

# Persona y Metafísica en Nietzsche

## *Person and Metaphysics in Nietzsche*

MIGUEL ÁNGEL GARCÍA MERCADO  
Doctor en Filosofía  
Universidad de Málaga  
mgarciam@ono.com

### RESUMEN

Existe en Nietzsche una concepción del ser humano, que ejerce un gran influjo en la actualidad. Para él, el hombre no es un individuo, sino parte de un continuo existencial. Es un producto de fuerzas distintas de él, que no puede controlar. No es persona. La ausencia de auténtica metafísica determina la concepción nietzscheana del hombre y deja sus huellas en todos los ámbitos donde este se desenvuelve. Dentro de cierta unidad, su modo de concebir al ser humano evoluciona a lo largo de la vida de Nietzsche.

**Palabras clave:** Nietzsche, persona, metafísica, voluntad de poder, individuo, superhombre

### ABSTRACT

The Nietzschean conception of the human being, which experiences different stages throughout his work, has a big influence in present times. Man is not an individual but part of an existential continuum; the product of forces he cannot control and that are different from him. He is not a person. This particular conception derives from the absence of an authentic metaphysics.

**Keywords:** Nietzsche, person, metaphysics, will to power, individual, overman

¿Hay una concepción de la persona en el pensamiento de Nietzsche? Responder a esta pregunta supone adentrarse en una filosofía con unas marcadas peculiaridades, que la hacen diferente de cualquier otra. En primer lugar, por ser una reflexión carente de unidad profunda, que atraviesa etapas muy distintas; en segundo término, por tratarse de un sistema ético-antropológico, que rara vez profundiza en cuestiones de tipo óntico. ¿Las causas? En parte, el mismo discurso nietzscheano, más efectista que sistemático; además, su posición antimetafísica, que torna incongruente una reflexión detallada sobre estas cuestiones.

Sin embargo, lo que Nietzsche fue diciendo sobre el ser humano ejerce un poderoso influjo en la cosmovisión actual, sobre la que tiene un gran predicamento. Ese profundo efecto se relaciona con la indudable genialidad del pensador sajón, pero también con el carácter volátil y etéreo de su pensamiento, algo que —por asimilarse a la gracia del bailarín— habría agradado a Nietzsche.<sup>1</sup> Esta ductilidad, que permite pensar poco, que sustituye los razonamientos por imágenes, y que, por su rotundidad, gana fácilmente el ánimo, presenta también sus inconvenientes, pues descansa sobre una base metafísica muy endeble, que se manifiesta asimismo en su concepción de la persona: nacida del talento nietzscheano, procede también, inequívocamente, de la inestabilidad a que estoy aludiendo.

El modo de pensar de Nietzsche responde —en primer lugar— a una propuesta muy específica, posterior al hegelianismo, que se presentaba como la síntesis última de todos los sistemas filosóficos. En este sentido, tras asumir que en Hegel la razón ha dado de sí todo lo que podía para explicar la realidad, Nietzsche emite sobre ella un juicio muy negativo.<sup>2</sup> En segundo término, conecta con un modo de pensar del que Nietzsche es pionero y que, en cierto modo, se detiene en la fase estética del modelo de Kierkegaard: gusta mucho de la imagen y de su grandeza, y considera la apariencia como límite de toda profundidad verdadera.<sup>3</sup> Por otra parte, esa misma

<sup>1</sup> «Nein, wenn wir Genesenden eine Kunst noch brauchen, so ist es eine andre Kunst — eine spöttische, leichte, flüchtige, göttlich unbehelligte, göttlich künstliche Kunst, welche wie eine reine Flamme in einen unbewölkten Himmel hineinlodert! Vor Allem: eine Kunst für Künstler, nur für Künstler!» NIETZSCHE, Friedrich: *Nietzsche contra Wagner*, «Epilog», 2; in *Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Hrsg. von COLLI, G., und MONTINARI, M. Berlin – New York: De Gruyter, 1967-1977 und 1988 (KSA), Bd. VI, S. 438.

«Mein Stil ist ein Tanz; ein Spiel der Symmetrien aller Art und ein Überspringen und Verspotten dieser Symmetrien». *Ib. Brief an Erwin Rohde in Tübingen, 22-II-1884*; in *Friedrich Nietzsche Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*, hrsg. von COLLI, G., und MONTINARI, M. Berlin – New York: De Gruyter, 1975-1984 (KGW) Bd. 6, 1986, S. 479.

<sup>2</sup> De hecho, las referencias específicas de Nietzsche a Hegel son muy escasas, pues —como luego indicaremos— no conocía su doctrina con hondura. Sin embargo, toda su filosofía es una reacción contra el espíritu del racionalismo, del que Hegel es el máximo exponente.

<sup>3</sup> En realidad, con la eliminación de la concepción platónica del mundo verdadero, nos reducimos a lo aparente pero sin su carácter peyorativo. «Die wahre Welt haben wir abgeschafft: welche Welt blieb übrig? die scheinbare vielleicht? ... Aber nein! m i t der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft!» NIETZSCHE, Friedrich: *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert*, «Wie die "wahre Welt" endlich zur Fabel wurde»; in KSA, Bd. VI, S. 81.

caducidad provoca un resultado que Nietzsche quiere considerar como causa, pero que más bien sería un efecto de su propia idiosincrasia: la incapacidad de traducir las imágenes en conceptos y, por tanto, de acumular experiencia y explicarla.

Todo lo anterior otorga deslumbrante brillantez a la filosofía de Nietzsche, pero la sitúa ante la permanente sospecha<sup>4</sup> de que bajo las imágenes que propone no haya nada: que el último humo de la realidad que se evapora no sea el ser, sino la filosofía de Nietzsche.

## 1. El acceso de Nietzsche a la filosofía

Es bien sabido que nuestro autor fue más filólogo que filósofo. Lo menciona cualquier estudio sistemático, aunque luego apenas lo tenga en cuenta para explicar los derroteros que adoptó su pensamiento. No obstante, Nietzsche no recibió formación filosófica universitaria y llegó a la filosofía por azar, por más que esta casualidad haya sido una ventura para la propia filosofía. En Nietzsche encontramos un ejemplo patente de que cabe ser un filósofo de altura sin poseer esa formación previa, aunque esto no implica que cualquier autodidacta, por el simple hecho de serlo, deba considerarse un genio. Si se nos permite la broma, no debería fomentarse esta tesis, también para evitar que los gobernantes la lleven hasta sus últimas consecuencias y destinen a tareas supuestamente más útiles a los que dedicamos nuestro afán a explicar la filosofía y su historia.

Volviendo a nuestro tema, la ausencia de una formación filosófica de origen explica muchas de las dificultades, externas e internas, experimentadas por Nietzsche en el desarrollo de su vocación filosófica. Entre las causas exteriores pudo ser determinante el que su familia, singularmente su tía Rosalie, lo educara para ejercer la carrera eclesiástica, que tantos frutos había dado en el clan Nietzsche-Oehler, y que se había visto interrumpida por la muerte prematura de Ludwig, padre de Nietzsche. Nuestro pensador no parecía demasiado dispuesto a seguir ese camino y, sin romper excesivamente con las aspiraciones recibidas desde Naumburg, eligió uno que se adaptaba más a sus cualidades e intereses: la filología, y dentro de ella, la filología griega. Sus dotes personales y la fidelidad mostrada a Ristchl contra su

---

<sup>4</sup> "This, incidentally, is almost the whole weakness of Nietzsche, whom some are representing as a bold and strong thinker. No one will deny that he was a poetical and suggestive thinker; but he was quite the reverse of strong. He was not at all bold. He never put his own meaning before himself in bald abstract words: as did Aristotle and Calvin, and even Karl Marx, the hard, fearless men of thought. Nietzsche always escaped a question by a physical metaphor, like a cheery minor poet. He said, 'beyond good and evil,' because he had not the courage to say, 'more good than good and evil,' or, 'more evil than good and evil.' Had he faced his thought without metaphors, he would have seen that it was nonsense". CHESTERTON, Gilbert K.: *Orthodoxy*. New York: Dover Publications, 2004, p. 97.

primer maestro en Otto Jahn en Bonn,<sup>5</sup> le valieron la ayuda de éste para obtener una cátedra en Basilea, incluso sin el requisito habitual del doctorado. Así, logró la estabilidad económica antes de obtener la vocacional, que se fue deslizando progresivamente desde la filología a la filosofía.

