

En torno al concepto de “naturaleza humana” en Nietzsche

On Nietzsche's Concept of "Human Nature"

David PUCHE DÍAZ

(Escuela de Arte y Superior de Diseño de Mérida)

Recibido: 17/01/2012

Aceptado: 19/04/2012

Resumen

En este artículo se discute acerca de la existencia y la consistencia de un concepto de *naturaleza humana* en la obra de Nietzsche que no recaería en los extremos de las lecturas biologicistas ni historicistas de la misma. Para ello se lleva a cabo una interpretación que aúna la consideración nietzscheana de la naturaleza y de la historia alrededor del concepto-matriz de *lo ahistórico*, lo que conducirá la reflexión inicial sobre la cultura a un análisis en términos ontológico-formales de la naturaleza del hombre y de su anclaje en la del mundo.

Palabras clave: Naturaleza, Historicidad, Cultura, Ahistórico, Ontología.

Abstract

It is discussed in this paper on the existence and the consistency of a concept of human nature in Nietzsche's work that would not relapse into the extreme readings neither of the biologicism nor of the historicism. For it it's carried out an interpretation that joins Nietzsche's consideration of the nature and the history about the matrix concept of the ahistorical, which will lead the initial reflection on the culture to an analysis in ontological-formal terms of the man's nature and his anchorage in the nature of the world.

Keywords: Nature, Historicity, Culture, Ahistorical, Ontology.

1. El problema y su estado hermenéutico

La pregunta de la que partiremos, sin más preámbulos, es ésta: ¿hay en Nietzsche un concepto de *naturaleza humana*? A esta pregunta, ya de entrada, se pueden dar dos respuestas básicas, que nos sirven, además, para clasificar la mayoría de las interpretaciones que se han hecho del filósofo alemán, según se decanten por una u otra.

Podemos, por un lado, contestar que sí. Nos hallaríamos ante las lecturas de tipo *biologicista*, que sostienen que el discurso nietzscheano se puede reducir a consideraciones de tipo fisiológico, a partir de las cuales esquematizar y enjuiciar la cultura y al ser humano, desde una cierta “axiomática” natural¹. Este tipo de interpretaciones –que llegan a veces a identificar a Nietzsche como un pensador “conservador” o incluso “fascista”– consideran que el análisis nietzscheano de lo histórico-cultural es un tipo de discurso evolucionista o “energético”, con lo que en ocasiones lo vinculan a Darwin (o más bien a Spencer). La historia se vería así reducida a epifenómeno de la naturaleza humana, entendida como pura biología: un proceso, básicamente, explicable por leyes naturales, en el que se advierte un cierto fatalismo spinozista.

Por otro lado, podemos contestar que no hay ni puede haber tal naturaleza humana. Nos encontramos así con las interpretaciones de tipo *historicista*, según las cuales para Nietzsche todo es radicalmente histórico, devenido; nada es ajeno al proceso que lo constituye, y por tanto no existe una consistencia última de la realidad ni del ser humano. En ausencia de cualquier tipo de criterio más o menos estable, todo se muestra relativo, y en esa medida sujeto a interpretación. “Vida” o “naturaleza” no serían sino expresiones nietzscheanas para designar un proceso azaroso, incluso caótico, imposible de racionalizar, y que es preciso aceptar como tal².

¹ Así, tendríamos, por ejemplo, a Deleuze, G.; *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona: Anagrama, 1986 (si bien Deleuze mantiene, en realidad, una posición compleja, a medio camino entre ambas posturas, su componente “vitalista” es innegable); Klossowski, P.; *Nietzsche y el círculo vicioso*, Barcelona: Seix Barral, 1972; Bataille, G.; *Sobre Nietzsche: voluntad de suerte*, Madrid: Taurus, 1979; Abel, G.; *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin-New York: de Gruyter, 1998, 2. Aufl.; Müller-Lauter, W.; *Nietzsche-Interpretationen*, 3 Bd., Berlin-New York: de Gruyter, 1999-2000; o, en el ámbito español, Jiménez Moreno, L.; *Nietzsche: antropología y nihilismo*, Valencia: U.P.V., 2001. Tampoco costaría mucho introducir aquí a Heidegger. Por ejemplo, véase la interpretación que hace en *Conceptos fundamentales*, Madrid: Alianza, 2001. En cuanto a las lecturas de un Nietzsche “fascista”, el referente ineludible es, por supuesto, Lukács, G.; *El asalto a la razón*, Barcelona: Grijalbo, 1968.

