, 92).

Así pues, la frase «Dios ha muerto» no es una simple proposición especulativa; sino que, se trata de una proposición parabólica de consecuencias dramáticas para el individuo, pues se ha eliminado toda la *ratio* que, desde Sócrates, Platón y el cristianismo de Pablo, nos parecía perfecta y adecuada para el vivir presente y, por supuesto, para el vivir bien y confortables. Con este hecho de consecuencias



incalculables, todo pasa a convertirse en puro caos, todo se convierte en imprevisible, pues se pierde el sentido que hasta ahora aportaban los valores supraterráneos al individuo. Desaparece con ello, irreversiblemente, todos aquellos valores que se consideraban supremos, como por ejemplo, el orden, la belleza, la finalidad, etc., y que garantizaban seguridad a la Modernidad. Con este panorama alrededor del hombre moderno, afirma Vattimo lo siguiente:

Su muerte es la muerte de la violencia que ha dominado nuestra vida durante tantos siglos, en el marco de la moral y de la sociedad de la razón. Por eso precisa de un acontecimiento objetivo que precisa de tiempo para afirmarse y ser reconocido (Vattimo 2003, 253).

Esta última afirmación de Vattimo centra su atención, precisamente, en el tema que nos proponemos investigar en este trabajo. En efecto, el acontecimiento de la muerte de Dios y la caída de todos los valores que se justifican a su alrededor, no son fácilmente asimilables por el hombre. En efecto, se precisa de un “tiempo”. Un tiempo al cual el hombre se encuentra sometido y del que forma parte bajo el perfil de «caminante» (*MA I*, 638). No se trata de un «viajero», pues su paso por la tierra no transita hacia una meta final, hacia una humanidad futura, ya que no existe tal fin. Se trata, como hemos dicho, de un «caminante», que transite por el mundo «vagabundeando» y comprobando qué ocurre a su alrededor, aceptando las fuerzas que le rodean, sin asentarse en ningún punto concreto que le otorgue cierta seguridad, cierta verdad. Así, en efecto, el tiempo es huidizo y todo instante temporal se vuelve fugaz e inaprensible. Bajo este prisma de la temporalidad huidiza y, en su lecho, el «caminante» que rastrea el mundo, cabe preguntarse, ¿quién será este «caminante»? ¿quién será capaz de escaparse de las leyes que marca el propio devenir de la historia? ¿qué tipo de hombre será capaz de superar el nihilismo y vivirá rebelándose contra lo establecido?

En el aforismo 125 de *La gaya ciencia* de Nietzsche titulado «El hombre loco», la muerte de Dios acontece como un hecho ya consumado, ya ocurrido y del cual los hombres aún no tienen plena conciencia del mismo, ni mucho menos de sus

repercusiones históricas y sociales. Pero, ¿cómo se ha producido un hecho de semejantes dimensiones, a saber, la muerte de Dios? ¿Quién ha sido capaz de llevar a cabo una acción de semejante envergadura? « ¡Nosotros lo hemos matado -vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos!», grita el hombre loco ante se público (FW III, 125, 688). Eliminado este mundo "normativo" que permitía fundamentar qué era lo bueno, lo justo, lo verdadero, etc., ¿qué queda en pie? Nada de ese mundo. Con la muerte de Dios se ha perdido todo el sentido, lo que legitimaba y fundamentaba al hombre, todo el mundo *verdadero*, lo ultraterrenal, lo *en sí*. Desaparece con ello, evidentemente, todo intento por tratar de dar una respuesta por el sentido de la vida y se necesitan nuevas valoraciones que digan sí a la vida. Sin lugar a dudas, este hecho es una auténtico "acontecimiento" histórico. Ahora bien, este mensaje no es del todo optimista, pues del mismo modo que los prisioneros de la caverna platónica veían sombras cuando creían ver la verdad de los objetos, en la sociedad moderna «debido a la naturaleza de los hombres, existirán aún, quizá durante milenios, cavernas en las que se señalará su sombra. Y nosotros... ¡nosotros debemos vencer también su sombra!» (FW III, 108, 673). A este respecto, los términos ya nombrados de "caverna" y "sombras" rememoran a términos ya aparecidos, como se ha señalado, en el mito platónico, como características propias de aquellos hombres que vivían esclavos en el mundo de las sombras. Pues bien, ¡aún no estamos preparados para sufrir la pérdida de Dios! -tal y como proclama el loco-. Lo peor de todo es que aún pueden pasar varios milenios hasta que podamos admitir tal pérdida; sin embargo, Nietzsche advierte de signos «que anuncian la llegada de una época más viril y guerrera, generosa a la hora de honrar, sobre todo, a la valentía» (FW IV, 283, 735). Se anuncia desde luego la venida de una fuerza cargada de ciencia que será necesaria para un próximo estadio histórico, donde «vosotros los solitarios de hoy, vosotros los apartados, un día debéis de ser un pueblo: de vosotros, que os habéis elegido a vosotros mismos, debe surgir un día un pueblo elegido<sup>11</sup>: - y de él, el superhombre» (Za «De la virtud que hace regalos», 2). Se precisa, en definitiva, de hombres valientes que sepan mirarse reflexivamente a su interior y sean capaces de «buscar en sí mismos precisamente todo aquello que hay *que superar*»

<sup>11</sup>Resulta interesante comentar la nota que introduce A. Sánchez Pascual en este punto. En efecto, la denominación de «pueblo elegido» hace referencia un concepto bíblico que se designa al pueblo de Israel. Éste posee la peculiaridad de ser considerado el pueblo elegido por Dios que, por supuesto, se distingue de este otro pueblo al que hace referencia Zaratustra, en cuando pueblo que se elige a sí mismo y es encargado de su propia distinción frente al "rebaño" elegido por Dios.

(*FW* IV, 283, 735). Hombres que crean en sí mismo. Los insatisfechos consigo mismo. Los que digan sí a la tierra y «quiere a sí su propio ocaso» (*Za*, «Prólogo», 4). Éstos serán los responsables del final de la Historia y el comienzo un nuevo tiempo histórico.

#### **4.2.- El nihilismo como fundamento del final de la historia.**

La categorización del concepto de nihilismo abarca toda la obra de Nietzsche y se encuentra íntimamente relacionado con los temas fundamentales de la filosofía nietzscheana: el *Übermensch*, la muerte de Dios, la desvalorización de todos los valores y la voluntad de poder.

Nietzsche presenta el nihilismo en algunos *Fragmentos Póstumos* de 1885 y 1886, que tanta fortuna han hecho a la hora de entender la filosofía nietzscheana, de la siguiente manera: «El nihilismo está a las puertas: ¿de dónde nos llega éste, el más inquietante de todos los huéspedes?» (*NF* 1885-1886, 2 [127]). Y la respuesta no se hace esperar: «El nihilismo europeo. Su causa: la desvalorización de todos los valores hasta ahora vigentes» (*NF* 1885-1886, 2 [131]). En efecto, la dualidad que presentaba Platón entre mundo verdadero y mundo aparente ha obligado al ser humano a vivir bajo una estructura histórica metafísico-moral, heredada por el cristianismo, que no favorece el progreso creativo de la vida, ni el desarrollo de los instintos buenos. Esta estructura moral de índole platónico-cristiana es enemiga de la vida y de toda la realidad que afecta al ser humano, esto es, su lenguaje, sus sentidos, incluso, su propio devenir. Se trata, por tanto, de un fenómeno puramente occidental que se desarrolla en el marco histórico de una Europa que se ve arrastrada hacia su decadencia. Su origen, como se ha señalado, se sitúa en los “falsos” valores creados por la cultura europea, los falso “ídolos”, que condenan al hombre europeo al desprecio por la vida y le insta a vivir en la “historia de un error”. Es por todo ello necesario que se abran otras perspectivas al margen del cristianismo, reformulando el concepto de individuo, donde éste quede al margen del rebaño y, por tanto, al margen de toda seguridad que proporciona la comunidad.

La crítica nietzscheana a la historia de la cultura occidental tiene un enclave fundamental en la obra de Nietzsche que lleva por título *Crepúsculo de los*

*ídolos* de 1888, concretamente, el apartado que se titula «La razón en la filosofía», además del famoso apartado que se titula «Como el mundo verdadero acabó convirtiéndose en fábula». Comencemos por el primero de ellos, dónde Nietzsche presenta a los filósofos como punto culminante de su ira, debida a su ensimismamiento en el estudio de los conceptos y las ideas, descuidando el devenir y la realidad de la vida. Así, por tanto, este apartado comienza con una pregunta clara y contundente: ¿qué es lo peculiar de los filósofos? ¿Cuál sería su *idiosincrasia*? «Por ejemplo,-afirma Nietzsche- su falta de sentido histórico, su odio a la noción misma de devenir, su egipticismo» (GD «La “razón” en la filosofía», 1, 51), esto es, los filósofos creen conceder un gran valor a las cosas cuando las deshistorizan, cuando las convierten en momias conceptuales petrificadas alejadas de toda temporalidad y de todo devenir. Creen manejar verdades absolutas -lo incondicionado, lo bueno, lo perfecto- cuando otorgan el rango de eternidad a ciertas cosas; sin embargo, nada más lejos de la realidad -según Nietzsche-, tales eternidades que albergarían en su seno la verdad no son más que el «último humo de la realidad que se evapora» (GD «La “razón” en la filosofía», 4, 53). Ése es el error fundamental de los filósofos: colocar al principio, como aquello que creían más principal, lo que en realidad debería venir en último lugar o -en su defecto- ni siquiera debería aparecer, pues no es más que un *columbarium* de conceptos. Para los filósofos, los conceptos más generales no le es lícito provenir de nada, son *causa sui*. Tales conceptos supremos son los que han venido manejando los filósofos como verdades eternas, cuando en realidad no son más que un engaño, una ilusión. Su tesis son simples: «lo que es no *deviene*; lo que deviene no *es...*» (GD «La “razón” en la filosofía», 1, 51). Y, por tanto, concluyen los filósofos, si tenemos los primeros principios y las verdades más supremas, ¿quién nos engaña para que no conozcamos lo más puro y verdadero? El tiempo y la caducidad. Por tanto, se desboca ya desde la filosofía de Sócrates y Platón un odio indiscriminado hacia la noción de devenir, pues ese mundo *verdadero* es cognoscible por el sabio: «yo Platón, soy la verdad» (GD «Cómo el “mundo verdadero” acabó convirtiéndose en una fábula», 57). Ese odio acumulado, como no podía ser de otro modo, también afecta directamente a la conceptualización de la historia y su porvenir. Para ellos -los metafísicos-, la Historia no es más que *fe* en los sentidos, *fe* en la mentira. La crítica de Nietzsche en este punto muestra a las claras la importancia del valor del presente.

Por su parte, en el segundo de los apartados señalados anteriormente, Nietzsche es muy crítico con la Historia de Europa y su cultura. En este apartado, Nietzsche lleva a cabo una muy breve Historia de la Filosofía y, junto a ello, considera que la Historia se ha fraguado a raíz de esta serie de *tejedores* conceptuales que simplemente se han limitado a usar *momias* conceptuales a lo largo de toda la Historia. Han impuesto sus verdades durante siglos, haciendo muy complicada su refutación sin ser considerado por la gran masa que aglutina a los “últimos hombres” como un loco. ¿Y qué quedará de ese mundo *verdadero* al que apelaban aquellos metafísicos cuándo se haya destruido todo? Nietzsche sentencia: Todo se convertirá en una *fábula*, pues al eliminar ese mundo verdadero de esencias, de verdades en sí, de seguridad, de verdades ultraterrenales, también se elimina la otra mitad del mundo, lo malo, lo despreciable, el mundo aparente. Lo que queda al final de este recorrido histórico, si volvemos nuestra mirada al pasado, es la historia de un mundo sin fundamento. En definitiva, un cuento.

Con todo ello, una vez analizada la historia de un error que padece la cultura europea, cabe resaltar las últimas líneas –que aparecen entre paréntesis a modo de aclaración- de este apartado, pues son la clave de nuestra investigación. Así, por tanto, culminada la tarea de eliminar el mundo verdadero, y con él también el aparente, Nietzsche señala: «Mediodía, instante de la sombra más corta; final del error más largo; punto culminante de la humanidad; INCIPIT ZARATHUSTRA» (*GD* «Cómo el “mundo verdadero” acabó convirtiéndose en una fábula», 58). En efecto, eliminadas las valoraciones que se tenían dadas a las categorías tales como unidad, ser, finalidad, etc., todas esas categorizaciones con las cuales juzgábamos el mundo quedan vacías de toda valoración y, por tanto, vacías de sentido. Surge así lo que Nietzsche denomina el nihilismo.