El descubrimiento de Schopenhauer, cuyo pensamiento le impactó en los años universitarios, y la progresiva insatisfacción en el ejercicio de la enseñanza (unida a cierta incapacidad personal para las tareas docentes, al menos en el campo de la filología),<sup>6</sup> le llevaron a pensar que su verdadera vocación era la filosofía.<sup>7</sup> Por eso, pretendió optar a la correspondiente cátedra de su misma universidad, que Gustav Teichmüller había dejado vacante. El resultado fue del todo negativo y no es aventurado pensar que este hecho, junto a otros de signo diferente, influyeran en su posterior jubilación anticipada y en su triste vida errante en busca de la salud perdida:

Tuviera o no la enfermedad un fundamento médico-fisiológico palpable, el hecho es que se instala, en cierta medida al menos, en lo psíquico, en la tensión ya irresistible entre profesión y vocación, entre apariencia y ser [...]. Nietzsche esperaba del éxito de su solicitud de la cátedra de filosofía que con ello posiblemente se le abriera el camino hacia la libertad, el camino hacia sí mismo en libertad. El destino no le deparó ese camino fácil; sólo hubo para él la solución de

<sup>5</sup> «Nietzsche fühlte sich von all dem zutiefst angesprochen. Auch er war mit dem Fach noch uneins, mindestens die Theologie war schon aufgegeben. Auf der anderen Seite zog ihn die Musik an. In der Philologie war eine energische Entscheidung für oder wider noch zu vollziehen, wozu der Streit zwischen den Bonner Größen Jahn und Ritschl den adäquaten Hintergrund abgab: Nietzsche stand dem musikalischen Jahn, dem Mozartbiographen, menschlich näher und neigte in dieser Verwaltungsstreitfrage der beiden mehr auf dessen Seite. Mit Ritschl vollzog er aber endgültig die Wendung zur strengen Philologie». JANZ, Curt Paul: *Friedrich Nietzsche. Biographie. I. Kindheit. Jugend. Die Basler Jahre*. München – Wien: Carl Hanser Verlag, 2. Aufl., 1993 (Erste Auflage, 1978), S. 154. Janz, biógrafo plenamente leal a Nietzsche indicará —contra las críticas posteriores de Wilamowitz— que el futuro pensador decidió su traslado a Leipzig antes de saber que Ritschl se trasladaba allí como catedrático.

<sup>6</sup> «Wir müssen darum mit einiger Enttäuschung und zu unserem Leidwesen hier vermerken, daß der Professor Nietzsche, jung, voller Ideen in seinem Fach und über sein Fach, sich in der Praxis der Karikatur des deutschen Professors anpaßte, die er selbst mit soviel Verve zu skizzieren imstande war [...]. Er schrieb nicht geradezu ab, aber er stellte doch im wesentlichen nur zusammen, was er in den Standardwerken und den edierten Texten fand, und was er ergänzte, ging auf kleine Leipziger Entdeckungen zurück [...]. Die Bilanz muß heißen: Er hat seit seinem Amtsantritt in Basel nicht mehr auf seinem Fachgebiet geforscht. Was er noch publizierte, waren Leipziger Restbestände». ROSS, Werner: *Der ängstliche Adler: Friedrich Nietzsches Leben*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2. Aufl., 1994 (1. Aufl., 1980), S. 205-206.

<sup>7</sup> Así lo indica él mismo en su petición ante Vischer, cancellor de la Universidad de Basilea, para permutar su cátedra por la de filosofía: «Wer mich von meinen Schul- und Studentenjahren kennt, ist nie über die Prävalenz der philosophischen Neigungen im Zweifel gewesen; und auch in den philologischen Studien hat mich vorzugsweise das angezogen, was entweder für die Geschichte der Philosophie oder für die ethischen und ästhetischen Probleme mir bedeutsam erschien...». JANZ, Curt Paul: *Friedrich Nietzsche. Biographie. I. Kindheit. Jugend. Die Basler Jahre*, cit., S. 405.

Debemos ser muy prudentes para conferir a esta declaración rango de verdad histórica, pues Nietzsche solía juzgar los acontecimientos desde el momento en el que escribe, sin importarle variar los datos cronológicos.

la catástrofe, el penoso camino de la enfermedad, primero en el desmoronamiento físico de la primavera de 1879, y finalmente en la disolución espiritual.<sup>8</sup>

La resolución fue más compleja, pues, por lo que sabemos, ni siquiera se tomó en consideración la propuesta nietzscheana. Tenemos referencia de los profesores de los que se solicitó información y Nietzsche no aparece nunca citado. Al parecer, resultaba indispensable la aprobación del otro catedrático de filosofía, Karl Steffensen, enfrentado con Nietzsche tanto en su posición sobre Sócrates como en la predilección de Nietzsche por Schopenhauer. Cabe extraer dos enseñanzas de este suceso: en primer lugar, advertir la paradoja de nuestro escaso conocimiento de los profesores que desestimaron a Nietzsche, mientras que éste pasa por ser uno de los más grandes pensadores de nuestro tiempo;<sup>9</sup> en segundo término, tomar conciencia de que la calificación del tribunal no fue injusta. Se trataba de demostrar los conocimientos que se poseían sobre historia de la filosofía, y aquí Nietzsche tenía poco que decir.

El mismo Janz, que subraya el enfrentamiento ideológico entre Steffensen y Nietzsche, reconoce que la decisión fue justa:

---

<sup>8</sup> Doy el texto íntegro: «Mag die Krankheit einen medizinisch-physiologisch faßbaren Grund haben oder nicht, angelegt ist sie mindestens ebenso im Psychischen, in der nicht mehr auszuhaltenden Spannung von Beruf und Berufung, von Schein und Sein. Sie gehört wesentlich zu Nietzsches Schicksal und Art. Noch einmal sucht er sich ihr zu entwinden, und das kommt in dem Notschrei der Bewerbung, in der jedes Wort ernst zu nehmen ist, in der jedes Wort schwer wiegt, erschütternd zum Durchbruch. Auch der Schrei der Einsamkeit, das Verlangen nach der Nähe des Freundes kommt aus tiefster Einsamkeit. Hier liegt die tragische Verstrickung in Nietzsches Leben bloß.

Von einem Erfolg dieser Bewerbung um die philosophische Professur erhoffte Nietzsche, daß sich ihm damit möglicherweise der Weg in die Freiheit, der Weg zu sich in Freiheit eröffne. Diesen leichteren Weg gönnte ihm das Schicksal nicht, es hielt für ihn nur die Lösung der Katastrophe, den Leidensweg über die Krankheit, zunächst im körperlichen Zusammenbruch im Frühjahr 1879 und endlich in der geistigen Auflösung, bereit». JANZ, Curt Paul: *Friedrich Nietzsche. Biographie. I. Kindheit. Jugend. Die Basler Jahre*, cit., S. 398-399.

Nietzsche mismo pone como motivo que avala la permuta su incapacidad para la docencia de la filología, que le producía un agotamiento físico: «Ich glaube, daß diese Schilderung auf das Schärfste das bezeichnet, meinen Körper erschöpft und bis zu solchen Leiden anwächst, wie die jetzigen sind: die, wenn sie öfter wiederkehren sollten, mich rein physisch zwingen würden, jeden philologischen Beruf aufzugeben [...] Gewiß aber wurde hierin einer meiner wärmsten Wünsche erfüllt, wenn ich auch hier der Stimme meiner Natur folgen dürfte: und ich glaube hoffen zu können, daß nach Beseitigung jenes vorhin erwähnten Konflikts Huch mein körperliches Befinden ein bei weitem regelmäßigeres nein wird ... Sie haben aus den letzten 2 Jahren gewiß von mir den guten Glauben gewonnen, daß ich das Unpassende und Anstößige zu vermeiden verstehe und daß ich unterscheiden Bonne, was sich im Vortrag vor Studierenden schiekt, was nicht». *Ib.*, S. 399.