² En este grupo tendríamos, por citar sólo a algunos autores destacados, a Jaspers, K.; *Nietzsche. Introducción a la comprensión de su filosofar*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1963; Foucault, M.; “Nietzsche, la genealogía, la historia”, en *La microfísica del poder*, Madrid: Ediciones de la Piqueta, 1978; Vattimo, G.; *Diálogo con Nietzsche*, Barcelona: Paidós, 2002; Kaulbach, F.; *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*, Köln-Wien: Böhlau, 1980; Sánchez Meca, D.; *Nietzsche. La*

Los partidarios de este tipo de lectura, no hace falta decirlo, suelen identificar a Nietzsche como un “pensador de la diferencia”, antimetafísico, y por lo general lo adscriben al pensamiento “de izquierdas” o incluso “anarquista”. Hablar de una “naturaleza humana” significaría, para estos autores, regresar a imposturas metafísicas y/o teológicas, que el discurso genealógico se encarga de desmontar, revelando la génesis histórica de toda determinación y liberando así al hombre de ellas.

Probablemente ninguna de estas respuestas sea por sí sola válida, y ello porque plantean mal la pregunta sobre la relación fundamental entre *naturaleza* e *historia* en el pensamiento de Nietzsche. Lo cierto es que, tratándose de un autor como éste, que nunca sistematizó su pensamiento –un pensamiento, por lo demás, inacabado, interrumpido en el momento de máxima actividad–, resulta bastante sencillo establecer la lectura que a cada cual le interese; basta con subrayar unos elementos u otros (por ejemplo, insistir más en la importancia de lo apolíneo-dionisiaco en su pensamiento, o en la genealogía, o en el eterno retorno) para que las diversas interpretaciones adquieran perfiles muy diferenciados, resultando así imágenes de Nietzsche en ocasiones inconciliables. La mayoría de las interpretaciones parten de conceptos vulgares de lo que sean “naturaleza” e “historia”, para buscarlos a continuación en la obra del pensador alemán y plantear cuál de ellos está por encima del otro y le da su sentido último; pero tales conceptos, así como su relación, no son planteados por Nietzsche de semejante modo acrítico, aunque pueda parecerlo. Por ello no se debe escoger entre esos “dos Nietzsches” –a los que, en general, podemos reducir la mayoría de lecturas–, bastante tendenciosos. Sin embargo, en ciertas ocasiones este problema del carácter acrítico de los conceptos empleados al estudiar a Nietzsche se va al extremo opuesto; pues el analista académico parte muchas veces de conceptos cuyo sentido habitual no cuestiona –no del todo, al menos–, pero cuando el analista es un *pensador* que parte de una filosofía propia, los conceptos empleados son *los suyos*, lo que deforma en no menor medida al autor del que se habla –Nietzsche, en este caso–. El marco interpretativo fuerza el objeto interpretado hasta hacerlo, a veces, irreconocible³.

La cuestión, así pues, es saber permanecer en el círculo que en el pensamiento de Nietzsche forman naturaleza e historia, círculo que da su sentido a los dos términos en su respectiva conexión, no obteniéndolo nunca de ellos. Ésa es la principal dificultad, por tanto, y es precisamente lo que vamos a intentar hacer en las siguientes

experiencia dionisiaca del mundo, Madrid: Tecnos, 2005; Ávila Crespo, R.; *Nietzsche y la redención del azar*, Granada: Univ. de Granada, 1986.

³ El caso de Heidegger con Nietzsche es paradigmático: crea al personaje “Friedrich Nietzsche”, el “último metafísico”, del cual se distancia progresivamente, mientras él sostiene unas ideas en realidad muy próximas a las suyas. Eso no impide, en cualquier caso, que la recuperación que Heidegger hizo de Nietzsche a partir de los años 30 del siglo XX haya sido fundamental para la exégesis actual; pero, si se permite la “broma”, en el estadio interpretativo actual podríamos decir que Heidegger es la *ratio cognoscendi* de Nietzsche, mientras que éste es la *ratio essendi* de aquél.

tes páginas. La posición de Nietzsche consiste en buscar una alternativa a ambos extremos erróneos: esto es, ni *metafísica*, en el sentido tradicional (un discurso *sub specie aeterni* que anula lo histórico), ni *historicismo* (que conduce, por el camino opuesto, al relativismo absoluto, al reducirlo todo a lo histórico).

2. La naturaleza del hombre

A esa “alternativa” entre el discurso teológico-metafísico tradicional y el historicismo relativista de raigambre ilustrada la denominaremos *ontología de lo histórico*, la cual nada tiene que ver con la filosofía de la historia⁴. Se trata más bien de analizar la naturaleza de lo histórico –buscando en ella ciertas estructuras o constantes– sin presuponer ningún tipo de sentido o a priori que le dé dirección, sin sostener ningún tipo de discurso acerca de hipotéticos orígenes o finales de la historia y del hombre (en el fondo, *teología* vuelta hacia lo inmanente, una «teología encubierta», como dice Nietzsche en *UB II 8*)⁵. La obra clave para analizar la cuestión de la historicidad es, cómo no, la segunda de las *Consideraciones intempestivas*, con el título *De la conveniencia y perjuicio de la historiografía para la vida*, un texto absolutamente esencial para comprender el pensamiento de Nietzsche y que podríamos señalar, de hecho, como programa de su filosofía, programa cuyo desarrollo –necesariamente salpicado de giros– abarca toda su obra, en la cual se puede hallar una clara continuidad.