El nihilismo se presenta según Nietzsche en tres formas diferentes, que caracteriza bajo el título de *nihilismo perfecto*. ¿Cómo se reconoce el momento nihilista? Nietzsche confirma que los síntomas de todo nihilismo serían los siguientes: «el gran *desprecio*, la gran *compasión*, la gran *destrucción*». Destacados estos tres estadio, se admite que «su punto culminante: *una doctrina* que enseña precisamente a considerar la vida, a la que hace sentir náuseas, compasión y placer en la destrucción,

como *absoluta y eterna*» (NF 1887-88, 11[149]). Expliquemos estos tres aspectos más detenidamente. En primer lugar, justo después del vacío que provoca la pérdida de valores, surge el hastío por el absurdo; en segundo lugar, se pierde el sentido y, con ello, la fe en el sentido del mundo; y en tercer lugar, se toma conciencia de que el mundo real es una fábula y, por tanto, una mentira que debe ser destruida. Así pues, después de la primera sensación de negación del sentido de la vida que provoca el nihilismo (nihilismo negativo), acto seguido se produce un acto de reacción contra el mismo, valorando la vida; pero una aún vida carente de valor y desprovista de finalidad (nihilismo reactivo). Frente a estos tipos de nihilismo, el “nihilista activo” sería el “espíritu libre”, esto es, aquél capaz de apreciar la pérdida de valor de los valores supremos e intenta evolucionar más allá de ellos, admitiendo su fidelidad a la tierra, pues es parte de la Naturaleza que le rodea y a la que pertenece, y pone en ello todo su poder, su amor y su conocimiento, en beneficio de dar sentido al mundo desde el hombre mismo. El propio Nietzsche se incluiría entre los fieles al sentido de la tierra (AC 13, 42). Sería, desde luego, aquel individuo que ha padecido en sus propias carnes los tres grandes afectos, como se ha dicho: el desprecio, la compasión y la destrucción. El nihilista se ha desengañado de la “finalidad del devenir”, así como de la “totalidad” de ese devenir, que desemboca en «la increencia en un mundo metafísico». Con todo ello, «se admite la realidad del devenir como *única* realidad y uno se prohíbe toda especie de subterfugios que conduzcan a transmundos y a falsas divinidades» (NF 1887-88, 11[99]). Así pues, el resultado de todo este proceso se despliega evidente: «La fe en las categorías de la razón es la causa del nihilismo,- hemos medido el valor del mundo mediante categorías que se refieren a un mundo puramente fingido» (NF 1887-88, 11[99]). En este sentido, el nihilista activo culminará su acción nihilista con el convencimiento de que no existe un mundo *verdadero*, ni un Dios metafísico, ni un sentido u objetivo para la vida. Las consecuencias del nihilismo se reservan para la última voluntad del hombre: «su voluntad de nada, el nihilismo» (GM III, 14, 158).

En base a lo mostrado, nihilismo, muerte de Dios y *Übermensch* van unidas de la mano. La muerte de Dios, en concreto, es la consecuencia lógica que se deriva del trascurso histórico de la historia europea, como “historia de un error”. Un

error que arranca en Sócrates, Platón y el cristianismo, y que supera varias fases hasta alcanzar su última «máscara», el socialismo y la democracia moderna. En efecto, el profesor Sánchez Meca que éstas son las formas más palpables de mostrarse el nihilismo en la actualidad y, justamente en ellas «culmina y concluye justamente la escatología cristiana y su idea de la redención y de salvación» (Sánchez Meca 2013, 14). ¿En qué medida el socialismo es la última «máscara» del nihilismo? En la medida en que se autoproclama salvadora de la situación alienante en la que se encuentra el individuo al integrarla «en la realidad del Estado total» (Sánchez Meca 2013, 14). Y es, justamente, contra dicho estado de índole totalitario contra el que surge la figura del *Übermensch*, a partir de una nueva organización política creada bajo el prisma de acuerdos y convenios en interés de los individuos. Aquel error, por tanto, concluye aquí y, según Nietzsche, con su filosofía se posibilita la apertura a un nuevo tiempo histórico, pues él mejor que nadie ha sabido calibrar la inmensidad de la vacuidad de los valores que han regido a la cultura occidental durante siglos.

Evidentemente todo este proceso que conlleva el nihilismo y la muerte de Dios no es fácilmente asumible por el ciudadano europeo del siglo XIX. El impacto que produce la afirmación de que “Dios ha muerto” no es aceptada en un primer momento, ya que se trata de un cataclismo conceptual. Es evidente que «el rayo y el trueno necesitan tiempo, la luz de las estrellas necesita tiempo, los hechos necesitan tiempo, aun después de que hayan ocurrido, para ser vistos y oídos» (FW III, 125, 688). En efecto, como señala el hombre frenético, aceptar la caída de los “ídolos” no es tarea fácil; pero si además de ello, dicha afirmación, va ligada a otra donde se atestigua que ha sido el propio hombre con sus propias manos el causante de tan terrible acto, la sorpresa en este punto es máxima e increíble. Es por ello que, el anuncio de la “buena nueva” que efectúa “el hombre frenético” en FW III, 125 causa cierta extrañeza entre el “último hombre” pues aún no están preparados para aceptar una idea así, no han asumido ser «los asesinos de todos los asesinos» y, por ello, este anuncio les llega demasiado pronto y no son capaces de asimilarla.

Las razones que se desprenden para entender que la llegada del anuncio de la muerte de Dios es demasiado pronto tienen su base en la idea de que, no sólo debe aceptarse la caída del Dios cristiano, sino también se debe poner en entredicho todos los valores y las categorías que hasta este momento histórico han

administrado la cultura occidental, esto es, los concepto de bien, de verdad, de progreso, entre otros. Así, ante la insistencia del protagonista por cuestionar « ¿cómo hemos esto?», la sensación de tragedia se encuentra en su punto álgido; pero la caída del eje sobre el que giraba todo a su alrededor –Dios- hace que se desmoronen junto a él, entre ello, la concepción de hombre que se tenía aceptada hasta entonces.

Las conceptualizaciones de nihilismo y muerte de Dios se encuentran presentes, no sólo en sus obras de madurez, sino que ya estaban presentes en sus obras de juventud, aunque no se empleara esta terminología tan específica. En ambos sentidos, el concepto “Dios” no hace referencia exclusivamente al Dios cristiano, sino que, debe entenderse bajo el prisma de ser la clave de bóveda de un sistema ontológico-moral que ha regido en la historia de la cultura occidental desde Sócrates y Platón hasta la actualidad. La caída de esa “clave” supone la caída, con ello, de todas las restantes “mentiras” que se han ido tejiendo en torno al concepto de Dios y sus valoraciones ético-morales. En definitiva, Dios representa el caballo de batalla principal contra el que lucha la crítica a la cultura occidental que realiza Nietzsche a lo largo de toda su obra filosófica. Pues bien, se abre un interrogante definitorio para nuestra investigación: « ¿Y ahora qué?». Ahora, más que nunca, se debe tomar conciencia de este hecho histórico y posibilita la apertura a un nuevo modo de pensar y de valorar el mundo de una forma completamente diferente a la que se ha empleado hasta la actualidad.

Así pues, y en definitiva, Nietzsche se expone ante todos como un hombre, que bajo una personalidad atormentada y frenética, capaz de sacar a la luz las mentiras que han aturcido a la conciencia del hombre durante siglos. Él se presenta a sí mismo como un destino. Un destino de toda una época, que anuncia a voz en grito la tragedia que aturde y padece la sociedad occidental: la ruptura de la Historia en dos partes. Una que ha transcurrido antes de él y otra que acaecerá después. Este “después” sólo será transitado por unos pocos. ¿Quiénes? Aquellos que con el poder de su virtud sean fieles a la tierra. Una tierra marcada por un sentido humano (*Za* «De la virtud que hace regalos», 2). La línea marcada por Nietzsche entre ese antes y ese después tiene su fundamento en la caída del concepto de "verdad" como se ha entendido a lo largo de la



Historia, así como la necesidad de que hombre moderno quede superado por el *Übermensch*. Así, señala Nietzsche con respecto a qué se ha venido llamando verdad a lo largo de la historia de Occidente:

Todo lo que hasta ahora se llamó "verdad" ha sido reconocido como la forma más nociva, más pérfida, más subterránea de la mentira; el sagrado pretexto de mejorar a la humanidad, reconocido como el ardid para chupar la sangre a la vida misma, para volverla anémica. Moral como vampirismo... (EH «Por qué soy yo un destino», 8, 144)

#### 4.3.- El problema del valor de la verdad.

La ruptura de la Historia en esas dos mitades, según Nietzsche, tenía su fundamento en la caída del concepto de verdad, tal y como se ha entendido este concepto a lo largo de la Historia occidental, esto es, como aquello a lo que se debe aspirar como enclave objetivo dentro del devenir al que se encuentra sometido constante el ser humano y que los filósofos han tratado con total veneración. Sin embargo, no parece que se haya avanzado demasiado en la consecución y definición objetiva de la misma, pues muchas preguntas se han propuesto a lo largo de la Historia, «¿y no parece, sin embargo, que apenas acaba de empezar?» (JGB «De los prejuicios de los filósofos», 1, 22). Se trata, desde luego, de una pregunta por la verdad que ha tenido a los filósofos ocupados en su resolución sin encontrar respuestas certeras y objetivas. Así pues, «¿puede extrañar el que nosotros acabemos haciéndonos desconfiados, perdiendo la paciencia y dándonos la vuelta impacientes?» (JGB «De los prejuicios de los filósofos», 1, 22). Está del todo justificado. ¿Dónde se localiza el problema? Para Nietzsche el problema se encuentra en el hecho de que, durante mucho tiempo, hemos estado paralizados antes la pregunta por la causa de ese querer que aspire a la verdad. Sin embargo, el verdadero problema de la verdad nunca ha sido planteado de la manera adecuada: ¿Por qué se debe suponer que queremos la verdad? ¿Por qué no, más bien, la no-verdad?, afirma Nietzsche. Ante todas estas preguntas e interrogaciones debemos plantearnos una pregunta concreta: ¿Qué es, es cualquier caso, aquello a lo que llamamos *la verdad*? Y conocida ésta, podríamos también preguntarnos: «¿Qué cosa

existente en nosotros es lo que aspira propiamente a la *verdad*?» (JGB «De los prejuicios de los filósofos», 1, 22).

Continuando con la presentación del concepto de verdad que resurge en la filosofía de Nietzsche, el profesor Niemeyer en su *Diccionario Nietzsche* señala que existen tres aspectos que deben ser distinguidos a la hora de considerar la concepción de la verdad en Nietzsche. Así, en primer lugar, como buen pensador, Nietzsche se preocupa por «la esencia y la posibilidad de la verdad»; en segundo lugar, «le preocupa el problema genealógico: ¿De dónde procede la voluntad de verdad?»; y, en tercer lugar, a raíz de los dos anteriores puntos, discute «la cuestión moral y de filosofía de la cultura acerca del valor, de las ventajas y desventajas de la verdad y de la búsqueda de la verdad para la vida» (Niemeyer 2012, 522). Estos tres aspectos del problema de la verdad se encuentran interrelacionados entre sí; pero, ¿cómo define Nietzsche la *verdad*? En un texto dictado por Nietzsche a Gersdorff en Junio de 1873 (unos meses antes de redactar la II de sus *Consideraciones Intempestivas*) define la verdad del siguiente modo:

Un ejército móvil de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en una palabra, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas, adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, a un pueblo le parecen fijas, canónicas, obligatorias: las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son, metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su imagen y que ahora ya no se consideran como monedas, sino como metal (WL I, 193-194).

Si tomamos como punto de partida el hilo conductor que Gianni Vattimo utiliza a la hora de sumergirse una lectura más que interesante de la obra de Nietzsche, a saber, el concepto de “máscara” como aquella que plantea el problema de la relación entre ser y apariencia, el texto anterior puede ser más fácilmente descifrado. El ser humano es todo un maestro a la hora de utilizar el enmascaramiento, parece sospechar Nietzsche, al igual que hacen los animales (escondarse, fingir, etc.). Sin embargo, el ser humano transita desde un primer nivel de ficción hasta un nivel que

establece ciertas reglas lógico-lingüísticas aceptadas como válidas dentro de la sociedad. Así, por medio de su intelecto, el ser humano posee el recurso idóneo para poder existir en el mundo debido a su fragilidad a la hora de «entablar la lucha por la existencia con los cuernos o con la afilada dentadura de los animales carniceros» (WL I, 190) en otras palabras, contra la naturaleza más salvaje e, incluso, contra sí mismo. Su fuerza versa sobre la ficción, pero una ficción situada en ese segundo nivel que se acaba de presentar. No hay nada más ensimismado en el engaño que el propio ser humano. Dicho esto, el hombre cree ver la verdad allí donde simplemente se desliza sobre las formas de las cosas, sobre lo más efímero de las mismas. En ningún momento entra en contacto con la verdad, «sino que se contenta con recibir estímulos y, por así decirlo, jugar un juego de tanteo sobre el dorso de las cosas» (WL I, 190).

Pero volvamos de nuevo al punto de partida de este apartado: ¿qué es la *verdad* si no la manera en que el individuo utiliza su intelecto en el momento en que trata de conservarse frente al resto de los individuos? En efecto, la verdad, si se puede decir así, no sería más que la punta del iceberg creado para mantener a raya a la naturaleza en general y, en concreto, a la naturaleza humana en particular, en su propósito metafísico de eliminar en el hombre todo rastro de pluralidad y divergencia, abogando por la igualdad de los individuos. Se crea una especie de *tratado de paz* (WL I, 191) de índole objetivo entre todos los individuos que dictamine qué es lo verdadero y qué es lo falso. Dicho “tratado” tiene como misión la de eliminar todas aquellas verdades que puedan ser evidentemente perjudiciales para la vida, frente a aquellas que sí la conservan y deben ser guardadas como algo valioso para la misma. Dicho tratado de paz tendría la validez propia de un pacto, donde sin embargo regirían ciertas reglas no-escritas. De forma más gráfica: se trataría de jugar a un juego, donde todo aquél que rehúse utilizar las reglas previamente pactadas y acordadas, no sólo estaría atentando contra el propio juego, sino que su afrenta sería en este caso contra la sociedad en su conjunto. Esas reglas serían del tipo lógico-lingüísticos, partiendo de la base de la firmeza de los cánones de "verdadero" y "falso". Con ello, se proclama el nacimiento mismo de la gramática básica y, en base a ello, a la creación misma de la sociedad actual.