Tal vez sorprendió a Vischer esta declaración, pues no es fácil saber por qué la dedicación a la filosofía debía ser menos agotadora que la referida a la filología. Janz advierte la imprudencia de esta confesión, «das in der Hand eines weniger Gutgesinnten Nietzsche ohne weite res hätte seine philologische Stellung kosten können». *Ib.*, S. 400.

<sup>9</sup> En realidad, esta tesis es injusta pues el elegido, Rudolf Eucken, era un brillante orador que en 1874 pasó a la Universidad de Jena y en 1908 recibió el Premio Nobel. También Eucken provenía de la filología. De todos modos, se terminó haciendo justicia a la filosofía pues —ochenta años después— esa misma cátedra fue regentada por Karl Jaspers.

En consideración de las exigencias que había de cumplir satisfactoriamente la institución, la oposición de Steffensen era correcta.<sup>10</sup>

Poco antes indica, con leal reserva, la relación de Nietzsche con la filosofía:

Nietzsche, como filósofo, era autodidacta. Tiene que confesar que nunca tuvo la suerte de encontrar un maestro de filosofía. Su propia ocupación con la filosofía era ecléctica de un modo peculiar. Conocía a los filósofos antiguos, pero incluso a éstos con lagunas importantes. Por ejemplo, no había leído los escritos fundamentales de metafísica o de ética de Aristóteles, sino la retórica. Después se saltaba toda la patrística, la escolástica y el racionalismo, pasando directamente a su tiempo o al pasado próximo a él: Schopenhauer sobre todo, y por lo demás Friedrich Albert Lange, Eduard von Hartmann, Ludwig Feuerbach; a Kant lo conoció a través de la exposición de Kuno Fischer, en original sólo leyó la Crítica del juicio, por tanto la estética. Resulta notorio que de existir un acceso a un filósofo por el problema de la estética siempre prefiera usar ese camino.<sup>11</sup>

Ross es mucho más radical:

Sus conocimientos en filosofía no eran suficientes. Entre la filosofía griega y Kant, junto con Schopenhauer, de todo lo cual supuestamente él entendía algo, había en cualquier caso más de dos mil años de historia de la filosofía, y los enemigos de Nietzsche podían afirmar con derecho que en su vida aún no había leído ni una línea de Spinoza, Hobbes, Locke, Leibniz, Schelling o Fichte. Los maliciosos dudaban también de que entendiera algo de Kant, y Schopenhauer —esto lo sabemos— significaba para él más un estado de ánimo que un sistema.<sup>12</sup>

## 2. La primera idea del hombre en los escritos griegos

En buena medida, este fracaso explica las dificultades de Nietzsche para expresar en conceptos sus brillantes intuiciones, pues ese es uno de los cometidos del aprendizaje previo en historia de la filosofía. Para compartir sus ideas y experien-

<sup>10</sup> Completo de nuevo: «In Rücksicht auf die Anforderungen, welche die Anstalt gerechterweise erfüllt sehen mußte, war der Widerstand Steffensens richtig, und es wird weder notwendig noch wäre es zulässig niedrige persönliche Beweggründe zu unterschieben; das würde auch nicht zum Bilde seiner Persönlichkeit passen. Er war von Nietzsches philosophischer Denkweise, vorgeführt am Testfall der Sokrates-Interpretation, ehrlicherweise abgestoßen und konnte keine Möglichkeit einer ersprießlichen Zusammenarbeit im Fach noch ein Gedeihen der Fakultät annehmen. Und darin sah er sicher richtig, und mit ihm wahrscheinlich noch Vischer». JANZ, Curt Paul: *Friedrich Nietzsche. Biographie. I. Kindheit. Jugend. Die Basler Jahre*, cit., S. 405.

<sup>11</sup> *Ib.*

<sup>12</sup> Ross, Werner: *Der ängstliche Adler*, cit., S. 264. Copio la cita en su contexto: «Sodann, daß er zusammen mit seinem Antrag auch gleich eine Kombination, ein Manöver vorgeschlagen hatte, nämlich die Berufung seines Freundes Rohde auf den freiwerdenden philologischen Lehrstuhl, schließlich und wichtigstens, daß es mit seiner Fachkenntnis in der Philosophie doch nicht so weit her war. Zwischen der griechischen Philosophie und Kant plus Schopenhauer, von welchen er angeblich einiges verstand, lagen immerhin mehr als zwei Jahrtausende Philosophiegeschichte, und Nietzsches Gegner konnten mit Recht behaupten, daß er in seinem Leben noch keine Zeile von Spinoza, Hobbes, Locke, Leibniz, von Schelling oder Fichte gelesen habe. Böswilligere bezweifelten auch, daß er etwas von Kant verstehe, und Schopenhauer — das wissen wir — bezeichnete für ihn mehr eine Stimmung als ein System».

cias sobre el hombre y la realidad, debía buscar un marco universal de comprensión en los autores precedentes. Nietzsche sólo conocía con cierta hondura dos modelos: la filosofía griega presocrática y el pensamiento de Schopenhauer. Pese a su afiliación inicial a este autor, Nietzsche se distanciará progresivamente de Schopenhauer, para elaborar su propia doctrina: un pensamiento trágico no decadente, que permita afirmar rotundamente la vida.<sup>13</sup>

Mientras tanto, en un primer intento de explicar la realidad, Nietzsche intentará conectar los dos extremos: «Me propongo sumar Schopenhauer, Wagner y el helenuismo antiguo: se presenta en perspectiva una espléndida cultura», llega a decir en algún momento. Y lo reconoce de nuevo, en 1886, al escribir su *Ensayo de autocrítica* a una nueva edición del *Nacimiento de la tragedia*:

¡Cuánto siento ahora no haber tenido el valor — o la inmodestia — de emplear para la expresión de ideas tan personales y audaces, un lenguaje personal; haber tratado de expresar trabajosamente, con ayuda de fórmulas kantianas y schopenhauerianas, opiniones nuevas e insólitas que eran completamente opuestas tanto al espíritu como al sentimiento de Kant y de Schopenhauer.<sup>14</sup>

Esta asociación no es extraña para su pensamiento, pues lo que hay entre él y Schopenhauer es un intermedio de falsificación de la vida y sus instintos, iniciado por Sócrates y llevado a su plenitud por Hegel, de dialéctica a dialéctica. En el proyecto que da vida a las primeras obras, se trata de volver a Grecia tras este penoso interregno, lo que en el pensamiento de Nietzsche se resume en el intento de ver la realidad desde ella misma, no desde el velo de Maya que proyecta el conocimiento racional.<sup>15</sup>

Pese a no dedicarle una reflexión específica, se asoma ya en estos escritos una primera idea del hombre, que surge del papel que el conocimiento racional y consciente presenta para Nietzsche. Como en el resto de la tradición occidental, la racionalidad y la conciencia son caracteres básicos para definir al ser humano y explicar su función en el seno del mundo. Si esos dos elementos se consideran la cúspide de lo real, como ocurría de un modo u otro en los pensadores precedentes, el ser

---

<sup>13</sup> «Ich blätterte dieser Tage einmal in Schopenhauer — ah, diese bêtise Allemande — was ich Das satt habe! Die verdirbt alle großen Dinge! Auch den „Pessimismus“!» NIETZSCHE, Friedrich: *Brief An Malwida von Meysenbug in Rom*, gegen Ende März 1884; in *KGW*, Bd. 6, S. 490.

<sup>14</sup> *Ib.* *Die Geburt der Tragödie*, «Versuch einer Selbstkritik», 5; in *KSA*, Bd. I, S. 19. Levemente contextualizada: «Man versteht, an welche Aufgabe ich bereits mit diesem Buche zu rühren wagte? ... Wie sehr bedauere ich es jetzt, dass ich damals noch nicht den Muth (oder die Unbescheidenheit?) hatte, um mir in jedem Betrachte für so eigne Anschauungen und Wagnisse auch eine eigne Sprache zu erlauben, — dass ich mühselig mit Schopenhauerischen und Kantischen Formeln fremde und neue Werthschätzungen auszudrücken suchte, welche dem Geiste Kantens und Schopenhauers, ebenso wie ihrem Geschmacke, von Grund aus entgegen giengen!»

