



Nietzsche, Heidegger y La Gaya Ciencia

Santiago Lario Ladrón

9684sll@comb.es

Al poco de publicar *Aurora* (1881) Nietzsche tiene el primer atisbo del eterno retorno. En agosto del mismo año inicia cuatro proyectos (en realidad apenas si llegan a ser unos sucintos índices) muy similares para desarrollarlo, pero al fin los deja en el tintero (en forma de notas no publicadas), y se dedica a trabajar con tal dedicación que a finales de enero de 1882 ya manda a su amigo Peter Gast (para su corrección) tres nuevos manuscritos como si fueran los libros VI, VII y VIII de *Aurora*, aunque en marzo, y ya completados con una nueva parte, decida publicarlos como una obra independiente que titulará *La Gaya Ciencia*.

El hecho de que este libro esté escrito tras haber tenido acceso a esa idea hace que los comentaristas escudriñen su rastro entre sus páginas. Así R. Safranski escribe: “la doctrina del eterno retorno no es el explícito pensamiento central de la obra. En los tres primeros libros se le dedica solamente el aforismo 109, que se apoya directamente en apuntes del verano y contiene las palabras: “todo el juego repite eternamente su estilo”. Sólo en los dos famosos aforismos últimos se habla explícitamente del eterno retorno, y Zaratustra hace su primera entrada en escena bajo el título de “Incipit tragoedia”. Por tanto, aunque el pensamiento del eterno retorno no esté directa y ofensivamente en primer plano, si se halla presente en el trasfondo” (*Nietzsche*, Tusquets Editores, Barcelona, 2001, p. 251). Algo que coincide con alguna manifestación del mismo Nietzsche: “Al periodo intermedio corresponde *La Gaya Ciencia*, que contiene cien indicios de la proximidad de algo incomparable; al final ella misma ofrece ya el comienzo del *Zaratustra*; en el penúltimo apartado del libro cuarto ofrece el pensamiento fundamental del *Zaratustra*” (*Ecce Homo*, Así habló Zaratustra, 1).

Como dice Safranski, si está, no parece hallarse en primera plano. Aparte de los dos aforismos citados por Nietzsche, la más solícita búsqueda no da resultado e, incluso en el que cita Safranski, lo único que remotamente podría sugerirlo sería esa vaga expresión mencionada por él; pero basta leer el resto (*La Gaya Ciencia*, Madrid, Akal (bolsillo), 1988, n. 109), para que esa posibilidad se torne bastante dudosa. Nietzsche, empeñado en borrar cualquier atisbo de presencia divina, está dando una caótica visión de un mundo sin orden, leyes, ni concierto y escribe (observará el lector que esa frase está traducida en la edición que yo manejo de otra manera): “Juzgando en términos de nuestra razón, las jugadas malogradas son la regla, las excepciones no son la meta secreta y *todo el mecanismo repite eternamente su aire*, que nunca podría ser llamado melodía, - y en última instancia, el mismo término “jugada malograda” ya es una humanización que comporta censura.” A mi criterio Nietzsche se está limitando a subrayar que el universo es un completo desbarajuste, y eternamente mantiene ese estilo, o ese aire deslavazado, que nunca se podrá catalogar como melodía. Pero sospecho que nunca imaginó que su prosa iba a ser cribada de tal manera, que ciertas

palabras debían (so pena de arriesgarse a las más peregrinas interpretaciones) ser tabús para él, y por eso deberíamos perdonarle que de cuando en cuando se le escape alguna (aparte de esas otras ocasiones escogidas premeditadamente). Pero, en realidad, da igual, pues aún en el supuesto de que esa frase se refiriera al eterno retorno, sería una aparición anecdótica que no influiría para nada en el sentido del resto del aforismo.

Sin querer terciar en el valor filosófico que esa idea pueda tener, lo que sí creo es que se ha exagerado su importancia en el pensamiento global de Nietzsche. Es verdad que la recibe con inusual alborozo: “En mi horizonte se han elevado pensamientos (así en plural) como nunca había visto; quiero guardar silencio sobre ellos, y yo mismo mantenerme en una tranquilidad inquebrantable” (carta a Peter Gast del 14 de agosto de 1881). Y que más tarde la presentará como la principal de *Así habló Zaratustra* y la resaltará con palabras altisonantes: “Voy a contar ahora la historia de *Zaratustra*. La concepción fundamental de la obra, el *pensamiento del eterno retorno*, esa fórmula suprema de afirmación a que se puede llegar en absoluto, es de agosto de 1881.” (*Ecce homo*, Así habló Zaratustra).

Pero esa afirmación no tiene lugar en pleno paroxismo creador, sino *más tarde*, después de que al final de la segunda parte de *Zaratustra* haya proclamado su decisión de encubrir su doctrina (lo cual, cuando menos, dejaría fuera de toda duda el contenido de las dos primeras): “Y disfrazado quiero yo mismo sentarme entre vosotros, para desconocerlos a vosotros y a mí; ésta es, en efecto, mi última cordura respecto a los hombres” (*Así habló Zaratustra*, De la cordura respecto a los hombres). Una intención que en la tercera parte ya confiesa estar cumpliendo -“Haciendo ruido con palabras y con dados, me entretengo en embaucar a mis solemnes guardianes; a todos esos severos espías tengo que ocultarles mi voluntad y mis fines” (Ibid, En el monte de los olivos)-, y que reitera en otros lugares: “Hay acontecimientos de especie tan delicada que se obra bien en recubrirlos y volverlos irreconocibles” (*Más allá del bien y del mal*, aforismo n. 40). Lo cual resta a aquella primera afirmación buena parte de su credibilidad (ya se nos dirá si hay un modo más efectivo de disfrazar su pensamiento que dejar pistas falsas).

Si dejamos aparte la distinta confianza que a cada uno nos merezcan sus diversas, y en ocasiones contradictorias, manifestaciones, y nos atenemos a los hechos, lo que se observa es que la idea del retorno produce una gran, pero un tanto fugaz, efervescencia que parece afectar sólo a la superficie de su pensamiento y, cuando menos a estas alturas, no supone una convulsión que trastoque sus posiciones anteriores ni afecte al fondo de sus posiciones vitalistas.