Las objeciones de Nietzsche al concepto de verdad no se hacen esperar y tienen su punto más decisivo en este punto. Nietzsche observa en este “tratado”, o pacto entre los hombres, se promulga un acto de dominio de ciertas castas y rangos, del cual que se sirven a la hora de establecer conceptos tan fundamentales para el lenguaje como la consideración de lo "verdadero" y de lo "falso". Así pues, todo aquél que no acepta la exigencia de vivir bajo tales cánones es considerado un enemigo social, ya que «el lenguaje no es sólo un sistema de reglas gramaticales, sino una organización jerárquica» (Vattimo 2003, 73).

Con respecto al segundo aspecto del problema de la verdad que Nietzsche señala, esto es, el problema genealógico del origen de la voluntad de verdad. El pensador alemán se ocupa de ello en una de sus obras de madurez, la *Genealogía de la moral*. En ella, concretamente en el Tratado primero, se efectúa una auténtica genealogía de los términos «*Gut und böse*» y «*Gut und schlecht*». Ahora bien, el medio por el cual el ser humano utiliza su intelecto es el *lenguaje*. Éste, como venimos señalando, es considerado un acto de dominio, pues permite el paso en el ser humano de un mundo de impresiones caóticas a otro perfectamente estructurado y regulado por ciertas reglas lingüísticas. Nos encontramos en un punto fundamental del concepto "verdad", pues a partir de una serie de estímulos nerviosos somos capaces de reproducir sonidos articulados que denominan todas aquellas cosas que se encuentran fuera de nosotros mismos y que, además, no poseen regularidad alguna. Nietzsche, como no podía ser de otra forma, se sorprende ante tal actividad tan peculiar propia de los seres humanos: «Dividimos las cosas en géneros, designamos el árbol como masculino y a la planta como femenina: ¡qué extrapolaciones tan arbitrarias! ¡Qué lejos volamos por encima del canon de la certeza!» (WL I, 192).

El problema de la verdad en Nietzsche, como se observa, no es ni mucho menos un problema menor. Observada ya la definición misma de verdad, se aprecia que estamos y nos encontramos insertos entre metáforas. No hay dudas que, en nuestro uso del lenguaje, encontramos metáforas que nos guían a otras metáforas, saltos de esferas absolutamente indiscriminados sin orden ni concierto, generación de conceptos a partir de las vivencias del día a día y que permiten catalogar a ciertas cosas

como similares. Todas ellas, para Nietzsche, al fin y al cabo, no son más que "máscaras" que, en ningún sentido, remiten a la verdad y, ni mucho menos, a algo que se le pueda llamar la "verdad en sí". Por ejemplo, cuando hablamos del concepto árbol como aquella planta que posee una raíz, un tronco y ciertas ramas con hojas, previamente ya hemos efectuado la acción de distinguirla de todo aquello que no posee las características que presenta la cosa-árbol, es decir, la hemos igualado con su no-igual. Y, sin embargo, ello es fácilmente perceptible a cualquier ojo humano, no todos los árboles son ante nosotros exactamente iguales. Entonces, ¿cuál es la razón por la que se forma en nuestro intelecto el concepto árbol y el cual podemos reconocer sin ningún género de dudas, a pesar de las diferencias evidentes que hay entre un árbol y otro? Se trataría de un acto puramente de *olvido*. Nos hemos olvidado de las diferencias que existen indiscutiblemente entre ellos y nos hemos generado una representación de aquello que, en primera instancia, hemos considerado *un árbol*; a pesar de que ninguno de ellos sea exactamente igual a los otros, sino que en todos se encuentra algo que los diferencia del resto de *árboles*. Aún así, es evidente que cada uno de ellos posee ciertas características que invitan a considerarlos como tales, como si fueran copias de una especie de *árbol en sí* o *idea de árbol*, al más puro estilo platónico. Y, ¿dónde se localizaría esa idea de árbol, ese original, a partir del cual todos los demás árboles son meras copias? La crítica de Nietzsche en este punto es evidente. Es, precisamente, en base a creer en ese sentimiento de existencia preestablecida de la verdad a lo largo de los siglos, como medida que legitima la subsistencia de la sociedad como tal, la razón por la que el ser humano se auto-engaña a sí mismo. Se obliga a sí mismo a mentirse constantemente y, lo que es aún más grave si cabe, siendo plenamente inconsciente de tal falsedad. Así, afirma Nietzsche lo siguiente:

Sólo mediante el olvido de ese primitivo mundo de metáforas, sólo mediante el endurecimiento y la petrificación de una masa de imágenes que brota originariamente en candente fluidez de la capacidad primordial de la fantasía humana, sólo mediante la invencible creencia en que *este sol*, *esta ventana*, *esta mesa*, sean una verdad en sí, en una palabra, gracias solamente a que el ser humano se olvida de sí mismo como sujeto y, por cierto, como sujeto *artísticamente creador*, vive con alguna calma, seguridad y

coherencia; si pudiera salir, aunque fuera un instante, fuera de muros de la cárcel de esa esencia, se acabaría en seguida su *autoconciencia* (WL I, 196).

Es evidente que toda aproximación a la concepción de la verdad precisa de un *impulso*. En WL, Nietzsche se cuestiona: «¿De dónde procede en el hombre dicho *impulso* para lograr alcanzar la verdad?» (WL I, 190). Nietzsche contesta que dicho impulso tiene su origen desde dos ángulos bien diferenciados: desde el punto de vista social y desde el punto de vista lingüístico. El profesor Julio Quesada explica detenidamente ambos ángulos, comparando el primero de ellos con la teoría del estado natural del hombre del pensador inglés Thomas Hobbes (1588- 1679). Para Hobbes, lo natural es la guerra de todos contra todos, esto es, cada individuo defiende su interés particular por encima del general. Así, entre los escritos políticos más destacados del pensador inglés se debe señalar su obra denominada *Leviatán*, como expresión primera del liberalismo. En esta obra, Hobbes aborda la problematicidad de la naturaleza humana y su organización social y política. Pues bien, el origen de todo gobierno, para Hobbes, parte del pacto que los hombres sellan en beneficio propio, supeditándose a un gobernante que procura el máximo bien para todos sus súbditos. Se trata, por tanto, de sellar un “tratado de paz” que favorezca la posibilidad de vivir todos juntos. Así, del mismo modo que debemos ponernos de acuerdo todos juntos para *vivir*, debemos ponernos de acuerdo para *hablar*, de tal manera que «de nada nos habría de servir vivir juntos, depuestas las armas, si el lenguaje nos separase; si el desastre de Babel tomase cuerpo en la comunidad, el trabado de paz no serviría para nada» (Quesada 1988, 158).

Nietzsche es consciente, por tanto, de que el primer paso que debe dar toda comunidad social es el hecho de ponerse de acuerdo como base de su convivencia y con vistas al bien común. Éste es el primer impulso para alcanzar la verdad. Se trata de un impulso de índole *social*; sin embargo, ningún valor tendría dicho “tratado de paz” sellado por la comunidad, si no se posee un acuerdo aún más previo, esto es, decidir qué es la verdad. Se precisa, por tanto, junto al impulso social, un impulso *lingüístico*. Así, dicho impulso lingüístico es la base sobre la que se configura todo concepto de verdad, pues relaciona directamente el hombre con el mundo que se rodea,

de tal forma que por medio del lenguaje se designa cada ser del mundo de forma unívoca.

En definitiva, el concepto de verdad está constituido por una combinación de “metáforas”, “metonimias” y “antropomorfismos” en perpetuo cambio. Así, el concepto de verdad se fundamenta en las relaciones humanas existentes a partir de un “tratado de paz” y el nombramiento unívoco de cada cosa con un nombre. Dichas relaciones se han ido forjando y configurándose, de tal forma, que se han transformado poco a poco en la pura y exacta realidad (Quesada 1988, 164). Dicha configuración de la verdad, como se ha señalado, ha sufrido con el paso del tiempo una transformación en “lo original” mediante el “olvido”. Así, mediante la costumbre, aquellas metáforas se han transmutado en el lenguaje humano como lo “en sí” del discurso, como límite de la filosofía y, por tanto, de la razón.

La verdad, en pocas palabras, es una idea regulativa, una aspiración nunca alcanzable, pero que se debe perseguir con el mayor ímpetu. Esta idea rememora el texto el *Crepúsculo de los ídolos* a la hora de caracterizar la idiosincrasia de los filósofos. Nietzsche les achacaba su falta de sentido histórico y el hecho de haber estado manejando, a lo largo de los siglos, *momias conceptuales*. Ellos eran comparados con arañas que tejían sus fundamentos a partir de la nada misma. Así pues, se preguntaban: ¿Qué son acaso los conceptos de verdad, de bien, de perfección, de existente, de incondicionado? Sin embargo, volviendo al concepto de verdad, el desenmascaramiento de dichas “metáforas”, la necesidad de devolverles su movimiento, su fidelidad a la tierra, por parte de Nietzsche, es un punto destacado en esta investigación. Se busca, no tanto el hecho de confundir las metáforas con las cosas mismas (Quesada 1988, 167), sino que la tarea sería aún más ambiciosa:

Preparar a la humanidad un instante de suprema autognosis, un gran mediodía en el que mire hacia atrás y hacia delante, en el que se sustraiga al dominio del azar y de los sacerdotes y plantee por vez primera, en su totalidad, la cuestión del ¿por qué?, del ¿para qué? (*EH* «Aurora» 2, 99)

Así pues, determinado el concepto de verdad, como aquella concepción que debe ser desenmascarada junto al resto del conjunto de valores morales, se precisa un nuevo tipo de individuo que ya no tenga su eje en una estructura ideal o “metafórica”; sino que precisa, como virtud más destacada, a un gran apego al “sentido de la tierra”, más humano, un decir sí a los instintos. Por tanto, con el hecho consumado de la caída de “Dios”, cae con todo ello el “último hombre” y la humanidad, en cuanto ficción que señala la nivelación de las diferencias entre todos los individuos. Cae, por tanto, el hombre que legitimaba su existencia en base a valoraciones cristianas y morales. De este modo, al final del aforismo 125 de *FW*, tal y como se ha señalado, el hecho de la “muerte de Dios” no es una acción trivial; sino que su trascendencia supera en importancia cualquier otra efectuada a lo largo de la historia, pues «nunca hubo un hecho más grande» (*FW* III, 125, 688). La línea que marca ese “antes de” y “después de” está aquí bien marcada, en el hecho mismo de que todo individuo «que nazca después de nosotros, pertenece a causa de este hecho a una historia superior de todas las historias existentes hasta ahora» (*FW* III, 125, 688). Así, por tanto, si pertenece a una historia superior, no es ya el hombre moderno el que puede hacerse cargo de la historia; sino que, se precisa de un nuevo tipo de individuo, que entrega todo lo que en él es virtud y lo coloca al servicio de la tierra. No, desde luego, de la tierra física; sino, de la tierra que engloba todo lo que se conoce con el nombre de naturaleza. Él es parte de la naturaleza, siendo naturaleza, sin ser dueño de ella. Aunque la propia naturaleza, de la cual el individuo forma parte, se ofrece, el hombre no puede tener un conocimiento seguro y cierto sobre ella. No conocemos el “ser” de las cosas, como la metafísica ha tratado de mostrar. Siempre está latente la «*erroneidad* del mundo» (*JGB*, 2, 34). El nuevo tipo de individuo será el *Übermensch*. El único capaz de superar el nihilismo y la muerte de Dios, una vez derrumbados todos sus “ídolos” y las antiguas valoraciones. Y, sobre todo, un individuo capaz de crear nuevas valoraciones.



## 5. LA FIDELIDAD A LA TIERRA: GRAN POLÍTICA Y ÜBERMENSCH.

En el periodo de sus obras de madurez, Nietzsche se embarca en una inmensa tarea que, como se ha señalado, tiene como objetivo principal el “derribo de los ídolos” y, por tanto, la superación de los valores morales vigentes; pero en este apartado vamos a focalizar nuestra mirada en su proyecto de reconstrucción. Esta reconstrucción se orienta hacia toda la tradición de la cultura occidental, esto es, su metafísica, su moral, su religión, su política, etc. Este acto tiene su base en la transvaloración de todos los valores, una vez desenmascaradas las verdades absolutas y eternas que desde el Sócrates y platonismo recorre la historia de Occidente. El objetivo principal sería el hecho de combatir directamente contra el nihilismo, el cual origina al hombre una acción meramente contemplativa y teórica acerca del mundo. Lo que nos ocupa en este proceso de reconstrucción es el hecho de vivir conforme al conocimiento impreciso que nos proporciona la naturaleza, pues formamos parte de él, dejándonos guiar por nuestros instintos y advirtiendo la imposibilidad de un conocimiento absoluto del mundo. Se trata, por tanto, de decir sí a la vida. Ver el mundo, por tanto, desde nuestra propia subjetividad y aceptar, por tanto, que no existe un conocimiento racional del mundo. Este hecho efectivamente afecta a todo lo que tiene relación con el hombre, como se ha dicho. Aquella *erroneidad* del mundo, no sólo afecta al conocimiento científico que tiene el hombre; sino que, también afecta a su ámbito cultural, social y político. En efecto, en el plano político, bajo la excusa de garantizar cierta seguridad y protección a los ciudadanos, los Estados crean individuos domesticados que se refugian bajo el amparo del rebaño, en base a los valores ideales de igualdad y necesidad. Así, por tanto, en base a lo señalado, es necesario determinar qué tipo de individuo es capaz de acometer la revalorización de los valores, así como su formación y su organización política fundada en la libre aceptación de un *tratado* fundado bajo el amparo del interés y la garantía de derechos.