<sup>15</sup> El objetivo que planteará en su primera gran obra será conectar con lo que considera el centro de la verdadera realidad: «Jetzt, bei dem Evangelium der Weltenharmonie, fühlt sich Jeder mit seinem Nächsten nicht nur vereinigt, versöhnt, verschmolzen, sondern eins, als ob der Schleier der Maja zerrissen wäre und nur noch in Fetzen vor dem geheimnissvollen Ur-Einen herumflattere». *Ib.* *Die Geburt der Tragödie*, 1; in *KSA*, Bd. I, S. 30.

humano se convertía en el momento supremo de la vida natural; si, en cambio, como indica Nietzsche, eran ajenos a la verdadera realidad, el hombre mismo y su ser personal decaen a la condición de algo ficticio, lejano del núcleo de lo real. En la propuesta de Nietzsche, el conocimiento no está en el origen de la realidad. Es un añadido extemporáneo que —de forma casi antinatural— aparece en un momento preciso y desaparece a la misma velocidad.<sup>16</sup> De ahí el monismo —latente en Schopenhauer y presente en Heráclito— con el que explica la existencia del hombre y del mundo en sus primeras obras.

Nietzsche parte de una tesis de Schopenhauer, herencia del sistema gnoseológico kantiano. Para Kant, espacio y tiempo son intuiciones puras a priori que conforman nuestra sensibilidad. Schopenhauer desarrollará esta tesis en un sentido no previsto por Kant, pero no ajeno a su sistema: a diferencia de las categorías, que son universalizadores de la experiencia, las intuiciones la hacen concreta, la sitúan en un marco específico de conocimiento empírico. Según la tradición escolástica, la materia se torna individual a causa de la cantidad, y ésta es conocida por el número; pero si el número es para Kant resultado del examen trascendental del tiempo, la individualidad sólo existirá, en el mejor de los casos, en la representación. En la verdadera realidad, todo es uno. Nietzsche no duda en conectar esta tesis con el monismo de Heráclito. El arte, verdadera metafísica para Nietzsche, permitía la reconciliación del hombre con la auténtica realidad:

Por esto es por lo que, en cuanto motor central de este mundo, puede permitirse decir “yo”, pero este yo no es del hombre despierto, el hombre de la realidad empírica, sino el único “yo” existente verdadera y eternamente en el fondo de todas las cosas, y por las imágenes, con ayuda de las cuales le manifiesta, el poeta lírico penetra hasta el fondo de todas las cosas.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Nuestro pensador expresa esta tesis de modos diferentes pero con singular efectividad en un texto muy conocido: «In irgend einem abgelegenen Winkel des in zahllosen Sonnensystemen flimmernd ausgegossenen Weltalls gab es einmal ein Gestirn, auf dem kluge Thiere das Erkennen erfanden. Es war die hochmüthigste und verlogenste Minute der “Weltgeschichte”: aber doch nur eine Minute. Nach wenigen Athemzügen der Natur erstarrte das Gestirn, und die klugen Thiere mussten sterben». NIETZSCHE, Friedrich: *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, 1; in KSA, Bd. I, S. 875.

<sup>17</sup> *Ib.* *Die Geburt der Tragödie*, 5; in KSA, Bd. I, S. 44-45. Vale la pena citar el texto completo: «Der Plastiker und zugleich der ihm verwandte Epiker ist in das reine Anschauen der Bilder versunken. Der dionysische Musiker ist ohne jedes Bild völlig nur selbst Urschmerz und Urwiederklang desselben. Der lyrische Genius fühlt aus dem mystischen Selbstentäußerungs- und Einheitszustande eine Bilder- und Gleichniswelt hervorwachsen, die eine ganz andere Färbung, Causalität und Schnelligkeit hat als jene Welt des Plastiklers und Epikers. Während der Letztgenannte in diesen Bildern und nur in ihnen mit freudigem Behagen lebt und nicht müde wird, sie bis auf die kleinsten Züge hin liebevoll anzuschauen, während selbst das Bild des zürnenden Achilles für ihn nur ein Bild ist, dessen zürnenden Ausdruck er mit jener Traumlust am Scheine genießt — so dass er, durch diesen Spiegel des Scheines, gegen das Einswerden und Zusammenschmelzen mit seinen Gestalten geschützt ist —, so sind dagegen die Bilder des Lyrikers nichts als er selbst und gleichsam nur verschiedene Objectivationen von ihm, weshalb er als bewegender Mittelpunkt jener Welt „ich“ sagen darf: nur ist diese Ichheit nicht dieselbe, wie die des wachen, empirisch-realen Menschen, sondern die einzige überhaupt wahrhaft seiende und ewige, im Grunde der Dinge ruhende Ichheit, durch deren Abbilder der lyrische Genius bis auf jenen Grund der Dinge hindurchsieht».

Como Heráclito, Nietzsche constituye la antítesis de Parménides. Mientras el pensador de Elea anula la diversidad presentada por los sentidos y afirma la unidad monolítica de pensar y ser que le ofrece la mente, Nietzsche, desde una óptica irracionalista, renuncia también al mundo de la diversidad y se queda con la unidad magmática de la naturaleza. En ambos casos se muestran las notables dificultades del monismo para explicar a la vez el cambio y la permanencia. O la permanencia es lo único real, y la diversidad queda anulada: Parménides; o el cambio compone la realidad genuina, con lo que se esfuma toda permanencia sustancial y, por tanto, la realidad última de lo individual: Heráclito. El primer Nietzsche desarrolla esta tesis sin advertir sus paradójicas consecuencias: que lo individual, objeto de nuestro conocimiento sensible, es una ficción apolínea, demasiado racional para ser verdadera. Al final, tanto los pensadores griegos como Nietzsche negarán cualquier valor real a los individuos.

Como consecuencia, se elimina el sustrato ontológico de la consideración personal del hombre: su existencia separada. Para Nietzsche, la verdadera realidad es un *continuum* existencial. Los individuos son sólo fruto de la apariencia. Cuando se deja liberar por el arte dionisiaco:

[...] no sólo se renueva la alianza del hombre con el hombre: la naturaleza enajenada, enemiga o sometida, celebra su reconciliación con su hijo pródigo, el hombre.<sup>18</sup>

En cambio, si esto no sucede —como en el arte apolíneo—, el hombre experimenta la profunda y dolorosa tragedia de permanecer enajenado de su origen, es decir, de vivir consciente de su individualidad. En consecuencia, no podemos hablar de una visión de la persona en Nietzsche, porque para él el ser humano no es persona o, si se prefiere, no *todo* ser humano lo es. La noción de persona surge en función de caracteres que hacen de cada hombre, varón o mujer, una realidad última entre las que le rodean, algo que —en el decir de Kant— es fin y no sólo medio. Por el contrario, para Nietzsche el hombre no es fin. Es, por una parte, un medio de realización de la vida, posteriormente tematizada como Voluntad de Poder; por otro, la conciencia y el carácter relacional específicos de la persona no componen lo más básico, lo más importante, lo último. Su intimidad más profunda, por decirlo de modo paradójico, procede de algo externo a él mismo.