Es verdad que, como hemos dicho, apenas tiene el primer atisbo de esa idea se siente acuciado a escribir sobre ella (algo propio de Nietzsche), y bosqueja de inmediato cuatro bocetos, *pero en todos ellos ese asunto sólo ocupa uno de los cuatro o cinco apartados que los conforman, mientras el resto sigue dedicado a los temas vitales de siempre*: “Esta doctrina vital, en principio, poco o nada tiene que ver con la idea del eterno retorno del semejante, el segundo elemento de la gran revelación de agosto de 1881” (Ross, *Friedrich Nietzsche. El águila angustiada*, Barcelona, Paidós, 1994, p. 605). Y a los pocos días, aun cuando siga escribiendo algunos apuntes sobre ella, ya ha retornado a sus inquietudes de siempre. Algo confirmado por el tipo de lectura que, ¡en el mes de septiembre!, solicita a su amigo Overbeck: *La hipótesis de Thomson* (del darwinista Otto Caspari), y algunos ejemplares de la revista *Kosmos* (una cosmovisión evolutiva del mundo en la que participaban destacados investigadores en el campo del darwinismo). Y, porque, poco después, decide reanudar la tarea de completar *Aurora* (es lo que cree por esas fechas, aunque como ya hemos dicho sus nuevos escritos pasarán a formar parte de *La Gaya Ciencia*).

Una opinión por supuesto no compartida por un montón de autores, entre ellos Heidegger. Para éste, durante el año y medio que transcurre desde que tiene el primer

atisbo de esta idea hasta que escribe *Así habló Zaratustra*, Nietzsche estaría madurándola, y de eso darían fe sus notas póstumas y algunos aforismos de *La Gaya Ciencia*, aunque la publicación de la mayor parte del fruto de esas meditaciones las posponga hasta el próximo libro, según su opinión, enteramente volcado en esa idea: “Zaratustra es el maestro del eterno retorno y sólo eso” (Heidegger, *Nietzsche*, Barcelona, Destino, 2002, 5ª edición, tomo I, p. 324).

Una postura que se da de patadas con alguna otra afirmación de Nietzsche: “todos mis escritos, con una única, aunque esencial, excepción [*Zaratustra*] hay que fecharlos con anterioridad [...] incluso antes de la época de gestación y experiencias de un libro publicado con anterioridad” (esbozo de un prólogo para *Más allá del bien y del mal*, redactado en la primavera de 1886 y luego descartado, según la introducción escrita por Andrés Sánchez Pascual para la edición de ese libro por Alianza Editorial). Porque de hacer caso a ese texto, Nietzsche habría escrito, cuando menos la primera parte de *Zaratustra*, partiendo de cero; lo cual imposibilitaría seguir manteniendo que su tema principal, no digamos nada si como quiere Heidegger fuese el único, sea el mismo al que ha estado dando vueltas durante más de un año.

Pero es que además hay otros vestigios que apuntan en la misma dirección. Todos conocemos sus declaraciones sobre aquella explosión de inspiración que le llevó a escribir la primera parte de *Zaratustra* en diez días. Y pensar que el objeto de esa inspiración sea el mismo que ha estado manoseando inútilmente durante año y medio no resulta creíble: “No parece que un tema sobre el que ha estado meditando tanto tiempo, pueda propiciar de repente tal arrebatador creador. Esa “revelación” que le conmueve, le trastorna y le hace presentir y adivinar futuros antes insospechados, más bien impulsa a creer que “algo” nuevo y sorprendente ha aparecido ante sus ojos “ (S. Lario, *Zaratustra. El mito del superhombre filosófico*, Barcelona, Ediciones del Bronce, 2000, p. 77).

Como vemos (dejando aparte en este trabajo cualquier tentación de apoyarnos con el contenido del mismo *Zaratustra*) todos los datos (excepto esas aclaraciones posteriores de Nietzsche) harían sospechar que la imagen del superhombre (la única que aparece en las páginas de esa primera parte) brota de repente, y es eso lo que despierta ese ferviente y súbito entusiasmo. Algunos comentaristas, liderados por Heidegger y Fink, pretenden que esa figura encarnaría, simplemente, al hombre conocedor y defensor de esa idea (lo que les obliga a alterar el sentido habitual de un sin fin de palabras –mundo, vida, existencia-, y a pasar por alto un montón de párrafos a cual más expresivo); pero por mucho que se rebusque en los escritos de Nietzsche, incluidos sus fragmentos póstumos o incluso sus cartas, *no se hallará un solo párrafo que apoye con claridad esa postura* (lo cual, desde ese punto de vista no deja de ser curioso), mientras se pueden encontrar muchos que claramente respaldan la interpretación biológica (aunque esos autores los pasen por alto o se esfuercen en tergiversar su aparente sentido).

El libro que dediqué a este tema y del que acabo de extraer esa cita (si hay algún lector interesado en su contenido podrá encontrar una especie de resumen en un artículo colgado en este portal con el mismo título que aquel) estaba casi exclusivamente volcado en analizar la obra de Fink (*La filosofía de Nietzsche*), y en este mismo portal hay colgado otro trabajo -*El “superhombre” de Heidegger*- que, aunque con bastante brevedad, intenta hacer lo mismo con el ensayo de Heidegger: *¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?* Así, que para no pecar de reiterativo, pasaré por el tema a vuela pluma, y me limitaré a dejar constancia del equívoco sentido de muchas de las citas que Heidegger utiliza como soporte de su compleja estructura interpretativa [de acuerdo con la nota de J. L. Vermaal, que inicia la edición en español de su obra (Heidegger, *Nietzsche*, Barcelona, Destino, 2002, 5ª edición, tomo I, p. 8), las páginas referentes al superhombre corresponderían a un manuscrito escrito en agosto de 1940 para servir de guía en unas lecciones que, sobre “La metafísica de

Nietzsche”, pensaba dar durante el invierno 1941- 1942]. Lo cual a mi criterio, dado el enrevesadamente entrelazado método deductivo que emplea, bastaría para poner un tanto en duda la solidez de toda la construcción.

Heidegger escribe (Ibid, tomo II, p. 236): “el hombre que, estando en medio del ente, se comporta respecto del ente que es, en cuanto tal, voluntad de poder y, en su totalidad, eterno retorno de lo mismo, se llama superhombre. Su realización implica que el ente aparezca en el carácter de devenir de la voluntad de poder desde la más resplandeciente claridad de pensamiento del eterno retorno de lo mismo. *“Una vez que hube creado el superhombre, coloqué a su alrededor el gran velo del devenir e hice que el sol estuviera sobre él en el mediodía”.*” (XII, 362).

Este párrafo de Nietzsche, al que Heidegger, como apoyo de su tesis, parece encadenar con los dos anteriores, prueba el fervor que tenía por el superhombre y el eterno retorno, pero no creo que sirva para identificar ambos conceptos entre sí. Más aún, si se me apura, todo lo contrario, pues Nietzsche deja claro que, cuando despliega el eterno retorno, ya está creado el superhombre (por supuesto como concepto) y por lo tanto ambos conceptos son independientes. Una sucesión de acontecimientos que, además, se ajusta, como un anillo al dedo, a la estructura de *Zaratustra*; el prólogo y sus dos primeras partes son los que **crean la figura del superhombre**, y sólo entonces saca a relucir lo que aquí denomina “velo del devenir” y “sol del mediodía”. Si Nietzsche hubiese querido decir lo que Heidegger pretende, le habría bastado con trastocar un tanto esas palabras: alrededor del hombre coloqué el velo del devenir e hice que el sol estuviera sobre él en el mediodía: así creé el superhombre. Algo que ya se cuida de no hacer.