Embarcándonos concretamente en el ámbito político, Nietzsche afirma contundentemente que: «Sólo a partir de mí existe en la Tierra la gran política» (*EH* «Por qué soy yo un destino, 1, 136). Con respecto a este punto, no existe en la

bibliografía de Nietzsche un tratado dedicado exclusivamente a la política; sino que, en sus (pocas) líneas dedicadas a la política se encuentran entremezcladas con su teoría acerca del hombre y su agrupación-relación social. Es por ello que, se deba prestar atención a las cuestiones relativas a la sociedad en la filosofía de Nietzsche, pues es en ella donde el individuo llega a realizarse plenamente. Así mismo, entre las facultades más destacadas del individuo es su capacidad creadora. Por tanto, por medio de su capacidad constante de superación de sí mismo, el individuo activo encuentra el secreto de su sentido y de su explicación como parte de la naturaleza.

Es importante señalar que en este apartado nos encargaremos de determinar qué entiende Nietzsche por Gran Política, que irá íntimamente ligada al concepto de fidelidad a la tierra. Para ello se explicarán las peculiaridades de la Gran Política, comenzando por definir qué se entiende por pequeña política, esto es, aquella que Nietzsche aborrece por tratarse de una política donde el Estado aglutina tal poder bajo el nombre de “nación”, que permite tener bajo su yugo al “rebaño” que constituye el hombre moderno, eliminando de ellos toda pluralidad en beneficio de la igualación de los individuos. Y, bajo este prisma social, sería interesante acercarnos además al concepto de formación del individuo social. Así, por último, explicaremos qué se entiende por *Übermensch* en la filosofía de Nietzsche y su organización política, no bajo el prisma de la subordinación al Estado, sino como individuos libres que crean pactos guiados por el interés.

### **5.1.- La Gran política en Nietzsche.**

En conexión directa con el tema que se propone abordar en este trabajo, se incardina algunos de los temas más destacados del pensamiento del filósofo Friedrich Nietzsche. Sin embargo, junto al resto de puntos abordados, hay uno de ellos que destaca fundamentalmente debido a su importancia a la hora de comprender la organización social: el aspecto político. Éste, junto a la consideración filosófica de la vida y la existencia de *poderes* que conforman el mundo caótico que rodea al hombre,

son tres aspectos que se encuentran interconectados en todo el legado filosófico de Nietzsche bajo el rótulo de la Gran política.

### 5.1.1.- *El significado de la Gran Política.*

Qué deba entenderse por Gran Política (*große Politik*), se comprende mejor en relación con su contraria, la pequeña política (*kleine Politik*). Así, afirma el propio Nietzsche que: «El tiempo de la pequeña política ha pasado: ya el próximo siglo trae consigo la lucha por el dominio de la tierra, -la *coacción* a hacer una política grande» (*JGB* 208, 161). Estas líneas marcan perfectamente la ruta que debemos seguir en nuestra investigación. Vayamos por partes. Por un lado, en efecto, la pequeña política toma partido por legitimar la posesión del poder en pocas manos y la exaltación de las razas en perjuicio de las demás. Es, precisamente, la política vigente en la sociedad moderna, una política que tiene su expresión en diferentes usos políticos, por ejemplo, liberalismo, nacionalismo, democracia, socialismo, etc. La pequeñez de miras de este tipo de política es obviamente contraria a la política por la que Nietzsche aboga, la cual debería traspasar todo intento de nación, raza o estado; aunque, como se verá a continuación, parte de la obra de Nietzsche ha sido utilizada para justificar la ideología nazi. Nietzsche hará un esfuerzo por la transvaloración de estos usos políticos, junto a los valores que fijan los pilares de la filosofía y la cultura de su época. En este sentido, su política es contraria a la política que hacen los políticos, pues así «resulta la conocida práctica del político, que piensa: no me deis más que el éxito: con él tendré a mi lado a todas las almas honradas, y yo mismo me convertiré en honrado ante mí mismo» (*MA I*, 68). Su práctica, desde luego, es la de actuar sobre las masas en un intento de tratarlas como rebaño. Por su parte, la Gran Política, la verdadera política, queda absorbida en «una guerra de espíritus» (*EH* «Por qué soy yo un destino», 1, 136), donde se efectúa una transvaloración política de aquellos usos políticos que promueven el igualitarismo, como por ejemplo los sistemas democráticos modernos. Karl Jaspers señala en su obra titulada *Vernunft und Existenz. Fünf Vorlesungen* que «la gran política es la voluntad de actuar en el futuro como voluntad de los hombres más elevados, de los *Übermenschen*» (Jaspers 1947, 289). En efecto, la Gran Política que presenta Nietzsche aboga por la transvaloración política donde la uniformidad de la que se enorgullecen los sistemas

democráticos modernos, quede aniquilada por las desigualdades que la propia naturaleza impone a cada uno de los individuos. Se trata de evitar todo tipo de gregarismo en la convivencia social en beneficio de igualitarismos entre todos los individuos. Pero, ¿cuál es ese tipo de voluntad que señala Jaspers? Sería la voluntad fuerte, una voluntad que es fiel a tierra. Con respecto a ella, el profesor Jesús Conill afirma que:

La voluntad fuerte, en cambio, dice sí a la vida; practica la justicia por su fuerza y está ligada a sus promesas. Es la moral del poder, la que acrecienta el poder de la vida, pero sin falsas esperanzas. Domina las pasiones por libertad, sin someterse a unos principios establecidos; más bien, sigue la dinámica de la “superación” (frente a la mera “adaptación” y al mero “rechazo” ineficaz). En la voluntad fuerte están unidos el principio de la realidad y el principio del placer: la fuerza creativa permite unir “poder y moral”, de manera que la moral no quedaría fuera de la realidad (Conill 2007, 138).

La expresión “decir sí a la vida” lleva aparejada en Nietzsche a una experiencia bastante enigmática en la filosofía de Nietzsche: el *eterno retorno*. Las dificultades que entraña esta experiencia de *amor fati* hacia la vida precisan de una explicación más larga y detallada que no es posible en este trabajo debido a su extensión. No obstante, baste para nuestra tarea, mostrar que se trata de la afirmación más grande que se puede hacer a la vida: el querer que se repita todo lo acontecido en un ciclo interminable, esto es, un «deseo de vivirlo todo una y otra vez eternamente» (NF 1881, 11 [197]). Ahora bien, las dificultades de catalogar este concepto se hacen patentes en las líneas del profesor Sánchez Meca. En ellas se plantea como un reto y un tarea para la voluntad, que no se queda en lo meramente teórico o contemplativo; sino que, su valor reside en su afirmación a la vida por parte de los hombres más fuertes de espíritu, los espíritus libres. Así pues, Sánchez Meca entiende que:

Desde esta perspectiva se comprende que Nietzsche no se refiera nunca al eterno retorno como una teoría, sino que hable siempre de “doctrina”, o también de “profecía” o de “anuncio”. Lo plantea, pues, como una “experiencia”, es decir, como la

base de la prueba misma en la que consiste todo su experimento. En todo caso no pretende ser una fórmula o un enunciado dirigido al entendimiento, sino la expresión de un reto y de una tarea para la voluntad. De modo que, aunque tiene, sin duda, también la forma de una representación teórica, lo decisivo no es su validez, su coherencia o su verdad como teoría, sino su valor como fórmula de la más alta afirmación de la vida que pueda imaginarse y, en cuanto tal, como necesario instrumento de selección (Sánchez Meca, 2009, 294-295).

Volviendo al tema de la Gran política y ligándolo a esta última idea de selección entre los individuos, se debe señalar que Nietzsche lo aborda desde un punto de vista intempestivo, esto es, no se trata de un acto de «imaginación del futuro [...] sino para tener ante los ojos, de un modo activo las posibilidades de lo venidero» (Jaspers 2003, 366). Así, por tanto, la Gran Política presenta dos consecuencias evidentes: por un lado, la distinción en el trascurso histórico de un antes y un después causada por la transvaloración política que hace de ella una guerra de espíritus, la cual se encarga de restituir en el hombre su natural desigualdad frente a los demás, despojando al hombre de su carácter gregario y manteniéndolo al margen del rebaño-masa; y, por otro lado, quiénes deben ser esas élites que deban encargarse de mantener con firmeza la política en la sociedad (Niemeyer 2012, 229). Detallemos más concretamente tales consecuencias.

En efecto, el pensamiento de Nietzsche es un tipo de reflexión pocas veces acaecido en el proceso histórico. Un pensamiento de carácter bifronte: el desenmascaramiento de la mentira a la que ha estado sometido el hombre por parte de la metafísica y, a su vez, que trae consigo la misma fatalidad al hombre acostumbrado a su estado borreguil, pues todos los valores que hasta ese momento han configurado el proceso histórico del hombre se encuentran en un proceso de desmoronamiento y, en base a ello, precisan de una nueva reconstrucción. Así, el propio Nietzsche, se considera a sí mismo como un “alegre mensajero” que da voz a una buena nueva, a saber, que «hasta ahora se venido llamando verdad a la mentira». Él ha sido el primero en desenmascararla, en “oler” a la mentira, como mentira; pero, a la vez, en un acto de máxima crueldad, reporta la fatalidad y el desasosiego al “último hombre”, pues se pierde todo horizonte de sentido y todo cobijo de seguridad (Estado, sociedad, religión,

valores, etc.). Este hecho mismo no será un mero trámite histórico; sino que, tendrá consecuencias para el nuevo tiempo histórico. En todo este “terremoto” de valoraciones, en el cual el propio Nietzsche se considera la “dinamita”, el concepto de política queda también alterado y absorbido, como se ha señalado, en una «guerra de los espíritus». Se precisa un acto liberador, tanto por parte del individuo en particular, como de la comunidad en general, que abandone las prácticas gregarias propias de la política de la sociedad moderna. Así mismo, «todas las formaciones de poder de la vieja sociedad saltan por el aire todas ellas se basan en una mentira» (EH «Por qué soy yo un destino», 1, 136). Ello desembocará en guerras «como jamás la ha habido en la Tierra». Y, como consecuencia de todo ello, Nietzsche concluye este punto de forma tajante, pues sólo a partir de él existirá en la Tierra lo que hemos designado con el nombre de «la gran política», una política donde el individuo y la comunidad recuperen la voluntad perdida durante siglos, desde la creación misma del platonismo, y que ha socavado la los pilares de la cultura, hasta el punto que después de dos mil años de historia aún no hemos podido salir de ella.

### **5.1.2.- Nietzsche y el nacionalsocialismo.**

La inclusión, por parte de Nietzsche, de conceptos tales como élites y jerarquía a la hora de abordar su denominada Gran Política, ha animado a ciertos intérpretes a considerar a Nietzsche un nacionalsocialista. Sin embargo, la consideración de Nietzsche como precursor del nacionalsocialismo, no creemos que tenga que ver directamente con determinadas frases descontextualizadas de su obra; sino que, dicha consideración viene generada por la ideología del nuevo “espíritu alemán”, el cual no cabe duda que estaba compuesto por ideas que provienen del inventario filosófico de Nietzsche. En efecto, tal y como señala Francisco Serra en su texto titulado Nietzsche y el nacionalismo, «la consideración de Nietzsche como “filósofo del nacionalsocialismo” estaba basada en un malentendido» (Serra 2013, 78). Como sucede a menudo, una lectura parcial de un autor permite extraer de ella conclusiones engañosas y fuera de toda intención del autor. En este caso es similar, pues junto a dicha lectura parcial se le añade una interpretación interesada por parte de la hermana de Nietzsche a su texto inacabado *La Voluntad de poder*. En efecto, a partir de la interpretación que hace del

texto de Nietzsche, éste podría catalogarse como un «exaltador de un nacionalismo al que era tan ajeno como al “socialismo”, que podía leerse en el nombre del partido que llegaría al poder en Alemania» (Serra 2013, 78). En este mismo sentido, el profesor José Luis Villacañas en su obra titulada *Historia de la filosofía contemporánea* relaciona la Gran Política de Nietzsche con el concepto de nacionalsocialismo al que es adherido Nietzsche a partir de la interpretación de su hermana. Villacañas denuncia el abuso al que se encuentra sometida la filosofía de Nietzsche y señala justamente qué debe entenderse por el concepto de Gran Política y la configuración de poder que debe tener ese gran Estado:

Su Gran Política no era nacionalista ni alemana. En este sentido, el abuso de Nietzsche es verdaderamente descarado. La ambigüedad de su propuesta era justamente ésta: la Gran Política debía ser realmente europea, debía superar los viejos Estados, acabar con el nacionalismo, pero debía hacerlo desde la plataforma de un gran Estado, pues sólo en él podía existir la acumulación de poder capaz de llevar a cabo el gran terremoto del futuro (Villacañas 2001, 97-98).