Este modo de pensar es común a los tres grandes filósofos de la sospecha: Marx, Nietzsche y Freud. Cada uno se apoya en un elemento diferente: la sociedad regida por la economía, la Voluntad de Poder o el Ello; pero los tres coinciden en afirmar que el ser humano es un producto, un resultado de fuerzas que no puede controlar

---

<sup>18</sup> *Ib.*, S. 29: «Unter dem Zauber des Dionysischen schließt sich nicht nur der Bund zwischen Mensch und Mensch wieder zusammen: auch die entfremdete, feindliche oder unterjochte Natur feiert wieder ihr Versöhnungsfest mit ihrem verlorenen Sohne, dem Menschen».

y que, además, no son como él. Si el hombre considera que lo específico de su ser es su intimidad individual (en forma de conciencia o de libertad), las fuerzas que lo producen no son ni conscientes ni libres. Consecuencia ineludible: la convicción de que cada ser humano no es más que un individuo y, por tanto, usable y prescindible. No conocemos los desarrollos políticos del pensamiento de Freud, pero están claras las orientaciones prácticas tanto de Marx como de Nietzsche, que apuntan hacia el totalitarismo. En ambos es profundamente congruente: si el ser humano no es algo último, tiene un valor contable, un precio, y puede ser canjeado, especialmente si entra en colisión con el principio del que ha surgido y que es verdaderamente último. Lo manifiestan, en un tono de apariencia poética, las necesidades de la *Rodina* en el comunismo soviético o el equilibrio del Estado. Nietzsche, con mayor crueldad pero también con más congruencia, ni siquiera propone argumentos morales superiores: la vida es sólo un niño que construye y destruye, por el placer inocente de divertirse, sin constancia ni sentido.<sup>19</sup>

Heredada de Hobbes, Locke y Rousseau, tanto Marx como Nietzsche participan de una concepción de la política y del hombre en la que no hay espacio para el ser personal: lo único que existen —en lógica nominalista— son los individuos. Pueden ser los individuos atómicos, singulares, cuyos derechos se oponen entre sí, como en el liberalismo; o el individuo-Estado, como en Hobbes o Rousseau, que lo ocupa todo y cuyos derechos priman sobre todo lo demás. Además, la única ley es el enfrentamiento. El individuo es siempre egoísta y, por tanto, sospechoso. Debe ser reprimido (en el caso de los sujetos individuales) o destronado por la revolución (en el caso del Estado).

En el fondo, late aquí la ausencia de una metafísica que explique lo real y su conexión con el bien ontológico.<sup>20</sup> Ciertamente, a lo largo de su obra —aunque más en

<sup>19</sup> Como se sabe, Nietzsche expresa esta opinión al hilo de su exposición de la doctrina de Heráclito: «Ja, ruft Heraklit, aber nur für den beschränkten Menschen, der auseinander und nicht zusammen schaut, nicht für den intuitiven Gott; für ihn läuft alles Widerstrebende in eine Harmonie zusammen, unsichtbar zwar für das gewöhnliche Menschaugenauge, doch dem verständlich, der, wie Heraklit, dem beschaulichen Gotte ähnlich ist. Vor seinem Feuerblick bleibt kein Tropfen von Ungerechtigkeit in der um ihn ausgegossenen Welt zurück; und selbst jener cardinale Anstoß, wie das reine Feuer in so unreine Formen einziehen könne, wird von ihm durch ein erhabnes Gleichniß überwunden. Ein Werden und Vergehen, ein Bauen und Zerstören, ohne jede moralische Zurechnung, in ewig gleicher Unschuld, hat in dieser Welt allein das Spiel des Künstlers und des Kindes. Und so, wie das Kind und der Künstler spielt, spielt das ewig lebendige Feuer, baut auf und zerstört, in Unschuld — und dieses Spiel spielt der Aeon mit sich». NIETZSCHE, Friedrich: *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, 7; in *KSA*, Bd. I, S. 830.

<sup>20</sup> Explica Pieper: «Es ist also zu fragen, ob die philosophierende Bedenkung des Wirklichkeitsganzen nicht gleichfalls eine irgend wie geartete Bejahung dieser gleichen Wirklichkeit zur Voraussetzung habe oder in sich schließe. Man scheut sich, hier das große Wort "Liebe" auszusprechen. [...] Was aber vom Philosophierenden, aller Bedenkung im einzelnen voraus und zuvor, gefordert zu sein scheint, ist, daß er, abgesehen von aller Nützlichkeit und Brauchbarkeit, die Dinge *in sich selber* gut finde — die Dinge, die Welt, das Sein, das Seiende wie das Seien selbst». PIEPER, Josef: *Verteidigungsrede für die Philosophie*. München: Kösel-Verlag, 1966, S. 60-61.

los primeros años— Nietzsche pretende proponer una nueva metafísica: el arte,<sup>21</sup> pero con ella quiere expresar algo diferente. La metafísica tiene un doble sentido: es el saber de lo profundo frente a lo fenoménico y es el saber de lo universal frente a lo particular. El primer sentido sí se da en Nietzsche: en un mundo en el que la apariencia coincide con el fondo, la única metafísica que describe esa realidad es el arte. Pero en la segunda acepción, al no existir metafísica, pues no se valora la capacidad de alcanzar lo universal, no cabe describir a los seres humanos conforme a una regla común, y —por tanto— se esfuma un concepto como el de persona, que pretende unificar a todos los hombres, reconociéndoles una dignidad absoluta.

Si nos fijamos de los sentidos, sólo vemos individuos de capacidades diferentes entre sí con valores distintos; si vamos a ese fondo preindividual, sólo se capta como real el “continuo” de poder en el que subsisten y al que nutren los seres individuales. Si esta tesis es cierta, la ausencia de un pensamiento metafísico en los creadores del pensamiento político moderno provocará la dialéctica entre Estado totalitario e individuo y entre los individuos entre sí; y su ausencia actual explica las constantes dificultades que encuentra la declaración de los derechos humanos frente a la pragmática política de diverso signo. Mientras no se asiente sobre el concepto metafísico de persona, se seguirá entendiendo la realidad social como un enfrentamiento entre el conjunto y los individuos segregados de él.<sup>3</sup> El tránsito de las obras griegas a la filosofía moral de madurez.

A partir de *Humano, demasiado humano*, se hará manifiesta un segundo influjo en la filosofía de Nietzsche: el del psicologismo positivista. De ver la realidad desde el arte, y sin abandonar nunca esta visión, pasa a estudiarla con el ojo diseccionador del psicólogo. Asistimos a una exaltación del individuo. Si antes lo individual apolíneo era considerado como negativo porque nos separaba de la unidad originaria, ahora lo individual se propone como modelo ético frente a la moral del rebaño. Las expresiones son tajantes:

En todos los estados primitivos de la humanidad, “malo” significa “individual”, “libre”, “arbitrario”, “desacostumbrado”, “imprevisto”, “imprevisible”. De acuerdo con el criterio que rige

---

<sup>21</sup> En el prólogo a Wagner de 1871, dirá: «ich von der Kunst als der höchsten Aufgabe und der eigentlich metaphysischen Thätigkeit dieses Lebens im Sinne des Mannes überzeugt bin». NIETZSCHE, Friedrich: *Die Geburt der Tragödie*, «Vorwort an Richard Wagner»; in *KSA*, Bd. I, S. 24.

Quince años después, repetirá: «Bereits im Vorwort an Richard Wagner wird die Kunst —und nicht die Moral— als die eigentlich metaphysische Thätigkeit des Menschen hingestellt». *Die Geburt der Tragödie*, «Versuch einer Selbstkritik», 5; in *KSA*, Bd. I, S. 17.

Del alcance de *esta metafísica* dan idea las palabras que siguen a las recién transcritas: «im Buche selbst kehrt der anzügliche Satz mehrfach wieder, dass nur als ästhetisches Phänomen das Dasein der Welt gerechtfertigt ist. In der That, das ganze Buch kennt nur einen Künstler-Sinn und -Hintersinn hinter allem Geschehen, — einen „Gott“, wenn man will, aber gewiss nur einen gänzlich unbedenklichen und unmoralischen Künstler-Gott, der im Bauen wie im Zerstören, im Guten wie im Schlimmen, seiner gleichen Lust und Selbstherrlichkeit inne werden will, der sich, Welten schaffend, von der *Noth* der Fülle und Überfülle, vom Leiden der in ihm gedrängten Gegensätze löst».

en tales estados, todo acto llevado a cabo, no porque lo ordene la tradición, sino por cualquier otro motivo (por ejemplo el de la ventaja personal), aunque sea uno de esos que en un tiempo establecieron esta tradición, es calificado de inmoral y sentido así incluso por el que lo comió, pues no lo llevó a cabo por acatamiento a la tradición ¿Qué es la tradición? Una autoridad superior que es acatada, no porque ordene lo útil y conveniente, sino porque ordena.<sup>22</sup>

Hasta llegar al Superhombre, Nietzsche transita por una pendiente inclinada en la que se valoran los caracteres distintivos de lo individual: la soledad y la independencia.