En el poco espacio que Heidegger destina al superhombre (Ibid, tomo II, p. 235- 253) saca a colación una serie de párrafos de sentido tan dudoso (en muchos casos tiene que dedicar después varias páginas para convencernos de que pasemos por alto su claro regusto biológico) que no costaría nada utilizarlos como respaldo de una interpretación biológica, lo cual, cuando menos, habla del grado de su **ambigüedad**: “¡Yo os enseño el superhombre! El superhombre es el sentido de la tierra. Que vuestra voluntad diga: ¡sea el superhombre el sentido de la tierra! (*Así habló Zaratustra*, prólogo, n. 3); “Pero el que está despierto, el que sabe, dice: soy totalmente cuerpo, y nada más; y alma es sólo una palabra para algo en el cuerpo. El cuerpo es una gran razón, una multiplicidad con un sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor. Un instrumento de tu cuerpo es también tu pequeña razón, hermano mío, a la que tú llamas “espíritu”, un pequeño instrumento y un pequeño juguete de tu gran razón” (Ibid, De los que desprecian el cuerpo); “Esencial: partir del *cuerpo* y utilizarlo como hilo conductor” (*La voluntad de poder*, n. 532); “No la humanidad, sino el *superhombre* es la meta” (Ibid, n. 1001); “La fuerza y el poder de los sentidos, eso es lo más esencial en un hombre logrado y completo: el espléndido “animal” tiene que estar previamente dado, ¡qué importaría si no toda “humanización”!” (Ibid, n. 1045); “Se trata del tipo: la humanidad es meramente el material experimental, el enorme excedente de lo fallido: un campo de ruinas” (Ibid, n. 713). Y me atrevería a decir que el que esto ocurra, hasta con una buena parte de las frases elegidas por Heidegger (no he copiado todas, pero ninguna de las no citadas, aunque su sonsonete no resuene tan aparentemente biológico como el de éstas, tampoco resulta demostrativa), da idea del alto grado de riesgo que está dispuesto a asumir (es como construir un colosal edificio sobre un terreno pantanoso) y del grado de “*contaminación biológica*” (teniendo en cuenta que es de esperar que Heidegger haya escogido aquellos párrafos más favorables a sus tesis) que tiene la obra de Nietzsche.

Así y todo, hay que reconocer que su aguda inteligencia consigue unos resultados extraordinariamente brillantes (nadie niega su genialidad), aunque, a mí cuando menos, me dejan en la duda de si de verdad está ocupado en descifrar lo que Nietzsche quiere decir, o sólo busca en sus textos respaldo para unas determinadas

posturas filosóficas que él previamente ya lleva en la cabeza. Porque no deja de ser curioso que, a un hombre que ha desmenuzado tan meticulosamente todos los escritos de Nietzsche, no le hayan llamado la atención algunas de las frases que, desde su punto de vista, podrían resultar más controvertidas. Y mientras destina páginas enteras, para “explicarnos” lo que significa “gaya ciencia”, “el peso más grave”, “incipit tragoedia”, o cualquier otra de las equívocas expresiones de Nietzsche, pasa por alto algunas notas a mi criterio mucho más expresivas y demostrativas de su pensamiento. Lo cual despierta una legítima duda de si no estará, voluntaria y conscientemente, manipulando sus textos (de antemano pido perdón a todo aquel que se pueda sentir herido por esta frase, pero a cambio le rogaría que tuviera a bien explicarnos cual es su versión de estos hechos).

En realidad Nietzsche escribe relativamente poco sobre la idea del eterno retorno. El mismo Heidegger, refiriéndose a sus tres únicos libros publicados en que aparece esa idea (*La Gaya Ciencia, Así habló Zaratustra y Más allá del bien y del mal*) lo reconoce así: “Si observamos estas tres manifestaciones, saltará a la vista lo escasas que resultan para un pensamiento que debe ser el pensamiento fundamental de toda la filosofía.” (op. cit. tomo I, p. 220). Y otro tanto ocurre en lo que respecta a sus notas no publicadas, sobre todo a partir de 1883. Pero la devoción de Heidegger por esa idea es tal, que llega a defender que, incluso cuando en una época determinada desaparece de forma explícita de los escritos de Nietzsche (no sólo de sus obras publicadas, sino hasta de sus notas), “esto no quiere decir de ninguna manera que haya perdido importancia o, menos aún, que se la haya abandonado”, incluso podría coincidir con aquellas ocasiones en las que tiene “que alcanzar, con su carácter esencial, una mayor repercusión” (op. cit. p. 267). Y ante tamaña exhibición de fe poco es lo que argumentalmente podremos alegar en contra.

Heidegger ha profundizado de tal modo en esos escritos, que no cabe duda de que llega en sus elucubraciones mucho más lejos que el mismo Nietzsche. No se contenta con exprimir aquellas frases unívocas cuyo sentido nadie discute, sino que, hilando muy fino, quiere servirse de otras de significado mucho más dudoso, a las que utiliza como si fueran unos prismáticos para, pasando por encima de un horizonte inmediato colmado de vestigios biológicos, llegar a abarcar otro más distante repleto de maravillosos hallazgos metafísicos: “Nadie piensa a través del pensamiento de Nietzsche. Este pensar a través tiene sin duda la muy fatigosa peculiaridad de que jamás tiene éxito si el que piensa no se esfuerza por ir, no fuera, pero sí más allá del pensamiento que se trata de pensar” (op. cit. tomo I, p. 298). Aunque de todos es sabido, que la calidad de la visión a través de uno de esos instrumentos depende de su correcto ajuste, en el caso que nos ocupa del que pueda ser el verdadero significado de las frases que utiliza, y está claro que cualquier error de apreciación va a dar como resultado una deformación de las imágenes. Y esa sería la única objeción que a veces se podría hacer a su método.

Así, en su análisis de los escritos nietzscheanos de este periodo, en los que basa buena parte de la interpretación del eterno retorno como *el modo en el que Nietzsche presencia el todo del ente* [o dicho de otra manera “el modo que es el ente en su totalidad” (Ibid, tomo II, p. 211)], emplea la misma táctica audaz y atrevida de siempre. Nietzsche inicia el libro tercero de *La Gaya Ciencia* confesando que intenta borrar lo que él llama la sombra de Dios (Ibid, n. 108), y enfrascado en esa tarea empieza negando la existencia de un orden y unas leyes en el mundo (Ibid, n. 109), combate la fe en nuestra capacidad de conocimiento (Ibid, n.110) y lógica (Ibid, n. 111) esgrimiendo su origen biológico, y rechaza la relación causa- efecto (Ibid, n. 112).