En efecto, ese gran terremoto del futuro propiciará que el poder no se concentre en manos exclusivas de los hombres de Estado; sino que, desde las capas más bajas de la sociedad, también brote «la necesidad de sentir el poder» (*M* 189, 172). En otras palabras, es necesario y saludable que los pueblos logren «su placer supremo de reinar como nación victoriosa y tiránica sobre otras naciones (o, por lo menos, pensar que se reina)» (*M* 189, 172). En definitiva, Nietzsche está pensando en una Europa que cuenta con el desarrollo y la mejora de la cultura, que mira por encima del hombro a todo nacionalismo confinado a pequeñas regiones o Estados, más propio de la pequeña política, que tiende al empequeñecimiento. En efecto, afirma Nietzsche en un texto magnífico que cuestiona la validez del “último hombre” y da paso a un nuevo tipo de individuo. Un nuevo individuo que no está a la mano de la comunidad, sino que precisa de una cierta preparación. Esta preparación está basada en un adiestramiento, que no en la domesticación propia de los estados democráticos modernos; sino que, se encuentran adiestrados en base a su propia autonomía y con independencia de la cultura que la metafísica ha instaurado en la sociedad moderna. Fundamentalmente, dicho

adiestramiento está encaminado a la creación de algo novedoso, que aún no existe, y la modificación de lo existente:

El empequeñecimiento y la nivelación del hombre europeo encierran nuestro máximo peligro [...]. Hoy no vemos nada que aspire a ser más grande, barruntamos que descendemos cada vez más abajo, más abajo, hacia algo más débil, más manso, más prudente, más plácido, más mediocre, más indiferente, más chino, más cristiano - el hombre, no hay duda, se vuelve cada vez “mejor”... Justo en esto reside la fatalidad de Europa- al perder el miedo al hombre hemos perdido también el amor a él, el respeto a él, la esperanza en él, más aún, la voluntad de él. Actualmente la visión del hombre cansa - ¿qué es hoy el nihilismo si no es *eso*?... Estamos cansados de *el hombre*... (GM I, 12, 58).

La pregunta que surge al querer dejar atrás al “último hombre”, en la medida que se trata de un hombre acostumbrado al gregarismo y a su miedo ante la inseguridad que le provoca su salida de la protección que le provoca la humanidad, lo humano, la comunidad. Esa mediocridad del hombre es la fuerza que tiene impulsarlo hacia nuevas metas, la seguridad en sí mismo y su voluntad de poder. Y la pregunta es: ¿Qué hombre será el encargado de abandonar las valoraciones morales metafísicas y, a continuación, crear otras nuevas valoraciones? En definitiva, ¿qué tipo de hombre será capaz de hacerse ley? Éste será, como veremos, el *Übermensch*, esto es,

ese hombre de futuro, que nos liberará del ideal existente hasta ahora y asimismo de lo que tuvo que nacer de él, de la gran náusea, de la voluntad de la nada, del nihilismo, ese toque de campana del mediodía y de la gran decisión, que de nuevo libera la voluntad, que devuelve a la tierra su meta y al hombre su esperanza, ese anticristo y antinihilista, ese vencedor de Dios y de la nada (GM II, 24, 123-124).

La presencia de ese «hombre de futuro» tiene un papel fundamental en la filosofía de Nietzsche, y que no debe confundirse con un tipo de hombre líder ante las masas. Se trata de un individuo capaz de liberarse de la “voluntad de la nada”, del ideal existente, de las valoraciones que oprimen y subyugan al individuo hasta convertirlo en



“rebaño”. Acaecido el periodo de anarquía que produce el nihilismo y la consecuente “muerte de Dios”, es preciso que aquel lugar que era ocupado por las viejas valoraciones morales, se complete con la creación de nuevas valoraciones. Este papel en nuevo tiempo histórico es el que debe asumir el *Übermensch* – que se definirá a continuación con más detenimiento-, en cuanto «individuos más espirituales y más libres» (NF 1881, 11 [27]). Se adiestran, por tanto, individuos que no tiene como meta exclusiva la conservación la reproducción de su especie; sino que, se busca recuperar en el hombre aquello que es connatural: su libertad y su autonomía. Ahora bien, para ese nuevo estadio histórico con espíritus más libres y, aún, para que ellos sean portadores de la efectiva la creación de nuevas valoraciones, es preciso un nuevo tipo de formación. Toda la «lucha contra el cristianismo, la anarquía de las opiniones y la competencia de los príncipes, los pueblos y los comerciantes han hecho hasta ahora que el entendimiento se afine» (NF 1881, 11 [26]) y, en Europa, por tanto, se ha comenzado a «esa época de anarquía». Ésta es la «época del genio» (NF 1881, 11 [27]). Una época que hasta ahora era imposible que se desarrollara debido a las costumbres y a la moral metafísica vigente. ¿Qué caracteriza a este “genio” frente al resto de los hombres modernos? Su educación; o, más bien, su autoeducación. Es por ello que Nietzsche indique la necesidad inescrutable de «*cambiar lo aprendido* – para volver, finalmente, quizá demasiado tarde, a *cambiar nuestra manera de sentir* » (M 103, 121).

### **5.1.3.- Autoeducación y el restablecimiento de la voluntad perdida.**

¿Qué características presenta este tipo de educación de adiestramiento que debe recibir el individuo que, en base a su libertad y su autonomía, queden al margen de la sociedad actual? El concepto de educación en Nietzsche presenta varias aristas y, con ello, varias posibles interpretaciones a la hora valorarla. El profesor Christian Niemeyer admite dos interpretaciones dispares de la educación en Nietzsche: por un lado, existen investigadores que conceden a Nietzsche una postura antiautoritaria en favor de una educación libre; y, por otro lado, otros investigadores que catalogan la educación de Nietzsche como postura autoritaria en favor de la cría (Niemeyer 2012, 160). Así, siguiendo la opinión de Niemeyer, la concepción de Nietzsche con respecto a la educación va más encaminada en la primera línea de investigación que a la segunda.

En efecto, en sus obras de madurez, Nietzsche muestra las claves de una educación libre basada en la autoridad de uno mismo, en base a su espíritu libre, pero que debe estar «guiada y fundada en un saber en torno a la psicología humana» (Niemeyer 2012, 161).

En el plano educativo se busca la alta cultura por parte del individuo y, es por ello, que se apremie de mucha fuerza y mucha agilidad, pues Nietzsche advierte del hecho de que todo está diseñado para deslegitimar e impedir el desarrollo del hombre fuerte. En efecto, ninguno de los hombres modernos actuales estaría en disposición de convertirse en espíritu libre, pues estaría aún impregnado con la marca de la cultura metafísica (religión, moral, ética, etc.). También la educación estaría manchada con tientes metafísicos, en la medida en que crea hombres gregarios en una sociedad decadente que tiende a la igualdad entre los individuos: «La *educación*: un sistema de medios para arruinar las excepciones a favor de la regla. La *formación*: un sistema de medios para dirigir el gusto *contra* la excepción a favor de los mediocres» (NF 1888, 16 [6]). Por tanto, el encaminarse hacia ese alto grado de cultura precisa de ser fuerte de espíritu, dominios de las pasiones, creadores y apegados a la vida. Éstos, los marginales, vivirán de forma experimental al margen de la sociedad, sin exponerse al contacto con las masas y los valores morales. Así, afirma Nietzsche que: «los filósofos del futuro [...] derecho tienen a hacerse llamar críticos; y sin ninguna duda serán hombres de experimentos» (JGB, «Nosotros los doctos», 210). Vivirán, por tanto, al margen de «la seguridad de los criterios valorativos», en completa soledad y responsables del cuidado de sí mismo. Por supuesto, también de su propia educación y la recuperación de la voluntad perdida. Este vivir en soledad insta al *Übermensch* a hacer efectivo su dominio. No un de dominio de superioridad frente al hombre moderno; sino de un dominio que le infiere el hombre moderno debido a su gregarismo y su “ser esclavo de” valores morales, Estado, Humanidad, etc. Existe en esos creadores, los “nuevos filósofos”, una ambivalencia de sentimientos encontrados curiosa: por un lado, el placer que les produce el «decir no y en el desmembrar las cosas» y, por otro lado, ser crueles y “filosofar a martillazos” ante el concepto de verdad reinante.

## **5.2.- El *Übermensch* como superación del nihilismo.**

La crítica de Nietzsche al concepto de Dios será la antesala de otro gran epicentro del pensamiento nietzscheano – y de nuestro trabajo-: el *Übermensch*. Pero antes de explicar detenidamente este concepto tan destacado de la filosofía nietzscheana surge una pregunta: ¿En qué medida es necesaria la presencia de un nuevo tipo de individuo? Como ya se ha señalado a lo largo de este estudio, la sociedad moderna, en base a su religión y su moral metafísica, ha generado un tipo de hombre decadente que se refugia bajo la seguridad de la masa y busca la máxima igualdad entre todos, en perjuicio de eliminar las diferencias entre individuos. Es por ello que el profesor Sánchez Meca señale que:

De hecho, tanto el proceso de selección del tipo de hombre que se ha querido como predominante en la sociedad europea como la coacción con la que se ha ejercido esa selección a través, sobre todo, de la religión y la moral, no han tenido otro objetivo que el de prevenir las diferencias para eliminar lo desconocido y poder así satisfacer una determinada necesidad de seguridad. Este rechazo o intolerancia respecto de lo diferente no sólo se aplica a los individuos que no se integran con facilidad o no se someten de buen grado a las normas morales convencionales y a los estereotipos del rebaño, sino que se extiende a toda idea, afecto o meta que no sean los del rebaño (Sánchez Meca 2009, 208).

### **5.2.1.- El concepto de rebaño frente al *Übermensch*.**

En efecto, el concepto de masa en Nietzsche tiene inequívocamente un matiz negativo y despectivo. En el primer Nietzsche, las masas son catalogadas bajo los epígrafes de “estupidez” y “rebaño”. Bajo el punto de vista nietzscheano, es inadmisibile que, aún en la época moderna, sea la masa, «las capas arcillosas más bajas de la sociedad» (*HL* 9, 124), quien escriba las leyes de la historia. Una historia que ha devenido «fábula» desde la aparición del platonismo y que han heredado las sociedades democráticas modernas. Ahora bien, desde la óptica más positiva, la masa puede ser considerada como útil «en primer lugar, como copias borrosas de los grandes hombres, aunque copias realizadas sobre un mal papel y con arquetipos ya gastados; en segundo

lugar, como resistencia frente a lo grande; y, en último lugar, como instrumento de lo grande» (*HL* 9, 124). Es, por tanto, desde la masa, desde la que se generan los grandes hombres. Así, estos genios, de los que hablaba Schopenhauer, «vivirán un presente intemporal», esto es, sin tomar parte de ningún presente histórico y conformando «una república de genios». Pues bien, esta consideración en *SE* del concepto de masa evoluciona, dejando en manos del individuo libre y autónomo, la posibilidad de abandonar el “rebaño” que conforma la masa. Al individuo tan sólo le basta con «dejar de comportarse cómodamente consigo mismo» (*SE* 1, 26), esto es, seguir lo que le dicta su propia conciencia para dejar de ser masa. La característica que determina la personalidad de los individuos que conforman la masa sería su tendencia a la pereza, como refugio que aporta cierta comodidad, sin mostrarse en su singularidad irreplicable y única en el mundo. Se busca la tendencia política a la igualdad y a la eliminación de la pluralidad entre los hombres. Curiosamente, aquella consideración de la “tendencia a la pereza” aparece ya recogida en el texto de Kant de 1784 titulado *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* En este destacado texto de la filosofía moderna, «Ilustración significa el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo». Por tanto, si se trata de definir qué es la Ilustración en el hombre, se tiene que aludir inescrutablemente la concepción filosófica de la libertad humana y su relación con el Estado. En otras palabras: hablamos del gobierno de sí mismo y de su relación con el todo social. En definitiva, uno mismo es culpable de su minoría de edad, esto es, se acepta sin más remisión la autoridad de algún otro y su tutela la hora de guiarse el entendimiento. Asimismo, y aquí es donde aparece un cierto paralelismo con la peculiaridad de las masas de Nietzsche en *SE*, las causas de tal minoría de edad son la pereza y la cobardía.

También se aprecia un cierto paralelismo en las medidas que deben determinarse para salir de la “minoría de edad”, en el caso de Kant, o de la “masa”, en el caso de Nietzsche. En Kant, se afirma que se debe efectuar, sin más preámbulos, un cambio radical sobre sí mismo y llevar a cabo la consigna que lleva por bandera la Ilustración: *Sapere aude!* («ten el coraje de saber»). Este *pensar por sí mismo*, que también se recoge en *SE*, afronta una tarea que comienza desde uno mismo -en su propia individualidad-, por medio de un acto de coraje y valentía. Y, además, dicho acto

debe de efectuarse como de superación de ese estado de minoría en cuanto al pensamiento<sup>12</sup>. Sin embargo, el *Übermensch* nietzscheano guía su libertad, al ser él mismo quien se dicta su propia ley y la motivación para cumplirla, sin verse obligado a someterse a ninguna ley externa en base al principio de igualdad, pues terminaría por ser una ley decadente.

En *SE*, Nietzsche subraya la necesidad del individuo por desligarse de «las cadenas de las opiniones y del miedo» como medida para garantizar, en la medida de lo posible, una vida que no caiga en la desolación y el absurdo. En este punto, es curioso observar cómo Nietzsche, una y otra vez, acude al punto desde dónde gravita la temática general de sus *Intempestivas*, como es la crítica a la cultura moderna. Concretamente, en esta *Intempestiva*, la crítica que realiza a los individuos que conforman la masa, la cual admite que no tiene “genio”, pues todo en ellos «está fuera de todo y sin sustancia» (*SE* 1, 26), incapaz de producir e incapaz de dejarse conducir con el genio.