¡No volverás a rezar jamás, no volverás a adorar, no volverás jamás a descansar en una confianza ilimitada; te negarás a detenerte ante una sabiduría postrera, una última bondad, una última potencia y a desentusiasmar tus pensamientos; —no tendrás guardián ni amigo que te acompañe a todas horas en tus siete soledades; —vivirás sin una escapatoria hacia esa montaña, nevada en la cumbre, con fuego en las entrañas; no habrá para ti remunerador ni corrector que dé la última mano, ni habrá tampoco razón en lo que acontezca, ni amor en lo que suceda; tu corazón no tendrá asilo donde no encuentre más que reposo ni tenga más que buscar! Te defenderás contra una paz última, querrás el eterno retorno de la guerra y la paz: —hombre del renunciamento ¿querrás renunciar a todo esto? ¿Quién te dará fuerzas para ello? ¡Hasta ahora nadie ha tenido esa fuerza!<sup>23</sup>

Tal vez este cambio de posición parezca un contrasentido, pero puede ser explicado con cierta coherencia en el esquema intelectual de Nietzsche:

<sup>22</sup> *Ib. Morgenröthe*, I, 9; in *KSA*, Bd. III, S. 22: «Was ist das Herkommen? Eine höhere Autorität, welcher man gehorcht, nicht weil sie das uns *Nützliche* befiehlt, sondern weil sie *befiehlt*».

Algo parecido puede verse más adelante: «... sehe ich den selben Hintergedanken, wie bei dem Lobe der gemeinnützigen unpersönlichen Handlungen: den der Furcht vor allem Individuellen [...]. Es wimmelt von „gefährlichen Individuen!“ Und hinter ihnen die Gefahr der Gefahren — *das Individuum!*» *Ib.* III, 173; in *KSA*, Bd. III, S. 154.

<sup>23</sup> *Ib. Die fröhliche Wissenschaft*, VI, 285; in *KSA*, Bd. III, S. 527-528. Literalmente: «Du wirst niemals mehr beten, niemals wehr anbeten, niemals mehr im endlosen Vertrauen ausruhen du versagst es dir, vor einer letzten Weisheit, letzten Güte, letzten Macht stehen zu bleiben und deine Gedanken abzuschirren — du hast keinen fortwährenden Wächter und Freund für deine sieben Einsamkeiten — du lebst ohne den Ausblick auf in Gebirge, das Schnee auf dem Haupte und Gluthen in seinem Herzen trägt — es giebt für dich keinen Vergelter, keinen Verbesserer letzter Hand mehr — es giebt keine Vernunft in dem mehr, was geschieht, keine Liebe in dem, was dir geschehen wird — deinem Herzen steht keine Ruhestatt mehr offen, wo es nur zu finden und nicht mehr zu suchen hat, du wehrst dich gegen irgend einen letzten Frieden, du willst dir ewige Wiederkunft von Krieg und Frieden: — Mensch der Entsagung, in Alledem willst du entsagen? Wer wird dir die Krill dazu geben? Noch hatte Niemand diese Kraft!».

Entendiéndolo a partir de la filosofía helenística, podemos decir que Nietzsche pasa del epicureísmo alabado en las obras iniciales a considerar valiosa la actitud estoica, monumento de independencia trágica frente al mundo. No es extraño que —en su clásico plural mayestático— Nietzsche hable en una de sus obras finales de «nosotros los últimos estoicos». *Jenseits von Gut und Böse*, 227; in *KSA*, Bd. V, S. 162-163: «Und wenn dennoch unsre Redlichkeit eines Tages müde wird und seufzt und die Glieder streckt und uns zu hart findet und es besser, leichter, zärtlicher haben möchte, gleich einem angenehmen Laster: bleiben wir hart, wir letzten Stoiker! und schicken wir ihr zu Hülfe, was wir nur an Teufelei in uns haben — unsern Ekel am Plumpen und Ungefährnen, unser „nitimum“, unsern Abenteuerer-Muth, unsre gewitzte und verwöhnte Neugierde, unsern feinsten verkapptesten geistigsten Willen zur Macht und Welt-Überwindung, der begehrllich um alle Reiche der Zukunft schweift und schwärmt, — kommen wir unserm „Gotte“ mit allen unsern „Teufeln“ zu Hülfe!» Obviamente, el subrayado es nuestro.

a) En primer lugar, es resultado de la misma metodología usada por la filosofía moderna en la que, lo quiera o no, se adscribe Nietzsche. La metafísica, al menos en su sentido clásico, pretende establecer un intermedio entre lo que Hume tematiza como verdades de hecho (*matter of fact*) y verdades de razón (*relation of ideas*), siguiendo la terminología de Leibniz: es decir, entre la pura percepción empírica y la generalización de la mente. La primera se califica como pasiva desde el punto de vista de la actividad de la mente y la segunda como plenamente activa. Desde una clave racionalista, la última es válida justo porque la certeza es producto de la razón; en clave empirista, que triunfará a través del fenomenismo kantiano, sólo lo sensible y lo relacionado con él tiene validez de conocimiento externo. Sin embargo, la metafísica clásica postulaba un tercer tipo de elementos: los conceptos, que sin ser particulares describen algo de la realidad, pues ésta tiene en sí misma cierto matiz universal. La noción de persona apela a algo común a los seres humanos y que es causa de su dignidad no por atribución externa ni por un acuerdo tácito, sino porque describe una situación ontológica totalmente diferente de cualquier otra: todo ser humano es, en acto o en potencia, término último de relación, lo que implica que es consciente y libre. Sin ese concepto metafísico, o negando que sea posible, sólo quedan individuos o un colectivo genérico, fruto de la generalización, que en los escritos finales Nietzsche denomina Voluntad de Poder. Resulta fácil, por tanto, el tránsito de uno a otro: desde una unidad genérica a la propuesta modélica de algunos individuos como clave de perfección moral.

b) En segundo lugar, esta reivindicación del individuo no implica un paso a posiciones apolíneas. La doctrina apolínea constituye una consideración estético-ontológica, cuyo eje son el individuo y sus valores (en particular, la medida). Para Nietzsche, la noción de individuo es una categoría más moral que ontológica. Sólo algunos individuos están segregados de las opiniones de la masa. De este modo, no todos los individuos ontológicos son individuos morales. Es más, para Nietzsche, la definición del individuo moral pasa por la capacidad de sufrir dolor, no tanto en sentido físico como intelectual, que se traduce en la disposición de soportar soledad (como resultado de no ser comprendido) y en la actitud de asumir el eterno retorno (como fruto de decir sí a una vida cambiante y sin esperanzas). La doctrina del eterno retorno se plantea como un reto, pues disuelve la subjetividad en una repetición sin fin.<sup>24</sup> De esta manera, se da un paralelo entre la tesis ontológica y la tesis moral: la afirmación de lo individual lleva consigo su aniquilación. Quien acepta la reali-

---

<sup>24</sup> «Un eterno retorno de los cuerpos, una resurrección de los cuerpos, sólo tiene sentido en Nietzsche a partir de una disolución de la identidad personal, de una desaparición del espíritu, como dice Bataille, de una disolución del yo». ECHEVARRÍA, Javier, "La resurrección de los cuerpos"; en TRÍAS, Eugenio et alii: *En favor de Nietzsche*. Madrid: Taurus, 1972, p. 193.

dad de su finitud, se ve obligado<sup>25</sup> a reconocer su caducidad. De igual modo, el eterno retorno conserva, no obstante, una matización ética, que muestra su cara más terrible. Para afirmar radicalmente lo particular tiene simultáneamente que negarlo. Al mantener la convicción de que todo ha existido porque todo vuelve a existir, no se precisa salir de lo finito, que toma cuerpo de universal; pero esa afirmación, que llena de valor el conjunto de lo existente, se lo niega a cada uno de sus elementos. Esto es especialmente preocupante en el caso del ser finito consciente, del hombre, que pierde su identidad misma en esta revolución. El eterno retorno provoca en Nietzsche una pugna entre naturaleza y hombre, entre la antigüedad naturalista, característica de Grecia, y el valor de *télos* final de la vida individual humana y de su historia, nota básica e irrenunciable de la modernidad. Por eso, visto desde el ser finito es el acto supremo de amor a la vida, aunque implica su disolución.