Heidegger fija su atención en el mencionado aforismo 109 que utiliza como base donde sustentar buena parte de su tesis. Para ello va desglosando muchas de sus frases a las que utiliza para distintos fines (op. cit. tomo I, p. 276- 289) hasta llegar a la que su interpretación convierte en crucial. “El carácter del mundo en su conjunto,

empero, es un eterno caos, no en el sentido de la falta de necesidad, sino en la falta de orden, de estructuración, de forma, de belleza, de sabiduría y como quiera que se llamen nuestras particularidades estéticas humanas.”

Ante todo habría que dejar constancia de que, en todo este aforismo, *mundo* no se aplica nunca con ese significado de conjunto de cosas (y por lo tanto de entes) con que se usa algunas veces. Por el contrario, desde el principio hasta el fin, está utilizado en el más clásico sentido de *universo* y así habla de astros, órbitas, Vía Láctea, etc. Y por eso no deja de ser llamativo que Heidegger lo escoja para reafirmar la que él presupone como otra de las concepciones básicas nietzscheanas: *el ente en su totalidad como caos* (op. cit. p. 284).

Veamos como llega a esa conclusión: “Nietzsche no sólo determina la totalidad del mundo como caos sino que al caos mismo le atribuye un *carácter general*, y éste es *“la necesidad”*. Dice expresamente (*La Gaya Ciencia*, n. 109): “El carácter del mundo ... es caos, no en el sentido de que carezca de necesidad, sino de que carece de orden”- [las pequeñas diferencias con el texto anterior es que allí está copiado del libro que yo manejo -*La Gaya Ciencia*, Madrid, Ediciones Akal (edición de bolsillo), 1988- y aquí de la misma obra de Heidegger]. El devenir sin comienzo ni fin, es decir, aquí, eterno, del mundo limitado carece de orden en el sentido de una regulación intencionada desde algún lado, pero no carece, sin embargo, de necesidad. Sabemos que desde antiguo este nombre designa en el pensamiento occidental un carácter del ente [...] (así que) con la proposición *“El caos del mundo es en sí mismo necesidad”* alcanzamos la conclusión de [...] que debe atribuirse como carácter fundamental de su ser, el eterno retorno de lo mismo.” (op. cit. p. 289).

Creo sinceramente que basarse en esas líneas para montar sobre ellas toda una interpretación metafísica de la obra de Nietzsche, es un paso demasiado arriesgado, pues no es fácil saber con seguridad lo que esa frase de *“no carece sin embargo de necesidad”* quiere decir; y nada en el resto de ese aforismo nos permite conjeturar que Nietzsche esté pensando en el ente, ni en el retorno (ni siquiera, como ya dijimos, aquella otra frase que Safranski citaba al comienzo del trabajo). Que el mundo sea un caos, en el sentido de falta de orden y armonía, no implica que todo sea azar (en ese mismo aforismo podemos leer un poco más adelante: “Si sabéis que no hay fines, sabéis también que no hay azar: pues la palabra “azar” sólo tiene sentido con referencia a un mundo de fines.”); en cada momento, y en cada punto del universo, actúa un conjunto de fuerzas que hace que lo que allí ocurre sea en cierto modo *necesario* (lo que precisa, forzosa e inevitablemente ha de suceder) y por eso esa expresión nietzscheana (y más si tenemos en cuenta el contexto de que se extrae) no es, por decirlo de la manera más suave posible, tan unívoca y demostrativa como Heidegger parece pretender.

Pero es que en realidad lo mismo sucede en otros muchos casos (aunque omita más comentarios porque la lista se haría interminable) en los que Heidegger cree advertir la huidiza y esquiva sombra del retorno. El mismo intento de demostrar esa doctrina confrontando la eternidad del devenir con la finitud del mundo, lo que haría que, al ser el número de posibilidades finito y el tiempo de que disponen infinito, tenga que llegar un momento en que se repitan, cae por su base, por lo menos en lo que a nosotros respecta, si tenemos en cuenta que el tiempo de que la humanidad dispone, para agotar (y por lo tanto tener que repetir) las distintas presentaciones *no es eterno*, pues *se acabará cuando se apague nuestro sol*; y otro tanto cabe decir de los sucesivos sistemas planetarios que se puedan ir conformando. O sea que en ese sentido, *nuestro eterno retorno* no es en absoluto *una necesidad*, y lo más probable es que nuestra presencia en la tierra sea una experiencia única y excepcional, y desde luego sin muchas esperanzas de retorno. Y no me extrañaría que el mismo Nietzsche hubiese caído en la cuenta, y ese fuese uno de los motivos de que (como se le echa en cara) no prestase a esa idea más dedicación.

Lo malo de la pasión que Heidegger siente por ella no es, empero, que le haga ir mucho más lejos de lo que lo hace Nietzsche, y en esa marcha pise terrenos que a aquel le eran ajenos (sin reconocerlo así), sino que le empuja a desdeñar otras posibilidades implícitas en las obras de Nietzsche, y más concretamente en *Así habló Zaratustra*.

No cabe duda de que cuando Nietzsche escribe "Incipit tragoedia" (el último aforismo de la cuarta parte que cierra *La Gaya Ciencia* de 1882), la imagen que tenía en mente de la figura de Zaratustra era bastante más próxima a la de Heidegger, de lo que luego fue en realidad. Lo que pasa es que, de la una a la otra ha transcurrido la friolera de ocho meses, y eso para un hombre como Nietzsche es toda una eternidad; y cuando al final de ese largo intervalo surge la imagen del superhombre, eso le obliga a modificar sus planes anteriores, las hechuras de Zaratustra e incluso es posible que la secuencia de sus diferentes partes: las dos primeras quedarán consagradas por entero a la nueva figura, mientras que la tercera y la cuarta, tras el anuncio del eterno retorno hecho al final de la segunda, van a dar cobijo a las ideas, que meses atrás, puede que estuviesen predestinadas (como defiende Heidegger) a ser las grandes protagonistas de su anterior proyecto.