---

<sup>12</sup> En Kant, dicha colectividad de individuos experimenta un doble proceso: uno individual y otro global. El pensamiento libre sería la base sobre la que instalaría el *uso público de la razón*, puesto que los hombres pueden ser libres, y por tanto, deben serlo. Este *uso público de la razón* llevado a cabo por cualquier hombre en cuanto ciudadano del mundo «es el único que puede procurar ilustración entre los hombres (...) Por uso público de la propia razón entiendo aquél que cualquiera puede hacer, como cualquier docto, ante todo ese público que configura el universo de los lectores» (Kant 2004, 86); y por tanto, pone en juego la liberación del pensamiento sobre todo en un campo crucial y causante principal de esta *minoría de edad* en los individuos: el de la moral, y más concretamente en campo de la religión. El *uso público de la razón* auspicia la acción de poder pensar desde nuestra propia conciencia, dejando de lado la tutela de algún otro. En cambio, el *uso privado de la razón* se restringe a un ámbito muy concreto: el de obedecer, bajo el manto de un puesto civil, al gobierno en beneficio del interés de la comunidad. Ahora bien, ello no le exime de poder dar su opinión, en cuanto experto, de los defectos del servicio militar, por ejemplo, por parte del oficial; o de las deficiencias del credo, por parte del sacerdote. Por tanto, esta restricción que impera en el uso privado de la razón no elimina en modo alguno el librepensamiento de esos funcionarios en tanto miembros de una sociedad cosmopolita. Aquí está situado el señuelo por Kant como causante principal del estado de minoría de edad. Si esto es así, tal liberación no es tarea exclusiva de un solo individuo; sino que será fruto del esfuerzo realizado por toda la humanidad en su conjunto, pues somos elementos del todo, pero también causantes este paso. Por tanto, la *Aufklärung* no se limitaría exclusivamente a un uso público de la razón, sino que englobaría también un uso universal de la razón, de una manera libre y sin trabas por parte de algún otro, como seres razonables dentro de una colectividad. «Si ahora nos preguntáramos: ¿acaso vivimos actualmente en una época ilustrada? la respuesta sería: ¡No!, pero sí vivimos en una época de ilustración (...) esta época nuestra puede ser llamada "época de la Ilustración" o también "el siglo de Federico" (Kant 2004, 90-91). Federico el Grande, también considerado como el "rey filósofo", es todo un ejemplo para Kant a la hora de señalar cómo es posible que un príncipe pueda «consentir a sus súbditos que hagan un uso público de su propia razón y expongan libremente al mundo sus pensamientos sobre una mejor concepción de dicha legislación, aun cuando critiquen con toda franqueza la que ya ha sido promulgada» (Kant 2004, 92).

En consonancia con los conceptos de genio y masa en Nietzsche, José Ortega y Gasset en su obra *El tema de nuestro tiempo* señala que la situación social española de finales del XIX y principios del XX se divide en dos grupos bien diferenciados: por un lado, la *gran masa* que defiende la ideología ya establecida y, por otro lado, la *minoría de pensadores* que promulgan una reconstrucción del sistema vigente. La tarea de esta minoría de pensadores es doble: por un lado, construir los pilares de un nuevo sistema filosófico; por otro lado, además, también deben defenderse de los ataques de contrariedad de la gran masa. Cabe la posibilidad, en definitiva, de que esta minoría no termine nunca por ser entendida, ya que la gran mayoría vive en el inmovilismo con respecto a aceptar un sistema novedoso y; sin embargo, adoptan una actitud combativa frente a todo nuevo modelo de pensamiento. Dicho todo ello, la tarea consustancial de la masa-pueblo no es, ni debe ser, la de suplantar a la minoría egregia; sino que, su misión está bien definida: «no es otra que seguir a los mejores» (Ortega y Gasset «El tema de nuestro tiempo», 1987, III, 126).

La influencia nietzscheana en la Generación del 98 y, en concreto, en Ortega y Gasset es bastante manifiesta, por ejemplo en conceptos tales como el perspectivismo, la afirmación de la vida y la confirmación de una realidad que no puede ser considerada sin el hombre ni éste sin la realidad circundante en la que habita. No podemos detenernos demasiado en este punto; pero podemos plantearnos la pregunta: ¿qué relación existe entre Nietzsche y Ortega y Gasset con respecto al concepto de masa? Nietzsche caricaturiza a la “masa”, en concreto a su gregarismo, y la etiqueta de manera negativa junto a características tales como la estupidez o decadencia. Si bien el concepto de masa presenta un talante “negativo”; por su parte, el concepto de “pueblo” posee propiedades bien diferentes. Nietzsche considera que el pueblo en sí mismo puede ser educable y moldeable, necesario para conseguir la educación de todo individuo. Por todo ello, tanto en el caso de Ortega, como en el del joven Nietzsche, se hace patente y necesaria la presencia de algún tipo de hombre de orden intelectual *superior* capaz de indicar las líneas maestras para educar a todo pueblo. Se necesita una minoría rectora que, en la obra de Ortega y Gasset se condensará en el término aristocracia; y, en Nietzsche, en la nueva nobleza.

### 5.2.2. La nueva nobleza y la inocencia del juego en el *Übermensch*.

A propósito de la superación del hombre moderno, considerado el “ultimo hombre”, Nietzsche pone en boca de Zaratustra la acusación que aquél lanza a al conjunto de la humanidad que presenta una voluntad nihilista: «Yo os lo he quitado todo, Dios, el deber, -ahora tenéis que dar la *máxima prueba* de pertenecer a un *noble género*» (NF 1884, 25 [305]). Ese noble género, como se ha demostrado en el punto anterior, no hace referencia a un tipo de especie superior humana, ya que se precisa de «una nueva nobleza, que sea la antagonista de toda la plebe y de todo despotismo» (Za III, «De viejas y nuevas tablas», 11, 286). Se persigue tener altura de miras para establecer una nueva nobleza que se ocupe, por medio de un acto liberador, de restablecer la voluntad perdida, en provecho de una nueva organización individual y política de la comunidad.

Pero, cabe aún preguntarse: ¿quiénes son esa nueva *nobleza*? Nietzsche señala que son los denominados *Übermensch*, que aglutina en su individuación el ser un espíritu libre, un filósofo artista y fieles al sentido de la tierra. En efecto, por su propia naturaleza humana, no poseen dotes sobrenaturales que los cualifiquen para realizar actos milagrosos; sino que, presentan varias características fundamentales: se trata de hombres que no se auspician bajo el amparo del rebaño, son jerárquicos, poseen grandes conocimientos para desenmascarar lo falso, son ateos (en la medida en que han asumido la muerte de Dios, y buscan la creación de una nueva perspectiva moral), son intempestivos y se sirven de sus instintos; pero, fundamentalmente, son creadores. En efecto, mientras su espíritu libre se cuestiona retóricamente acerca de la eliminación de valores vigentes de la metafísica, su ser creador se manifiesta en su peculiaridad de filósofo creador. Es necesario pasar por estos dos estadios anteriores para llegar a ser el sentido de la tierra, esto es, dejan de justificar toda su existencia en base a valoraciones ultraterrenales, sino que la justifican en base a sus sentidos, su cuerpo y sus vivencias. Y así, su tarea en cuanto *Übermensch* puede apreciarse en las siguientes líneas:

El país que debéis tomar es el de vuestros hijos. Que en ese amor radique vuestra nobleza. Que sea un país por descubrir, el mar más remoto: constantemente envío

a vuestras velas en su busca. Debéis reparar en vuestros hijos el hecho de ser hijos de vuestros padres, de este modo redimiréis todo lo pasado (*Za* IV, «De tablas viejas y nuevas», 12, 287).

En efecto, el *Übermensch* constituye la nueva nobleza, que surja sobre las cenizas del “último hombre”, del hombre moderno decadente. ¿De qué modo debe alzarse sobre las ruinas de ese último hombre? Siendo un individuo autónomo y creador. Sin embargo, no se entienda mal este concepto: el *Übermensch* no es un tipo de hombre que tenga poderes sobrenaturales, ni siquiera se trata de eliminar los rasgos más humanos del hombre. El *Übermensch*, siguiendo la lectura del profesor Sánchez Meca, «es el hombre que conoce, que ha experimentado hasta el fondo el nihilismo de la cultura moderna y lo ha superado» (Sánchez Meca 2013, 14). Superado el nihilismo es posible la aparición del *Übermensch*, en cuanto «superación efectiva de sí mismo en el hombre» (Jiménez 2001, 380). De tal modo, se puede afirmar que «el hombre es un puente y no una meta» (*Za* III, «De tablas viejas y nuevas», 3, 280). Un puente que se encuentra tendido hacia el *Übermensch*. Así, frente al ser reactivo y decadente del hombre moderno, se alza el ser autónomo, libre y creador del *Übermensch*. De esta manera, se forja una nueva generación que, para Nietzsche, no sólo está gestada biológicamente por sus padres; sino que, deben ser inculcados en un nuevo vitalismo, ajeno a las valoraciones forjadas por la metafísica desde el platonismo. En resumen, el hombre –se puede decir- debe *dejar de ser* lo que *era*, debe “autosuperarse” a sí mismo. Con ello, comienza el tipo de pensamiento ascendente, donde encontramos un tipo de hombre capaz de sobreponerse al duro golpe que ha supuesto la muerte de Dios y la caída de los valores morales vigentes, y reafirmarse ante la vida: ¡Decir sí a la vida! ¡Ser fieles a la tierra! Será en su obra *Za* dónde aparecerá, de manera central, esta doctrina del *Übermensch*:

Y el gran mediodía es la hora en que el hombre se encuentra a mitad de su camino entre el animal y el superhombre y celebra su camino hacia el atardecer como su más alta esperanza: pues es el camino hacia una nueva mañana.

Entonces el que se hunde en su ocaso se bendecirá a sí mismo por ser uno que pasa al otro lado; y el sol de su conocimiento estará para él en el mediodía.



-Muertos están todos los dioses: ahora queremos que viva el superhombre- ¡sea ésta alguna vez, en el gran mediodía, nuestra última voluntad! (*Za I*, «De la virtud que hace regalos», 3, 127).

El *Übermensch*, por tanto, es un movimiento histórico inverso, esto es, un modo de confrontación contra la especialización económica y científica del hombre. La necesidad de la existencia de este individuo surge como consecuencia directa, como se ha dicho, de la muerte de Dios y la necesidad de crear una nueva perspectiva vital. Así, al desaparecer su «sombra sobre la Tierra», caen todos aquellos valores que hasta este instante de la historia habían sido causantes de la decadencia que asola la Modernidad desde su origen del catalogado "mundo verdadero" platónico. De este modo, lo subraya el propio Nietzsche en *GD*, más concretamente en "Historia de un error", como se ha señalado anteriormente, donde el propio Nietzsche va enumerando punto por punto los estados que ha ido sufriendo la historia desde su origen, para terminar convirtiéndose en una auténtica fábula, una mentira. Así, en referencia al último de dichos estados históricos de esa humanidad decadente y enferma, se afirma que:

Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿Qué mundo ha quedado?, ¿acaso el aparente?... ¡No!, ¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!

(Mediodía, instante de la sombra más corta; final del error más largo; punto culminante de la humanidad, INCIPIT ZARATHUSTRA (comienza Zarathustra) (*GD* «Cómo el "mundo verdadero" acabó convirtiéndose en una fábula», 58).

Si recordamos, para el joven Nietzsche, la conciencia del hombre moderno se esforzaba por sentirse parte de esa marcha de historia o "proceso del mundo" que culminaba en esta época, considerándose a sí mismo como "últimos herederos". Esta tipo de mentalidad la considera Nietzsche como una mentalidad *cínica*. Pues tal *cinismo* impide a la época moderna ver más allá de sí misma, pues se escudan en la idea irrefutable del ser del hombre moderno. Asumen y aceptan ese imperativo, de la misma forma que el camello del que habla Nietzsche en *Así habló Zarathustra* al

sitarlo como aquél ser que se arrodilla ante Dios y ante la ley moral, esto es, ante el "tú debes", propio de la Razón ilustrada, Kant y el cristianismo. Tampoco el yo soy o yo quiero como el lema de los dioses griegos. Así, por tanto, no por demostrar que se es capaz de soportar pesadas cargas es mayor su grandeza. ¡Ni mucho menos! En efecto, puesto que todas sus acciones no son autónomas, sino derivadas de la ley que le obliga a obedecer, uno no es más "grande". Por todo ello, ante el cinismo de afirmación de la marcha de la historia tal y como *es*, no nos es posible ningún tipo de rebelión con ella. Así, lo señalaba Nietzsche:

¿Herederos de los griegos y de los romanos? ¿Del cristianismo? Esto no es nada para esos cínicos, pero... ¡herederos del proceso del mundo, cúspide y meta del proceso del mundo! ¡Sentido y solución de todos los enigmas del devenir en general, expresados en el hombre moderno!, ¡El fruto más maduro del árbol de la ciencia! ... A esto lo llamo yo un sentimiento sublime (*HL* 9, 115).

Delirios de grandeza y más delirios son los que posee el hombre moderno a ojos de Nietzsche. «¡Estamos en la cima, somos la cima, somos la naturaleza consumada!» Tal es la herencia hegeliana, que ha hecho mella en la conciencia moderna, pues su sino es la decadencia y el gregarismo moral. Sentirse como "últimos herederos" de toda una tradición histórica estaría permitiendo que el nivel de saber histórico y el nivel de actuar se desequilibren por completo, llegando a alcanzar cotas de saber histórico muy elevadas, mientras cae en el caos de cuando trata de poner en práctica todo aquél saber, cuando trata de "habérselas con el mundo". Su exceso de saber no se conjugaría paralelamente con un principio de acción. ¡En absoluto! La balanza a favor del saber estaría desequilibrada en relación a la puesta en práctica de tanta acumulación de sabiduría. El error, para Nietzsche, del hombre moderno sería el siguiente:

El modo que tienes de caminar, de escalar como cognoscente, es tu fatal destino. Tu suelo y todo tu terreno firme se retiran a lo incierto. No te quedan más apoyos

en la vida, tan solo telarañas desgarradas que surgen cada vez que intentas aferrarte a algo con tu conocimiento (*HL* 9, 116).