c) En tercer lugar, la afirmación de la individualidad moral es paralela al mantenimiento de las tesis dionisiacas que reaparecen de vez en cuando, siempre que la crítica deja asomar los aspectos de la “filosofía que dice sí”. Así, resumiendo el pensamiento de sus primeros trabajos, Nietzsche dirá en *La Genealogía de la Moral*: «en lo esencial eran ya idénticos a los que ahora recojo de nuevo en estos tratados».<sup>26</sup> Y repetirá la tesis central de la filosofía dionisiaca en otra obra de los últimos momentos:

<sup>25</sup> Nietzsche lo entiende a modo de gozo tan trágico como alegre: «Diese Krone des Lachenden, diese Rosenkranz-Krone: euch, meinen Brüdern, werfe ich diese Krone zu! Das Lachen sprach ich heilig; ihr höheren Menschen, lernt mir — lachen! Also sprach Zarathustra IV, «Vom höheren Menschen», 20; in KSA, Bd. IV, S. 368). «Meine Formel für die Grösse am Menschen ist „amor fati“: dass man Nichts anders haben will, vorwärts nicht, rückwärts nicht, in alle Ewigkeit nicht. Das Nothwendige nicht bloss ertragen, noch weniger verhehlen — aller Idealismus ist Verlogenheit vor dem Nothwendigen —, sondern es lieben». NIETZSCHE, Friedrich: *Ecce homo*, «Warum ich so klug bin», 10; in KSA, Bd. VI, S. 297.

<sup>26</sup> Más todavía, sostiene tajante: «— Meine Gedanken über die Herkunft unserer moralischen Vorurtheile — denn um sie handelt es sich in dieser Streitschrift — haben ihren ersten, sparsamen und vorläufigen Ausdruck in jener Aphorismen-Sammlung erhalten, die den Titel trägt „Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister“, und deren Niederschrift in Sorrent begonnen wurde, während eines Winters, welcher es mir erlaubte, Halt zu machen wie ein Wanderer Halt macht und das weite und gefährliche Land zu überschauen, durch das mein Geist bis dahin gewandert war. Dies geschah im Winter 1876-77; die Gedanken selbst sind älter. Es waren in der Hauptsache schon die gleichen Gedanken, die ich in den vorliegenden Abhandlungen wieder aufnehme: — hoffen wir, dass die lange Zwischenzeit ihnen gut gethan hat, dass sie reifer, heller, stärker, vollkommener geworden sind! Dass ich aber heute noch an ihnen festhalte, dass sie sich selber inzwischen immer fester an einander gehalten haben, ja in einander gewachsen und verwachsen sind, das stärkt in mir die frohe Zuversichtlichkeit, sie möchten von Anfang an in mir nicht einzeln, nicht beliebig, nicht sporadisch entstanden sein, sondern aus einer gemeinsamen Wurzel heraus, aus einem in der Tiefe gebietenden, immer bestimmter redenden, immer Bestimmteres verlangenden Grundwillen der Erkenntniss. So allein nämlich geziemt es sich bei einem Philosophen. Wir haben kein Recht darauf, irgend worin einzeln zu sein: wir dürfen weder einzeln irren, noch einzeln die Wahrheit treffen. Vielmehr mit der Nothwendigkeit, mit der ein Baum seine Früchte trägt, wachsen aus uns unsre Gedanken, unsre Werthe, unsre Ja's und Neids und Wenn's und Ob's — verwandt und bezüglich allesammt unter einander und Zeugnisse Eines Willens, Einer Gesundheit, Eines Erdreichs, Einer Sonne. — Ob sie euch schmecken, diese unsre Früchte? — Aber was geht das die Bäume an! Was geht das uns an, uns Philosophen!» *Ib. Zur Genealogie der Moral*, «Vorrede», 2; in KSA, V, S. 248-249.

Se es necesario, se es un fragmento de fatalidad, se forma parte del todo, se es en el todo, —no hay nada que pueda juzgar, medir, comparar, condenar nuestro ser, pues esto significaría juzgar, medir, comparar, condenar el todo... ¡pero no hay nada fuera del todo!<sup>27</sup>

d) En cuarto lugar, existe una profunda conexión entre los individuos y la concepción nietzscheana de la Voluntad de Poder. Aunque esta sea la verdadera realidad, se sustenta sobre la existencia concreta de individuos que son su expresión realizada y su momento cimero. Nietzsche no concibe la Voluntad de Poder como una línea armónica y uniforme; al contrario, la dibuja como una continuidad de seres anónimos sobre los que se asienta un momento pleno. En este contexto, los individuos ontológicos están destinados a realizar un doble papel: la mayoría sólo existe para servir de contrapunto, de telón de fondo; otros, una exigua minoría, viven para conducir a los demás y engendrar valores, pero no lo hacen por sí mismos, sino conducidos por la Voluntad de Poder, que busca una mayor potencia.

e) En quinto lugar, existe ciertamente un cambio que debe ser explicado. Si antes Nietzsche tomaba como eje de consideración la unidad prerracional que subsiste bajo los individuos, ahora se centra en el papel de los individuos que representan el momento supremo de la Voluntad de Poder. Este cambio es debido a un descenso del influjo de Schopenhauer, que animaba la consideración monista-naturalista, y a la adopción de una metodología positivista a partir de su salida de la Universidad de Basilea. Sin embargo, hay una causa más profunda: la priorización del tema moral sobre el estético-ontológico. Aunque en 1886, en el *Ensayo de autocrítica*, nos diga que «quizá la profundidad de esta tendencia antimoral que puede medirse mejor por el silencio circunspecto y hostil que se guarda en todo el libro respecto del cristianismo como la más extravagante variante sobre el tema moral que ha sido dado oír a la humanidad hasta el presente»,<sup>28</sup> en realidad este “silencio circunspecto y hostil” se encuentra motivado por la falta de consideración del tema. Como suele ocurrirle con frecuencia, Nietzsche revisa su doctrina desde el presente en el que se halla y —con escasa autocrítica, pese al título del añadido— considera todo lo anterior como el desarrollo del mismo modo de pensar. Pero no parece que sea así: este silencio es prácticamente una constante en todas las obras griegas y responde a una lógica muy clara: mientras el horizonte es el mundo griego, el enemigo de la concepción estética es Sócrates y hacia él se dirigen todas las invectivas; sólo cuando se traslade esta concepción al mundo contemporáneo, se advertirá que su enemigo

---

<sup>27</sup> «Man ist nothwendig, man ist ein Stück Verhängniss, man gehört zum Ganzen, man i s t im Ganzen, — es giebt Nichts, was unser Sein richten, messen, vergleichen, verurtheilen könnte, denn das hiesse das Ganze richten, messen, vergleichen, verurtheilen [...] Aber es giebt Nichts ausser dem Ganzen!» *Ib. Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt*, «Die vier grossen Irrthümer», 8; in *KSA*, Bd. VI, S. 96.

<sup>28</sup> «Vielleicht lässt sich die Tiefe dieses widermoralischen Hanges am besten aus dem behutsamen und feindseligen Schweigen ermesen, mit dem in dem ganzen Buche das Christenthum behandelt ist, — das Christenthum als die ausschweifendste Durchfigurirung des moralischen Thema's, welche die Menschheit bisher anzuhören bekommen hat». *Ib. Die Geburt der Tragödie*, «Versuch einer Selbstkritik», 5; in *KSA*, Bd. I, S. 18.

es el cristianismo. Aunque Nietzsche considera que ambos tienen un mismo móvil (el odio y calumnia hacia la vida), la óptica es totalmente diferente: Sócrates es el momento culminante de la concepción apolínea, que sólo piensa en su condición de sujeto y en los valores que residen en él; el cristianismo, en cambio, es entendido como un sistema gregario paralelo al de la religión dionisiaca. Por eso, en el siglo XIX no puede aplicarse la antinomia colectivismo-individualismo en sentido favorable al primero: el contrapeso al cristianismo debe proceder de un número selecto de individuos que lleven a su plena expresión el principio de autonomía ilustrada defendido por Kant.<sup>29</sup>

f) En sexto lugar, esta defensa de determinadas individualidades conecta con el modo de conducirse de Nietzsche desde su juventud. Manifestando siempre una repulsa constante contra los movimientos populares, quiso organizar una élite de amigos o discípulos que rigieran el futuro cultural de Alemania. Aunque este proyecto se frustró, permanecía la consideración aristocrática en su doble sentido de exaltación de determinadas individualidades y de desprecio hacia la masa, a la que dedicó siempre los calificativos más sonoros.