Su contenido sigue en su mayor parte la pauta de las últimas obras y el mismo autor lo reconoce así: "*Aurora* es un libro que dice sí, un libro profundo, pero luminoso y benévolo. Lo mismo puede afirmarse también, y en grado sumo, de *La Gaya Ciencia*." (*Ecce homo*, *La Gaya Ciencia*). Consta de cinco apartados (el último añadido en la reedición de la obra en 1886) cuya unidad temática no es tan perceptible como en los anteriores. Se inicia con la lucha contra la moral cristiana, aunque como es habitual durante estos años llevada de forma solapada: "En realidad, empero, los impulsos malos son en un grado igualmente alto tan útiles e imprescindibles para conservar la especie que los buenos." (Ibid, n. 4). Nos previene contra los excesos de la razón: "El estado consciente es la evolución última y más tardía de la vida orgánica y por consiguiente lo que ésta tiene de más inacabado y precario [...] Hasta que una función, no está plenamente desarrollada y madura, es un peligro para el organismo: ¡conviene que hasta tanto sea tiranizada con rigor!" (Ibid, n.11). Y de nuevo vuelca su atención sobre la moral: "Examinad la vida de los hombres y pueblos mejores y más fecundos y considerad si un árbol que ha de levantarse orgullosamente hasta la altura puede prescindir del mal tiempo y de las tempestades: si la adversidad y resistencia desde fuera, dureza, codicia y violencia, no figuran entre las condiciones favorables sin las cuales apenas es posible un crecimiento grande, incluso alguna virtud." (Ibid, n.19); "El elogio de las virtudes es el elogio de algo individualmente perjudicial [...] ¡El prójimo elogia el desprendimiento *porque se beneficia con él!*" (Ibid, n. 21).

El libro segundo es una colección de digresiones sobre los escritores, la poesía, la filología, el teatro y el arte; y el tercero otra vez vuelve a la carga contra la religión, la moral o la filosofía. Así el fragmento 109 (ampliamente mencionado), niega todo vestigio de orden en el universo que haga sospechar la posibilidad, o necesidad, de un *ordenador*, y los fragmentos 110 y 111 moderan el entusiasmo racionalista explicando el origen del conocimiento y la lógica como simples adquisiciones evolutivas. Después ataca la relación causa-efecto (Ibid, n.112), el instinto de rebaño (Ibid, n.116), la benevolencia (Ibid, n.118), el altruismo (Ibid, n.119), el sentimiento religioso (Ibid, n.122), Dios (Ibid, n.125), la oración (Ibid, n. 128), el pecado (Ibid, n. 135), los judíos (Ibid, n.136) o la Reforma (Ibid, n. 149). Para terminar con un conjunto de aforismos (Ibid, n. 153- 275), de los que el propio autor destacará los últimos: "Lo que suprema esperanza significa aquí, ¿quién puede tener dudas sobre ello [...] al leer las frases graníticas del final del libro tercero, con las cuales se reduce a fórmulas por vez primera un destino para todos los tiempos?" (*Ecce Homo*, *La Gaya Ciencia*). Unas sentencias tan breves que sería imposible pretender basar sobre ellas cualquier interpretación, ya que se podrían aplicar a todas. Define lo heroico como "encaminarse

al mismo tiempo a su sufrimiento supremo y a su suprema esperanza” (Ibid, n. 268). Proclama una vez más que “los pesos de todas las cosas han de ser fijados de nuevo” (Ibid, n. 269). Y tras unos escuetos - “Debes llegar a ser el que eres” (Ibid, n. 270); “el peligro más grande se encuentra en la compasión” (Ibid, n. 271); “Qué amas en los otros?- Mis esperanzas” (Ibid, n. 272) - dedica los tres últimos a rechazar el concepto de malo (Ibid, n. 273-275).

En el cuarto apartado encontramos algunas novedades llamativas (tal vez “alguno de aquellos cien indicios de la proximidad de algo incomparable” de que habla en aquella cita de *Ecce Homo* mencionada al inicio del trabajo). Para empezar, en lugar de seguir atacando a los filósofos, reclama su ayuda: “¡Queda aún otro mundo por descubrir, y más que uno! ¡A las naves, ustedes filósofos!” (Ibid, n. 289). Y tras dos años de mostrarles una especial ojeriza, loa a los pensadores contemplativos: “Los hombres elevados se distinguen de los vulgares en que ven y oyen una cantidad inefablemente mayor y en que ven y oyen pensando- y esto es precisamente lo que distingue al hombre del animal y a los animales superiores de los inferiores [...] Los que sentimos pensando, creamos realmente, y siempre, algo aún inexistente” (Ibid, n. 301). Unos elogios que rompen con una trayectoria crítica mantenida durante los últimos dos libros, y van a ser saludados por muchos como el inicio del regreso del hijo pródigo a su antiguo redil filosófico.

Llegamos al aforismo 310 que otra vez alude, esta vez de forma hermosísima y probablemente autobiográfica, al pensador: “¡Cuán ávidamente avanza esta ola, como si hubiese algo que alcanzar! ¡Con qué pavorosa precipitación penetra ella en los más recónditos rincones de los acantilados! Parece que quisiera adelantarse a alguien; parece que allí hubiera algo oculto, algo que tiene valor, mucho valor.- Y ahora vuelve, algo más lentamente, todavía toda blanca de excitación - ¿estará desilusionada? ¿Habrá encontrado lo que buscaba? ¿Será que sólo simula desilusión? - Mas ya avanza otra ola, aún más ávida y salvaje que la anterior, y su alma también parece repleta de secretos y de afán de alumbrar tesoros. Así viven la olas- ¡así vivimos nosotros los hombres de voluntad!- no digo más.”

Y después al 316 dedicado a proclamar el dolor que conlleva el espíritu profético, sobre todo cuando la doctrina que se expone es tan dura y cruel como la suya: “No tenéis la menor idea de que los hombres proféticos son hombres que sufren intensamente: sólo creéis que les ha sido dado un “don” hermoso, y querriais poseerlo vosotros también.” (no olvidemos que sólo falta un año para que lance al mundo la primera parte de ese catecismo moral que, según sus propias palabras, sería *Zaratustra*).

En el fragmento 324 resuena una vez más el eco de su amor por la vida: “¡No! ¡La vida no me ha decepcionado! Al contrario, de año en año la encuentro más verdadera, apetecible y misteriosa.” En el 335 defiende (a mi criterio con la boca pequeña, porque lo que desea es que todos abracemos las suyas) que cada uno debe crear sus propias tablas de valores: “¡Limitémonos, pues, a depurar nuestras opiniones y valoraciones y crear nuevas y propias tablas de valores- ¡y no cavilemos más sobre el “valor moral de nuestros actos!”... ¡Nosotros... queremos llegar a ser lo que somos- los nuevos, los únicos, los incomparables, los que se fijan su propia ley, los que se crean a sí mismos!”