Esa humanidad moderna y cínica se aproximaría paulatinamente según von Hartmann, en su obra titulada *Philosophie des Unbewussten*, «al más perfecto hastío existencial», es decir, a un tiempo de vejez desde el cual poder contemplar todo lo acaecido a lo largo de la historia. Una altura de miras histórica absoluta, que olvida fijar los pies en terreno firme, en beneficio de un saber absoluto. La mofa de Nietzsche a este pensamiento es bastante evidente debido al conservadurismo que se afina en las palabras de Hartmann acerca de la humanidad y de su no-querer vivir de otra forma que la tradicional. Si trasladamos este pensamiento al capítulo titulado «De las tres transformaciones», el cual ya hemos comentado la función de camello, Hartmann abogaría, cuando habla de «la época de la humanidad» y de la vejez a la que la humanidad se aproxima, por la continuidad de esta época siendo camello y no pasará, de ningún modo, a transformarse en león. El león representaría al hombre que se liberaría de Dios y de la ley moral, por tanto, elimina su subordinación a los dictámenes morales para poder establecer su voluntad como ley. Pasa, por tanto, del "tú debes" al "yo quiero" propio de la divinidad griega. Sin embargo, se podría señalar que su libertad es una libertad negativa, pues no es capaz de crear valores; sino que, crea el espacio donde se posibilita el poder crear valores nuevos. De ahí que aún se deba pasar a considerar una nueva transformación más a lo largo del desierto. Éste es el niño, que puede equiparse, efectivamente al *Übermensch*, en el sentido de que no está supeditado a los deberes que le dictamina la Razón de la Ilustración, ni al Dios cristiano; sino que, se trata de un individuo que es fiel a la tierra y creador de nuevas valoraciones morales:

Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí.

Sí, hermanos míos, para el juego del crear se precisa un santo decir sí: el espíritu quiere ahora su voluntad, el retirado del mundo conquista ahora su mundo.

Tres transformaciones del espíritu os he mencionado: cómo el espíritu se convirtió en camello, y el camello en león, y el león, por fin, en niño (*Za* «Los discursos de Zaratustra», 55)

En efecto, el niño representaría la imagen del hombre que dice sí a la vida, sí a la tierra, a la jovialidad y sería capaz de crear valoraciones nuevas. El niño es juego, íntegramente creatividad. En consecuencia, el papel del juego en la obra de Nietzsche posee un destacado lugar. Mediante el juego, Nietzsche reconoce al devenir como sustrato fundamental sobre el que se construye la vida. Bien es cierto que, en sus obras de juventud, Nietzsche reconoce el papel del juego desde la perspectiva que le proporciona el arte; sin embargo, sobre todo en sus obras de madurez, el juego va a pasar a tener una consideración más amplia, pues afecta a todos los factores de la vida. Se trata, por tanto, de un «juego de la vida» (*NF*, 1881 11 [144]), que remite a un juego de fuerzas que transforman el mundo a su antojo, sin ninguna regla o norma previamente establecida. Así, afirma Nietzsche se trataría de un «juego de fuerzas y olas de fuerza [...] eternamente cambiantes [...], que retroceden eternamente y se contradicen a sí mismas para retornar luego de nuevo desde la abundancia hasta lo más simple» [*NF* 1885, 38 [12]]. Pues bien, el *Übermensch* representa a ese niño capaz de “jugar” sin reglas, crear un nuevo juego y comenzar a aprender de nuevo, toda vez que ha perdido, puesto que ha crecido al margen de ellos, la educación y los valores sociales propios de la sociedad moderna. Su libertad, auténtica y propia de la inocencia, le permite hacer efectiva una nueva valoración por medio del juego. En efecto, el paso del “último hombre” al *Übermensch* no es un salto temporal, sino una «metamorfosis de la libertad finita, su rescate de la autoalienación, y la libre aparición de su carácter de juego» (Fink, 1984, 85). Es, desde luego, el momento donde se realiza la Gran Política, ya que el *Übermensch* es esa aspiración, ese proyecto, esa meta que se reivindica como sujeto de la Gran Política y representa el dominio de la tierra.

## **6. CONCLUSIONES: EL FINAL DE LA HISTORIA Y EL COMIENZO DE UNA NUEVA *HISTORIA*.**

Los filósofos suelen tildar a sus sistemas filosóficos como conceptos “cerrados”, de tal modo que una vez alcanzada la supuesta “verdad” o, al menos, algunas verdades que nos aproximen a los ideales del mundo verdadero, tienden a creer que su tarea filosófica ha concluido. De tal forma que, la filosofía tradicional manifiesta dos grandes peculiaridades: por un lado, se trata de presentar un problema y desarrollar una tesis que logre aproximarse y/o superar el problema, esto, alcanzar un cierto grado de verdad; por otro lado, alcanzada esa supuesta “verdad”, tiende a cerrar el problema y, con ello, cerrar su sistema.

La filosofía de Nietzsche es justamente una crítica a dicha manera tradicional de hacer filosofía, ya que, como se ha mostrado, se trata de un pensador poco tradicional en ese sentido, ya no es sistemático a la hora de presentar sus pensamientos. Bien sea a modo de ensayo filosófico, o bien en clave de aforismo, Nietzsche es un pensador que, incluso en la actualidad, no deja indiferente a nadie. La huella filosófica de Nietzsche permanece aún en el siglo XXI y su notoriedad se hace constar en la multitud de publicaciones de sus obras que se realizan en un buen número de lenguas. Por ejemplo, su influencia en corrientes de tipo anarquistas debido a su crítica al poder político constituido, el vitalismo de Ortega y Gasset o, incluso, su destacada influencia en la posmodernidad con pensadores como Vattimo. A pesar de esta notoriedad e influencia en muchos pensadores y corrientes, bien es cierto que su pensamiento polémico posibilitó que algunos de sus textos fueran malinterpretados; sobre todo, a raíz de la selección efectuada por su hermana (simpatizante nazi) de aquellos textos que no recogían con claridad su pensamiento contra la ideología política moderna, que sirvió a los nazis para justificar parte de su aparato político y la persecución del pueblo judío. Únicamente, a partir de la mitad del siglo XX, sus obras fueron publicadas con totalidad y, como es obvio, en ellos se muestra su oposición a la corriente antisemita que se produce en Alemania.

En este trabajo, cuyo hilo conductor ha sido el *Übermensch*, se ha desarrollado la crítica que efectúa Nietzsche de toda la ideología política que conlleva gregarismo y aborregamiento a la masa, en base a una serie de normas y valores socio-políticos propios de la sociedad moderna y heredados desde el platonismo. Así, comenzamos este trabajo presentando brevemente las obras que han sido utilizadas al abordar el concepto de *Übermensch* y su sentido de fidelidad a la tierra. Dividimos el trabajo en dos grandes bloques, por un lado, en sus escritos de juventud se encarga de analizar el presente, mostrando sus claves, esto es, señalando el nihilismo que acontece en la época moderna. Al analizar el presente, se muestra la decadencia en la que se inserta la Modernidad, fiel reflejo de la herencia de valoraciones morales y sociales recibida a lo largo de la historia de la metafísica, desde Sócrates, Platón y el cristianismo. Por otro lado, en sus obras de madurez presentamos al sujeto de la Gran Política, aquél que adiestrado experimentalmente y adquiriendo una formación más elevada, no sólo tenga total autonomía y espíritu libre para darse cuenta del nihilismo que acontece en la época moderna; sino que, a demás, sea creador de nuevas valoraciones.

En conclusión, en sus escritos de juventud, a la hora de determinar el nihilismo, Nietzsche se hace cargo del valor de la historia. Como observamos, el saber histórico tenía un doble perfil: si bien, por un lado, es necesario como principio fundamental para nuestra vida; por otro lado, en cambio, en cuanto mero saber, atrofia la vida y la echa a perder, pues se impone un modelo de racionalidad basado en la verdad impuesta por la metafísica. Nietzsche es crítico con el punto de vista *suprahistórico* de cierta forma de hacer historia por parte los historiadores. Recordamos que éste sería una perspectiva que tendría como función principal la de englobar en una totalidad cerrada todas las vicisitudes temporales con la intención de reconocerlas como parte de un pasado que desemboca en este presente actual. Es, precisamente, desde este presente actual desde dónde se aprecia «una mirada de fin del mundo» a todo lo acaecido en Occidente, alcanzando una momento sublime de reconciliación, de tipo hegeliana, entre lo acontecido y el tiempo presente. Ésta es la denominada "historia de los historiadores". Este tipo de saber histórico necesita un punto de apoyo fuera del

presente actual para poder enjuiciar el pasado como fin del mundo; de ahí que, sus verdades eternas sean, además, la vara perfecta que les permita medir los acontecimientos del pasado, imponiéndole sus "verdades", momificándolo, a juicio de Nietzsche, e imponerle su propio "egipcianismo", como se ha mostrado en *GD*. La crítica de Nietzsche a este tipo de hacer historia será fulminante. No hay manera, considera el propio Nietzsche, de poder captar la historia en su totalidad como un juego de constantes que se repiten eternamente a lo largo de los siglos, ya que nada es constante en la propia naturaleza humana. Ni siquiera nuestro propio cuerpo mismo es constante; aunque busquemos ofrecerle ciertas constantes, como por ejemplo los días de fiestas, las horas estipuladas para las comidas a lo largo del día, las horas de sueño, de trabajo, etc. En este sentido, en *M 130* se acentuaban más claramente estas ideas. En el texto citado, Nietzsche se propone distinguir dos posibles de reinos: el reino de los fines y de la voluntad y, por otro lado, el reino del azar. A partir de estos dos, el último reino citado sería el terreno propio de lo desconocido, de lo puramente anárquico y, por ello mismo, temido por el ser humano, sobre todo cuando se presenta directamente en el otro reino -en el de las causas finales y las intenciones-, «como una teja desprendida de un tejado, destruyendo siempre alguno de nuestros bonitos fines» (*M 130*, 141-142). En efecto, el modelo de racionalidad tecnológica que monopoliza todo el ámbito de la verdad, no permite ningún tipo de fugas para lo desconocido, para el azar. Es por ello que, se reprime todo el ámbito de las pasiones y los sentidos en el hombre. Sin embargo, según Nietzsche, esta idea de la impermeabilidad de nuestro reino de los fines y de la voluntad, no sería más que una *fábula* dónde las casualidades -caracterizadas por Nietzsche como gigantes imbéciles y estúpidos, de manos «toscamente huesudas», son capaces de romper la malla tejida con mimo por nuestro mundo de la racionalidad y de los fines. Así, la enérgica crítica de Nietzsche da pie a considerar que, no sólo este hecho es así; sino que, la acción de romper los cimientos de ese mundo de la finalidad es un deber que debe aprenderse. Nietzsche lo muestra en el siguiente texto:

¡Ya es tiempo, pues, de que aprendamos que los gigantes también gobiernan en nuestro mundo supuestamente especial de las causas finales y de la razón! ¡Y nuestros fines y nuestra razón no son enanos sino gigantes! A veces, somos nosotros mismos quienes desgarramos nuestras propias telas, y con tanta brutalidad como lo haría la

famosa teja que se desprende. ¡Y no todo lo que llamamos finalidad es tal, y mucho menos es voluntad todo lo que designamos con este nombre! (M 130, 141-142).

En efecto, todas estas consideraciones nos instan a pensar que quizás exista únicamente ese mundo del azaroso y, por tanto, todas las fuerzas que se han jugado a través de la historia no sean más que una lucha de fuerzas sin orden, ni finalidad alguna. Simplemente no existe tal mundo de la *ratio* o de la racionalidad moderna, ese mundo donde el hombre se ha hecho *calculable* (GM II 2); sino que, en el mundo no hay ningún tipo de providencia, ni finalidad. En este mismo empeño Gilles Deleuze (1925-1995) realiza un estudio del denominado *lanzamiento de dados* en su obra *Nietzsche y la filosofía* como condición de una nueva historia ligada a lo azaroso y a lo imprevisible. En él, Deleuze reconoce un juego, donde aquél que sabe afirmar y reconoce como tal el azar es un buen jugador; mientras que, el mal jugador confía en su suerte a raíz de protagonizar varias tiradas, pues confía en la causalidad y en la finalidad y, así, espera poder obtener una combinación deseable. El juego de dados contaría con dos momentos esenciales: los dados que se lanzan sobre el tapete de la tierra y los dados que caen sobre la mesa del cielo. ¡Éstas no son dos mesas distintas! Son dos caras de la misma moneda, son «los dos momentos del mismo mundo, medianoche y mediodía, la hora en la que se echan los dados, la hora en la que caen los dados» (Deleuze 1971, 41). Este juego confirma la existencia del *azar* en la historia en la acción misma de echar los dados y, junto a ella, la *necesidad* con la combinación que forman los dados al caer. Así pues, Nietzsche puede señalar el azar con una existencia autónoma con respecto a la necesidad; pero, y aquí está lo más importante, la necesidad no puede abolir al azar, de la misma manera evidentemente que el azar tampoco podría suprimir la necesidad. A este respecto, apunta Nietzsche:

De casualidad, -ésta es la más vieja aristocracia del mundo, yo se la he restituido a todas las cosas, yo la he redimido de la servidumbre a la finalidad. (...) mas ésta fue la bienaventurada seguridad que encontré en todas las cosas: que prefieren - *bailar* sobre los pies del azar- (Za III, «Antes de la salida del sol», 239-240).