#### 4. La idea de hombre en las obras finales

Para concluir nuestro estudio, cabe preguntar si esta segunda fase admite una reflexión sobre la persona. Nuevamente la respuesta es negativa. Podría decirse que en la moral nietzscheana sólo algunos seres humanos son persona, mientras que otros no merecen ese calificativo; pero esa misma consideración supone ya la negación del concepto mismo de dignidad personal, que no cabe conceder a unos y no a otros. Pero ni siquiera en este sentido es apropiado hablar de un uso del término: en la filosofía de Nietzsche, el hombre debe ser superado,<sup>30</sup> sirviendo de pasto para el desarrollo del *Übermensch*. Tampoco los seres superiores —los nobles a los que Nietzsche se refiere en *La genealogía de la moral*— son el término final. En ellos todavía

<sup>29</sup> Como se me hizo notar recientemente en un encuentro de profesores de Filosofía, gran parte del indudable éxito de Nietzsche proviene de esa combinación de ambos elementos. Aparece como uno de los fundamentos del movimiento hedonista-consumista que controla el ocio de la juventud y que se asemeja cada vez más a los ritos dionisiacos por la importancia del alcohol (y de las diversas formas de droga) para perder la conciencia individual y reintegrarse en la unidad superior del grupo. A la vez sirve como base de doctrina neoconservadoras de signo elitista formadas por individuos plenos de autoestima que consideran toda limitación moral como lastre para su éxito personal. De un modo u otro, Nietzsche está presente en algunos de los más importantes movimientos culturales de nuestro tiempo.

<sup>30</sup> „Wie arm ist doch der Mensch! dachte er in seinem Herzen, wie hässlich, wie röchelnd, wie voll verborgener Scham!“

Man sagt mir, dass der Mensch sich selber liebe: ach, wie gross muss diese Selber-Liebe sein! Wie viel Verachtung hat sie wider sich! [...] „Ich liebe die grossen Verachtenden. *Der Mensch aber ist Etwas, das überwunden werden muss*“». NIETZSCHE, Friedrich: *Also sprach Zarathustra*, IV, «Der hässlichste Mensch»; in KSA, Bd. IV, S. 332.

se adivina el temor y la incapacidad de aceptar la vida en toda su caducidad. Por eso deben dejar paso a un ser que excluya cualquier compasión. Se ha indicado que en la tensión clásica del siglo XIX entre humanidad y progreso, Nietzsche elige lo último a costa de lo primero. Viendo la paralización moral (entendida en términos de debilidad) que observa en los seres humanos de su siglo —y en sí mismo— reacciona rechazando al hombre y esperando el progreso por otra vía, la de un ser terrible pero necesario, que superará al ser humano sentándose sobre sus cenizas: el superhombre.

Pero también hay otra razón: no es posible una filosofía del ser personal en Nietzsche porque forma parte de la esencia de la persona el carácter relacional, su referencia a los otros. Una filosofía como la de Nietzsche, en la que la soledad, la independencia y la autonomía se transforman en valores últimos, difícilmente puede tomar en consideración el sentido personal del ser humano.

Solitario, tú recorres el camino del creador: ¡con tus siete demonios quieres crearte para ti un Dios! Solitario, tú recorres el camino del amante: te amas a ti mismo, y por ello te desprecias como sólo los amantes saben despreciar (...). Vete a tu soledad con tu amor y con tu crear, hermano mío, sólo más tarde te seguirá la justicia cojeando. Vete con tus lágrimas a tu soledad, hermano mío. Yo amo a quien quiere crear por encima de sí mismo, y por ello perece.<sup>31</sup>

Bastantes de nuestros contemporáneos pueden sentirse identificados con esta expresión (lo que ya serviría para engrandecer la figura de Nietzsche), y muchos otros cobijarán su debilidad en ella. Pero, acudiendo a la misma actividad psicológica, que tanto gustaba a Nietzsche, tal vez oculte el fracaso ante el afecto de los demás, de quien veía en ese afecto —tan soñado como secretamente solicitado por el hombre real Nietzsche— una muestra de debilidad. Hay dos hipótesis que explican la actitud de desprecio (un término repetido con frecuencia en el pensamiento del gran filósofo vitalista): la conciencia de superioridad y la reacción ante la propia incapacidad (similar a la que tuvo la zorra en el viejo relato de Esopo al tratar de *verdes* unas uvas cuyo único defecto era estar demasiado *altas* para ella).

Si la segunda actitud es poco auténtica, tampoco es verdadera la primera. El desprecio como fruto de la superioridad es defendido por Nietzsche en sus escritos como algo que acerca a la verdadera divinidad dionisiaca; en realidad, como en

---

<sup>31</sup> En su contexto inmediato: «Einsamer, du gehst den Weg des Schaffenden: einen Gott willst du dir schaffen aus deinen sieben Teufeln!

Einsamer, du gehst den Weg des Liebenden: dich selbst liebst du und deshalb verachtest du dich, wie nur Liebende verachten.

Schaffen will der Liebende, weil er verachtet! Was weiss Der von Liebe, der nicht gerade verachten musste, was er liebte!

Mit deiner Liebe gehe in deine Vereinsamung und mit deinem Schaffen, mein Bruder; und spät erst wird die Gerechtigkeit dir nachhinken.

Mit meinen Thränen gehe in deine Vereinsamung, mein Bruder. Ich liebe Den, der über sich selber hinaus schaffen will und so zu Grunde geht». *Ib.*, I, «Vom Wege des Schaffenden»; in *KSA*, Bd. IV, S. 82-83.

otros casos que hemos advertido, más bien deriva de la falta de una metafísica profunda. La verdadera divinidad no desprecia a los seres, porque no obtiene nada con ello. Queda tan clara su diferencia con lo finito y conoce tan bien sus posibilidades que no advierte sorpresa ante la deficiencia de caracteres. Conoce mejor a los seres de lo que ellos mismos conocen su debilidad. Es más, el desprecio es en sí mismo un acto de debilidad, porque supone la recompensa que se recupera ante la decepción, una recompensa —mínima pero cierta— ante la falta de resultados. Se esperaba obtener de los otros algo que uno necesitaba y, al no lograrlo, se arbitra un recurso psicológico que permita permanecer entero: considerar que no había categoría suficiente en el otro. Quien es grande de verdad ya sabe eso y actúa sin esperar una correspondencia que, por otra parte, no precisa.

La grandeza se refleja en la magnanimidad y en la misericordia, virtudes que Nietzsche considera indignas, pues no las ve desde el ser superior sino desde el inferior, al que no queda otro remedio que sobrevivir gracias a un don al que no puede corresponder. Frente a sus explícitas pretensiones, la filosofía que dibuja no es la experiencia del poder de la superioridad, sino del débil al que sólo le queda su desprecio y su soledad, porque ha sido incapaz de aportar a los otros lo suficiente para que éstos se den a él.

En última instancia, Nietzsche no admite una filosofía de la persona porque olvida que esta reclama a los demás no como adversarios ni como público complaciente, sino como parte constitutiva de la propia realización. Un rasgo más de la actualidad de Nietzsche es la presencia, en primer plano, de los riesgos que suponen la donación, sin advertir que resulta exigida por el núcleo más íntimo del hombre. Esta ausencia explica muchas características de su filosofía y, también, la triste tortura de su existencia hasta que llegó la noche pacificadora de la locura.