Y en el 337, “La humanidad futura”, matiza anteriores opiniones: “Considerando la época actual con los ojos de otra venidera, no se descubre en el hombre de hoy nada más extraño que su peculiar virtud y enfermedad llamada “el sentido histórico”. Siguen comentarios no demasiado elogiosos sobre ese sentido, pero después continúa: “Quien sabe sentir la historia de los hombres todos como historia propia [...] soportar, saber soportar esa suma tremenda de aflicción de toda índole y ser el héroe que al despuntar la segunda jornada de lucha saluda la aurora y su ventura, como hombre con un horizonte de milenios por delante y tras de sí, como

heredero, heredero obligado, de toda nobleza, de todo espíritu pasado, como lo más noble de todos los nobles antiguos a la vez que el primero de una nobleza nueva jamás vista ni soñada por época alguna: cargar su alma con todo esto [...] tendría que producir una felicidad jamás conocida del hombre.” Y termina este apartado, que hasta la segunda edición de 1886 era el último, con una breve y confusa alusión al retorno (Ibid, n. 341), y con el anuncio de la próxima llegada de Zaratustra (Ibid, n. 342) que no copio por sobradamente conocidos.

En esa fecha le añadió un quinta parte, repleta de aforismos dedicados a sus temas favoritos. Habla otra vez de moral (Ibid, n. 344, 345, 352, 359) y arte (Ibid, n.367, 368, 369, 370). Reconoce lo mal entendida que ha sido su doctrina: “Se nos confunde – porque crecemos, cambiamos sin cesar, desprendemos costras antiguas y aún mudamos la piel cada primavera, nos volvemos cada vez más jóvenes, más futuros, más elevados y más fuertes, proyectamos nuestras raíces cada vez más poderosamente hacia las profundidades –hacia lo malo-, en tanto, al mismo tiempo, estrechamos el cielo en un abrazo cada vez más amoroso y amplio, absorbiendo su luz con creciente afán por todas nuestras ramas y hojas.” (Ibid, n. 371). Y deja entrever el verdadero rostro de su moral: “Sencillamente no tenemos por algo deseable que se establezca en reino de la justicia y la concordia (toda vez que bajo todas las circunstancias sería el reino de la más profunda mediocridad y de las bagatelas), aclamamos a todos los que, como nosotros, aman el peligro, la guerra y la aventura, los que no transigen, no se dejan mandar, capturar, reconciliar ni recortar, meditamos sobre la necesidad de órdenes nuevos, también de una nueva esclavitud [...] Nosotros no somos humanitarios; jamás tendremos la osadía de hablar de nuestro amor a la humanidad.” (Ibid, n. 377).

En el aforismo 381 canta las excelencias de lo incompleto: “¿de veras una cosa queda incomprendida y desconocida, por haber sido tan sólo únicamente tocada, mirada, considerada al vuelo? ¿es absolutamente necesario sentarse antes sobre ella? ¿haberla incubado como si fuese un huevo?[...] Eso es lo que se refiere a la concisión; más grave es la cosa en lo que respecta a mi ignorancia, la cual no me la oculto a mí mismo. Horas hay en que me avergüenzo de ella; aunque hay horas en que me avergüenzo de esta vergüenza.” (¿Se está refiriendo a su aparente incapacidad para terminar alguna de las que se consideran sus grandes ideas y más en concreto la del eterno retorno?).

Y termina con esta bellísima y archiconocida frase: “Mi gaita ya está esperando, mi garganta también- aunque esté un poco roca ¡conformaos! Pues, estamos en la montaña. Al menos, lo que vais a oír es nuevo; y si no lo entendéis, si entendéis mal al cantor ¡qué importa! En fin, es “la maldición del cantor”. Tanto más distintamente podréis oír su música y melodía, tanto mejor podréis bailar - al son que os toca. ¿Queréis?” (Ibid, n. 383).

Como vemos, aparte de ese cambio de talante acerca de los filósofos y pensadores y de ese par de aforismos relativos al eterno retorno y a Zaratustra, no hay mucho de nuevo y una vez más destaca su obsesión por el tema moral. ¿Qué es lo que la provoca? Muchos, llevados por esas frases en las que nos anima a crear nuestros propios valores, lo juzgan una especie de amoral que estaría luchando por una libertad normativa que nos ayude a “hacernos a nosotros mismos”, una expresión como siempre emparentada con las interpretaciones artísticas o filosóficas. Pero esa aparente amoralidad sólo es una etapa transitoria que desaparecerá en cuanto coja arrestos, o crea llegada la ocasión, para lanzar a la calle sus tablas: “A este respecto no se ha prestado la atención que merece la elección de Zaratustra por Nietzsche, es decir de un legislador, como portavoz o doble. Obligarle a reconocer su error, como indica el pasaje bien conocido de *Ecce Homo* (Zaratustra ha suscitado ese funesto error que es la moral; por consiguiente él debe de ser el primero en reconocerlo), que explica las razones del recurso a la figura histórica de Zoroastro, consiste también en

hacerle reemplazar las antiguas tablas de valores por las nuevas tablas, reflejando, ellas, la vida ascendente. Es sorprendente que este punto de vista haya sido descuidado –a favor por ejemplo del derrocamiento de la moral dualista característica del zoroastrismo- tanto más cuanto que Nietzsche presenta explícitamente, en la parte de *Ecce Homo* consagrada a *Así habló Zaratustra*, el capítulo del libro III titulado “De las tablas viejas y nuevas”, como la parte capital de la obra” [(*Lectures de Nietzsche*, París, Live de Poche, 2000, *Nietzsche législateur*, Constantiniés, p. 217)].

De ahí que por estas fechas ya podamos encontrar aforismos que dejan entrever que podría haber casos en que asumir una moral tendría sentido; por ejemplo si todos estuviésemos de acuerdo en conseguir un fin aceptado a nuestro libre albedrío: “Sólo si la humanidad tuviera un fin [...] podría proponerse “así y así debe actuarse”. (Ibid, n. 108). Y en la quinta parte (no olvidemos que es cuatro años posterior a las otras), ya hallamos alguno en que parece haber dejado de lado esa aparente “amoralidad” para llegar, incluso, a criticar esa postura: “Parten en general del supuesto erróneo de que los pueblos, los domesticados por lo menos, están de acuerdo sobre algunas proposiciones morales, lo cual los lleva a inferir que éstas tienen una validez absoluta, también para ti o para mí; o bien, una vez caídos en la cuenta, de que los pueblos diferentes se caracterizan necesariamente por valoraciones morales diferentes, deducen a la inversa, que ninguna moral tiene validez: ambas posiciones son igualmente pueriles” (Ibid, n. 345). Y algún otro (ya hemos mencionado hace unas líneas el aforismo 377) en el que ya se trasluce la siniestra catadura de su moral.