El juego en este sentido es doble: por un lado, afirmado a sí mismo el azar; y, por otro lado, la necesidad se afirma a raíz de la combinación misma del azar. En el mundo, por tanto, no hay finalidades; pero, ¿existe al menos la necesidad en la historicidad? Tampoco. Así, por tanto, en la historia – entendida como desarrollo de las potencias de la cultura que caracterizan el perfil creador del ser humano- se da el azar, tal y como señala Nietzsche: «Esas férreas manos de la necesidad, que lanzan el dado del azar, continúan jugando indefinidamente; es necesario, pues, que ciertas jugadas tengan la apariencia perfecta de la finalidad y de la sabiduría» (*M* 130, 142). Así pues, se muestra evidente que no se sale de ningún modo de ese juego de la necesidad-azar. Se trata de un laberinto que atrapa al individuo por entero, pues aunque se intenten acometer los actos con suma intencionalidad, siempre se estará jugando al juego de la necesidad y del puro azar. Sin embargo, el saber científico se esmera por pensar que ello no es así, sino que en realidad existen ciertos parámetros, ciertas coordenadas originarias que nos muestren el camino de la racionalidad y de la finalidad. En el plano histórico, se exige a los historiadores que descubran cuáles serían tales coordenadas presentes a lo largo de la historia, se les reclama que su mirada abarque lo más excelso, lo más noble, lo más alto -en últimos términos-, es decir, las formas más elevadas y las individualidades más puras, tal y como la metafísica les ha instruido. Sin embargo, aquí radica el verdadero problema que aqueja según Nietzsche a la Modernidad, pues no existen esencias en sí, ni verdades absolutas; sino que, el individuo debe ser fiel a la tierra, ya que sus vivencias, sus sentidos y su cuerpo son las únicas justificaciones de su existencia. Del mismo, el tiempo histórico acaecido no se mueve en parámetros de necesidad y de racionalidad; sino que, dicho de forma foucaultiana, sólo existe una «miríadas de acontecimientos perdidos» (Foucault 2004, 51). Éste es el papel crucial que cumple con creces la denominada "Historia real o efectiva" (*wirkliche Historie*), a saber, olvidarse de las grandes ideas y las formas más sutiles para dedicarse por entero a lo más cercano, a nuestro propio cuerpo, al sentido de la tierra. Se trata de una aguda mirada que se preocupa por lo más ínfimo y, a la vez, por lo más básico del ser humano, dejando en un segundo plano su preocupación por lo ya acaecido en el pasado y observándolo siempre con cierta sospecha.

En la segunda parte de este trabajo nos hacíamos cargo más concretamente de la figura del *Übermensch*. Partíamos de la base de que la vida de todo individuo se desarrolla en medio de las fuerzas del cosmos. El individuo, por tanto, se encuentra ligado a la Naturaleza y, por su puesto, formando parte de esa Naturaleza. Era importante señalar que es propio de la naturaleza del individuo, el choque de impulsos vitales que en él se encontraban. Nietzsche explica este choque de impulsos vitales a partir del juego dialéctico propio de la Grecia clásica entre lo apolíneo y lo dionisiaco<sup>13</sup>, que en términos de Girardot configura «el *a priori* de la Antigüedad» (Girardot 1966, 40-41). Este juego de fuerzas, es un juego trágico, del cual el propio individuo forma parte. Pero su posición en este espectáculo no es desde un punto privilegiado, pues no posee «la clarividencia señorial que lo domina todo» (Jiménez 2001, 131); sino que, ambas están presentes en él. Así, lo apolíneo y lo dionisiaco, esto es, la defensa de la razón y lo medido, por un lado; frente a la voluntad espontánea y el impulso creativo, por otro lado. Pues bien, según Nietzsche, toda la tradición que inauguró Sócrates y continuó con Platón y el cristianismo supuso una clara apuesta por la fuerza que representa lo apolíneo. Una apuesta que se refleja en la sociedad moderna en base al nihilismo que padece. Así, auspiciados por la historia de los historiadores, los modernos creen formar parte de un momento culmen de la historia, siendo ellos los verdaderos protagonistas de la misma y alcanzando verdades en sí, en base a su modelo de racionalidad. Evidentemente, Nietzsche será muy crítico con los ideales apolíneos y apuesta decididamente por el triunfo de lo dionisiaco. Así, afirma en *Humano, demasiado humano* que:

«No el mundo como cosa en sí, sino el mundo como representación (como error) es tan rico en significado, profundo, prodigioso, preñado de dicha y de desdicha, Este resultado conduce a una filosofía de la *negación lógica del mundo*; la cual, por lo demás, puede compaginarse con una afirmación práctica del mundo lo mismo que con su contrario» (MA I, 29, 30).

---

<sup>13</sup> En su obra *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche presenta a los dioses Apolo y Dionisos como fuerzas encontradas, que permiten explicar el impulso y el desarrollo del mundo. Para la cultura griega, Apolo representa el dios de la claridad, de la forma, de la medida, de lo bello; mientras que, Dionisos, en cambio, representa al caos, lo informe, de lo desconcertante.

En este punto se concluye que Nietzsche interpreta el conocimiento del mundo no como un “en sí”; sino como un conocimiento subjetivo. Y, por tanto, no tenemos de él un conocimiento meramente racional, pues se debe tener en cuenta todas las fuerzas que influyen directamente en el hombre «desde lo inconsciente hasta las decisiones y operaciones que parecen estar claramente penetradas por la razón» (Jiménez 2001, 133). Así, por tanto, tan sólo el individuo capaz de controlar su sensibilidad (y no reprimirla o eliminarla tal y como se encarga de hacer el hombre moderno) y, junto a ello, es capaz de efectuar la «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» (Sánchez Meca 2013, 16), será el individuo que supere el nihilismo de la cultura moderna. Este individuo, además, debe ser el encargado de reclamar para *fidelidad* a la tierra, del sí a la vida y al mundo que pronuncia la voluntad de poder. La tierra en este sentido adquiere un valor positivo, sano y real, frente a las promesas supraterrrenales de lo meramente objetivo, de lo referente a el mundo inteligible plagado de ideas universales y eternas creado por Platón y «Dios» cristiano. Estas dos últimas ponen de manifiesto su resentimiento ante la vida y crean, heredados en la Modernidad, las bases del nihilismo de la racionalidad occidental. Es por ello que afirma Nietzsche en *Za*:

« ¡Yo os conjuro, hermanos míos, *permaneced fieles a la tierra* y no creáis a quienes os hablan de esperanzas sobreterrenales! Son envenenadores, lo sepan o no. Son despreciadores de la vida, son moribundos y están, ellos también, envenenados, la tierra está cansada de ellos: ¡ojalá desaparezcan!» (*Za* «Prólogo de Zaratustra», 3, 36-37).

Así pues, en cuanto punto principal de nuestro trabajo, cabe preguntarse: ¿qué tipo de individuo escapa de la degradación de lo vital y es fiel al sentido de la tierra? El denominado *Übermensch*, esto es, un tipo de individuo que sí a la vida, que asumen la vida en su auténtica y cruda realidad, sin caer en la tentación de afirmar verdad supraterrrenales en base a una ficción creada en el más allá, que genera hombre gregarios y sumisos a aquellos ideales. Nietzsche será muy crítico con esa moral gregaria, propia de los sistemas políticos de la Modernidad, que genera individuos débiles bajo el amparo de normas y valores sociales decadentes. Nietzsche,

en cambio, como hemos visto, aboga por una moral de los señores, esto es, una moral que exalta la individualidad, los sentimientos, los instintos y la personalidad del individuo. Esta moral aristocrática es la moral de los fuertes y poderosos, que constituyen lo hemos denominado la “nueva nobleza”. Así, la creación de esta moral exige la transmutación de todos los valores y la afirmación de la tierra y, por tanto, de la vida. Así lo muestra el propio Zaratustra: «¡Mirad, yo os enseño el superhombre! El superhombre es el sentido de la tierra. Diga vuestra voluntad: ¡sea el superhombre el sentido de la tierra! » (Za «Prólogo de Zaratustra», 3, 36). Pues bien, no se trata simplemente de eliminar una moral y cambiarla por otra, ya que toda moral es en sí perversa y terminan aceptando supuestos como la universalidad y el ascetismo, así como la renuncia a la vida; de lo que se trata es de aceptar es el carácter afirmador de la vida por medio de unos valores que tengan tal carácter y sean impulso para toda vida ascendente. Como tampoco se trata de que el *Übermensch* sustituya sin más al “último hombre”, pues precisan que estos últimos existan para que los primeros se definan. Se trata de individuos que encarnadores de la voluntad de poder y auténticos afirmadores de la vida. Individuos creadores de nuevos valores que sean fieles al sentido de la tierra y, por tanto, sujetos que cristalizan la Gran Política, en la medida de que superan el nihilismo al que se encuentra sometida la decadente cultura moderna, y actores de la transvaloración.

## BIBLIOGRAFÍA

CONILL SANCHO, J. (2007). *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*. Madrid: Tecnos.

DELEUZE, G. (2002). *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona: Anagrama.

FINK, E. (1984). *La filosofía de Nietzsche*. Madrid: Alianza Editorial.

FOUCAULT, M. (2004). *Nietzsche, la genealogía y la historia*, Valencia: Pretextos.

- GIRARDOT, R. (1966). *Nietzsche y la filología clásica*. Buenos Aires: Editorial Universitaria.
- HARTMANN, E. (1869). *Philosophie des Unbewussten: Versuch einer Weltanschauung*. Berlin: Dunckers Verlag.
- HEGEL, G.W.F. (2004). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de cultura económica.
- HOYER, T. (2002). *Nietzsche und die Pädagogik. Werk, Biografie und Rezeption*. Würzburg.
- JASPERS, K. (1947). *Vernunft und Existenz. Fünf Vorlesungen*. Bremen: Storm Verlag.
- JASPERS, K. (2003). *Nietzsche*. Argentina: Editorial Sudamericana.
- JIMÉNEZ MORENO, L. (2001). *Nietzsche: Antropología y Nihilismo*. Valencia: Editorial UPV.
- KANT, I. (2004). *¿Qué es la Ilustración?* Madrid: Alianza Editorial.
- MUÑOZ, J. (2009). “Presentación”, en F. NIETZSCHE, *Schopenhauer como educador*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 13-24.
- NIEMEYER, C. (2012). *Diccionario Nietzsche. Conceptos, obras, influencias y lugares*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- NIETZSCHE, F. (1996). *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres* (2 volúmenes), traducción de Alfredo Brotons, Madrid: Ediciones Akal.
- NIETZSCHE, F. (2000). *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*, ed. de Germán Cano, Madrid: Biblioteca Nueva.
- NIETZSCHE, F. (2001). *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*, ed. de A. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial.
- NIETZSCHE, F. (2001). *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, ed. de A. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial.

- NIETZSCHE, F. (2002). *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, ed. de A. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial.
- NIETZSCHE, F. (2003). *Ecce homo o cómo se llega a ser lo que se es*, ed. de A. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial.
- NIETZSCHE, F. (2003). *Sobre la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, ed. de Germán Cano, Madrid: Biblioteca Nueva.
- NIETZSCHE, F. (2003). *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, ed. de A. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial, 2003.
- NIETZSCHE, F. (2004). *El Anticristo*, ed. de A. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial.
- NIETZSCHE, F. (2006). *Fragmentos póstumos. Volumen IV (1885-1889)*. Madrid: Tecnos.
- NIETZSCHE, F. (2007). *Fragmentos póstumos. Volumen I (1869-1874)*. Madrid: Tecnos.
- NIETZSCHE, F. (2008). *Fragmentos póstumos. Volumen II (1875-1882)*. Madrid: Tecnos.
- NIETZSCHE, F. (2009). *La ciencia jovial (La gaya scienza)*, ed. de Germán Cano, Madrid: Editorial Gredos.
- NIETZSCHE, F. (2009). *Schopenhauer como educador*, ed. de Jacobo Muñoz, Madrid: Biblioteca Nueva.
- NIETZSCHE, F. (2009). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, ed. de Germán Cano, Madrid: Editorial Gredos, 2009.
- NIETZSCHE, F. (2010). *Fragmentos póstumos. Volumen III (1882- 1885)*. Madrid: Tecnos.
- NIETZSCHE, F. (2011). *Obras Completas (vol. I): Escritos de juventud*. Madrid: Tecnos.

- NIETZSCHE, F. (2013). *Obras Completas (vol.II): Escritos filológicos*. Madrid: Tecnos.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1987). *Obras completas*. 12 vols. Madrid: Revista de Occidente/Alianza Editorial.
- QUESADA, J. (1988). *Un pensamiento intempestivo. Ontología, estética y política en F. Nietzsche*. Barcelona: Anthropos.
- SÁNCHEZ MECA, D. (2009). *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*, Tecnos: Madrid.
- SÁNCHEZ MECA, D. (2013). Figuras del Ultrahombre (*Übermensch*) nietzscheano. *Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas*, 12, pp. 13-29.
- SERRA, F. (2013). “Nietzsche y el nacionalsocialismo”, en R. SANZ, J. SAUQUILLO y F. SERRA (eds.), *Nietzsche: Modernidad y Política*. Madrid: Editorial DYKINSON, pp. 77-103.
- VATTIMO, G. (1987). *Introducción a Nietzsche*, Barcelona: Península.
- VATTIMO, G. (2003). *El sujeto y la máscara*, Barcelona: Península.
- VILLACAÑAS, J. L. (2001). *Historia de la filosofía contemporánea*, Akal: Madrid.
- WACKERNAGEL, W. (1873). *Abhandlungen zur deutschen Literaturgeschichte (Kleinere Schriften)*, Bd 2, Leipzig.