Una moral que esgrime como uno de sus principales estandartes su inquina a la compasión, y pretender- olvidando que nace con *Humano, demasiado humano*, cuando más mustias se hallan sus aficiones artísticas y filosóficas- que esa finalidad pueda estar en un deseo de potenciar esa creatividad, no parece coherente, ni es el espíritu que se desprende de sus textos, ni explicaría la machacona insistencia con que una y otra vez vuelve sobre el tema. Así en *Humano demasiado humano* ya sostiene que los que buscan la compasión no persiguen otro fin que hacer mal a los espectadores (*Humano, demasiado humano*, n. 50). En *Aurora* la ve como una debilidad perjudicial, dañina y enfermiza (*Aurora*, n. 134); como un desprecio hacia el compadecido (Ibid, n. 135); como una filosofía que nos haría sucumbir (Ibid, n. 137); o como algo perjudicial: bien porque el entristecimiento que produce lo pagan los demás (Ibid, n.144), bien porque puede malograr otros fines más alejados (Ibid, n 146). En *La Gaya Ciencia* lo define como: un sentimiento agradable para quien tiene poco orgullo y no tiene perspectivas de grandes conquistas (Ibid, n. 13); una agradable conmoción del impulso de apropiación ante la vista del débil (Ibid, n 118); el peligro más grande (Ibid, n. 271); un dogmatismo egoísta (Ibid, n. 335); o una frivolidad (Ibid, n. 338). Y he dejado para el final el fragmento 21, que resalta el egoísmo que se esconde en las posturas en apariencia más altruistas -“¡El prójimo elogia el desprendimiento porque se beneficia con él; ¡Si el prójimo a su vez pensase de un modo “desprendido” [...] demostraría su propio espíritu de desprendimiento no calificándolo de bueno;”, porque dejaría en evidencia lo que el mismo Nietzsche dejó escrito por algún sitio; algo así como: “qué maligno puedo llegar a ser” (la verdad es que su capacidad como sofista es para quitarse el sombrero).

Muchos autores fijan su atención en esa repetida proclama de creación, que alcanzará su cúspide en *Así habló Zaratustra*, pero que aquí ya presenta precedentes. El aforismo 58 expone la idea (que aclara su táctica desde *Humano, demasiado humano* hasta el final) de que, tanto o más importante que lo que “son” las cosas, es el valor que les damos (cuyo baremo aquí es *como se llaman*). De ahí que proclame: “¡La apariencia originaria termina casi siempre por tornarse en la esencia, y obra como esencia; ¡Loco sería, en verdad, quien creyese que basta con señalar este origen y esta envoltura nebulosa de la ilusión para *destruir* el mundo tenido por esencial, la

llamada “realidad” ¡Sólo como creadores podemos destruir!- Más no olvidemos tampoco esto: ¡basta crear nuevos valores, valoraciones y probabilidades para crear a la larga nuevas cosas!.”

En el 301 exalta la capacidad creadora de los pensadores: “Todo lo que tiene *valor* en el mundo actual, no lo tiene en sí, por propia naturaleza- porque la naturaleza está exenta de valor-: sino que este valor le ha sido dado, obsequiado, ¡y nosotros hemos sido los que se lo dieron y obsequiaron! ¡Nosotros hemos creado el mundo que *le importa al hombre!*”

Y en el 335 mezcla expresiones como “los que se fijan su propia ley”, con la palabra “creador”: “¡Nosotros, en cambio, *queremos llegar a ser lo que somos-* los nuevos, los únicos, los incomparables, los que se fijan su propia ley, los que se se crean a sí mismos!... debemos ser *físicos*, para poder ser *creadores* en este sentido.”

Tanto “crear” no podía por menos que fijar la atención de una buena parte de los comentaristas. Pero la “creación” de que habla Nietzsche en esos aforismos no parece ser artística, ni filosófica sino que se confunde e identifica con la formación de valores (aunque ya hemos visto como el aforismo 58 nos aclara que basta crear nuevos valores para crear a la larga nuevas cosas; algo que si fuésemos más atrevidos nos podría llevar a sugerir que ya está pensando en el superhombre). Y todas las proclamas “creativas” de este libro se pueden ver como arengas en ese sentido (Ibid, n. 58, 301, 335), y por lo tanto incluidas en esa cruzada que desde *Humano, demasiado humano* mantiene contra la moral cristiana. Así ocurre también con el aforismo 289, en apariencia dirigido a los nuevos filósofos, pero que en realidad suspira por nuevos moralistas (pero no perdamos de vista que esos moralistas que reclama no son unos cualesquiera, sino precisamente los “antípodas” de los que existen ahora): “¡hace falta una justicia nueva! ¡Y una consigna nueva! ¡Y filósofos nuevos! ¡También la tierra moral es redonda! ¡También la tierra moral tiene sus antípodas! ¡También los antípodas tienen su derecho a la existencia!”

Para intentar barruntar por donde van sus inquietudes, tal vez no sea superfluo dejar constancia de que, mientras Nietzsche escribe *La Gaya Ciencia*, es consciente de que alguna de sus ideas son apuestas para un futuro muy lejano, que, en el mejor de los casos, sólo se podrán cumplir al cabo de miles de años. Así lo confirma la misiva que acompaña a la remisión que en enero hace a Peter Gast de los tres primeros manuscritos “Quiero reservarme para el próximo invierno los libros IX y X; no estoy suficientemente maduro para los pensamientos elementales que pretendo exponer en estos libros. Hay un pensamiento entre ellos que necesita milenios, de hecho, para convertirse en algo” [y dejo al criterio del lector si esa última frase es tan sólo, como quieren algunos, otra de las *extravagantes exageraciones metafóricas* de Nietzsche, o por el contrario es una frase ajustada a lo que cabría esperar en un proceso biológico (por supuesto en este segundo caso se quedaría corto, pero por aquellas fechas el conocimiento de la cronología evolutiva no era tan seguro, ni estaba tan avanzado, como ahora)].

Y tal vez tampoco lo sea ojear detenidamente los fragmentos póstumos de esta época. Heidegger fija su atención en aquellos que tienen, o pueden tener, algo que ver, con el eterno retorno, pero estos son tan sólo unos pocos frente a otros muchos cuyo sentido apunta a las más variadas direcciones, por ejemplo hacia la biología. A tenor del contenido de alguno de ellos, Nietzsche piensa que la evolución de la humanidad no está cerrada: “ellas (las demás especies) se han adaptado a las condiciones terrestres, etc., y no cambian en lo esencial. El hombre continua el cambio- está en devenir” [(F. Nietzsche, *Oeuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard,, Tomo V, Fragments posthumes, 1881-82, 11 (44)]. Y aún podemos esperar mucho de ella: “Mucho nuevo puede todavía proceder de nosotros, que pueda modificar el carácter de la humanidad” [Ibid, 12 (60)].

Por eso, en lo que respecta a nuestra moral: “lo único que debe decidir su valor es lo que se transmite hereditariamente al conjunto de la especie” [Ibid, 11 (42)]. De ahí que cada cual deba ir a su aire (sólo la pugna abierta entre nuestras distintas naturalezas podrá lograr que las más valiosas pasen “ hereditariamente” a la descendencia y aseguren así la mejoría de la especie): “En todo instante del estado de un ser se abren innumerables vías a su evolución: pero su impulso predominante indica que una sola puede ser la buena, la de su ideal. Es así que el cuadro que da Spencer del porvenir del hombre (con su doctrina del utilitarismo) no responde a una necesidad científica, sino a un deseo, a partir de los ideales actuales” [Ibid, 11 (98)]. Y proceder de acuerdo con su más íntima naturaleza: “Ninguna ley sabría serme sagrada excepto la de mi naturaleza. Sólo es justo lo que es conforme a mi naturaleza, e injusto lo que es contrario” [Ibid, 17 (26)].

Unas pistas corroboradas por otros detalles. Recordamos la costumbre de empezar cada obra con el tema que juzga más interesante, y ojeamos el inicio de *La Gaya Ciencia*. Nada más abrirlo podemos leer: “El odio, la malicia, el afán de rapiña y de dominio y todo el resto que se califica de malo forma parte de la asombrosa economía de conservación de la especie, una economía, es verdad costosa, derrochadora y, en su conjunto, altamente insensata, - pero que como está comprobado ha conservado hasta ahora a nuestra especie” (*La Gaya Ciencia*, n. 1).

Un poco más adelante recalca que “los espíritus más fuertes y malos han sido los que más han contribuido a “la evolución de la humanidad”, y que “los impulsos malos son en un grado igualmente alto útiles para conservar la especie e imprescindibles que los buenos” (Ibid, n. 4), [unas afirmaciones respaldadas por el contenido de otros fragmentos póstumos de esta época: “El conjunto de impulsos bestiales y humanos han hecho su prueba desde un tiempo infinito; si ellas hubiesen sido perjudiciales para la conservación de la especie, habrían desaparecido; es por lo que ellas pueden siempre dañar al individuo, serle enojosas; - pero la utilidad de la especie es el principio de la fuerza conservadora. Querer extirpar esos impulsos y esas pasiones en el individuo es en primer lugar imposible... en segundo lugar eso significaría la muerte de la especie” (F. Nietzsche, *Oeuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, Tomo V, Fragments posthumes 1881-82, 11 (122)].

Y en el aforismo 26 proclama: “Vivir- eso quiere decir: ser cruel e implacable con lo que se vuelve débil y decrepito en nosotros, y no sólo en nosotros. Vivir- ¿también quiere decir: no tener piedad con los moribundos, los miserables y los ancianos?”

He ahí unos párrafos cuyo sentido no parece admitir vuelta de hoja (y no hay que hacer mucho caso a la presencia de esas interrogaciones porque no tardará mucho en suprimirlas y repetir su contenido sin ellas). Nietzsche está hablando aquí claramente de biología y sólo bajo esa luz se hace comprensible su moral. Esas cualidades que la moral ordinaria tacha de malas, son las que han ayudado a la “conservación” y a la “evolución” de nuestra especie; y si queremos que todo eso no se malogre, es posible que no podamos prescindir de ellas.

Lo que Nietzsche busca con su moral, no es pues el bienestar, la comodidad, o la felicidad de cada uno de nosotros (por el contrario esas son las metas tras las que corre ese último hombre al que tanto aborrece), sino que lo que desea, cuando menos lo único que por estas fechas se atreve a decir –es “fortalecer” la vida-, un eufemismo que, a tenor de algunas frases (entre otras aquellas anteriormente citadas), parece esconder una confusa relación con una cierta manera de crear: “Con frecuencia se oye decir, tanto por parte de quienes elogian a Nietzsche como de quienes lo entierran, que es un crítico que carece de enseñanza positiva y no tiene nada que decir sobre política. Esta opinión está profundamente equivocada [...] Nietzsche enseña una nueva ética que reclama una denigración radical de la vida política, un devorador desprecio de los seres humanos corrientes y una forma de individualismo utópico que derriba

implacablemente toda relación humana que se interponga en el camino *del creador*.”(Berkowitz, *Nietzsche. La ética de un inmoralista*, Madrid, Cátedra, 2000, p. 220). ¿Pero qué “creación” tan “especial” pretende quien es capaz de lanzar a los cuatro vientos esas crueles máximas?

Tengamos paciencia porque, para satisfacer nuestra curiosidad, ya sólo tenemos que esperar unos meses. Ahí tenemos las expresivas palabras que inician la presentación del superhombre: “*Yo os enseño el superhombre*. El hombre es algo que debe ser superado. ¿Qué habéis hecho para superarlo? Todos los seres *han creado* hasta ahora algo por encima de ellos mismos: ¿y queréis ser vosotros el reflujo de esa gran marea, y retroceder al animal más bien que superar al hombre? ¿Qué es el mono para el hombre? Una irrisión o una vergüenza dolorosa. Y justo eso es lo que el hombre debe ser para el superhombre: una irrisión o una vergüenza dolorosa. Habéis recorrido el camino que lleva desde el gusano hasta el hombre, y muchas cosas en vosotros continúan siendo gusano. En otro tiempo fuisteis monos, y aun ahora es el hombre más mono que cualquier mono” (*Así habló Zaratustra*, prólogo, 3). Y sobre todo, ese rotundo párrafo del último capítulo de la primera parte, en el que ya ha dejado de lado todo subterfugio: “Hacia arriba va vuestro camino, desde la especie asciende a la super-especie (Ibid, De la virtud que hace regalos).

Y una vez fijada la meta (traer al mundo esa nueva especie de superhombres), lo único que Nietzsche tiene que hacer en el resto de ese libro (y en todos los siguientes) es, ahora sí, divulgar y defender a los cuatro vientos aquella “moralidad de los animales” (a la que debemos nuestra existencia y que es la que privaba antes de que el desarrollo de nuestra inteligencia empezase a hacer de las suyas) necesaria para que la evolución continúe. Pues, como decía en aquel aforismo mencionado hace tan sólo unas páginas: “no olvidemos tampoco esto: ¡basta crear nuevas valoraciones, valores y probabilidades para *crear* a la larga nuevas cosas!”(*La Gaya Ciencia*, n. 58). Y si nos fijamos, a eso es a lo que, salvando el tiempo y las páginas que pueda emplear en unas batallas filosóficas que, en su mayor parte, también colaboran al mismo fin, se va a dedicar preferentemente desde ahora.