Porque, ciertamente, la problemática que estamos describiendo recorre de parte a parte la producción nietzscheana, en la que no cabe señalar rupturas que nos permitan quedarnos con el Nietzsche de la “metafísica del artista” (el metafísico, romántico, correspondiente al período schopenhaueriano de Basilea), el “positivista” o “ilustrado” (relativista, en suma; correspondiente al período que abre *Humano, demasiado humano*), o el “dionisiaco” (época del *Zaratustra* y los últimos escritos; período maduro en el que desarrolla la cuestión del eterno retorno y el superhombre). Todos estos períodos son fases de desarrollo de una preocupación inicial, que nunca le abandonará, por el destino de la cultura y del hombre moderno –cuestión que retomaremos al final, cuando hagamos una breve mención del tema de la

⁴ Los *grandes* pensadores nunca *escogen* entre alternativas dadas ni mantienen las discusiones en los mismos términos en que las heredaron; más bien lo trastruecan todo y crean puntos de vista totalmente nuevos e impensados. Deslocalizan una serie de conceptos y los reelaboran desde dentro. Aunque, claro está –y ésta es la condición de posibilidad de toda hermenéutica–, entre los grandes pensadores siempre hay conexiones esenciales, una especie de hilo invisible que los conecta.

⁵ Todas las referencias a los textos de Nietzsche remiten a la edición crítica de su obra (Nietzsche, F. W.; *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe [KSA] in 15 Bänden*, Berlin: Walter de Gruyter, Neuausgabe 1999), según el formato y las abreviaturas establecidos por los editores Colli y Montinari.

“modernidad” o “posmodernidad” del pensamiento nietzscheano—. Los grandes conceptos del último Nietzsche (voluntad de poder, eterno retorno, superhombre, etc.) sólo pueden ser comprendidos a partir de las preocupaciones de su juventud, en cuyos escritos, por cierto, están claramente prefigurados.

La segunda *Intempestiva* pretende mostrar, precisamente, cómo la relativización de todo contenido cultural producida por el conocimiento histórico pone en peligro el entramado de la cultura misma, que deja de proporcionar un horizonte estable al hombre⁶. La modernidad tardía⁷ estaría según Nietzsche caracterizada por lo que él llama “enfermedad histórica” (*UB* II 10), esto es, por una profunda crisis de los cimientos de la cultura. La época en la que –todavía– nos hallamos se distingue así por una conciencia de epígonos que se vuelve de continuo hacia todos los productos del pasado al creer realizada la historia, por lo que deviene de suyo improductiva y muerta. En efecto, la cultura que se objetiva a sí misma se vuelve estéril. Es la época de lo que en el *Zarathustra* Nietzsche llamará “el último hombre”, *el hombre totalmente improductivo con el que la historia se acaba*. «¡En verdad que no podríais llevar ninguna máscara mejor, vosotros los presentes, que vuestro propio rostro! ¡Quién pudiera –reconoceros! Pintarrajeados con los signos del pasado, y también esos signos sobreescritos con nuevos signos: ¡así os habéis escondido bien de todos los intérpretes de signos! [...] Todas las épocas y pueblos miran coloridos desde vuestros velos; todas las costumbres y creencias hablan coloridas desde vuestros ademanes. [...] Estériles sois: *por eso* os falta la fe» (Z, “Del país de la formación”). Pero no acaba porque, como este último hombre (que no es otro que el sujeto burgués) cree, la historia se haya consumado en un autoconocimiento que conduce inexorablemente (aunque ese proceso histórico, finito, esté aún por concluir) a la realización de la razón y la justicia; sino, al contrario, porque ciertos factores han producido un estancamiento tal de la sociedad y la cultura, que se vislumbra la imposibilidad de que se pueda salir de esa situación histórica, que conduce a una inevitable y definitiva ruina. Esta imagen temprana –si situamos el problema ya en la segunda *Intempestiva*– de lo que luego llamará “nihilismo”, el «más inhóspito de todos los huéspedes» que hoy «está ante la puerta» (*NF* 1885-1887, *KSA* 12, 2 [127]), es denominada en un principio “barbarie”, que se caracteriza ante todo por

⁶ Nos referimos aquí a la cultura en un sentido antropológico, como lo constitutivo del hombre de una época y un lugar determinados. En ese sentido, sinónimo de “civilización”, hay muchas culturas. Conviene, y así lo haremos, distinguir este sentido de otro, el de la cultura como producción de formas intelectuales o artísticas en que se revelan las más altas capacidades del hombre, aspirando, además, a una universalidad que es contraria a la necesaria particularidad del sentido anterior. Es decir, lo que se suele llamar la “alta cultura”. Aunque hablemos a menudo de *cultura*, sin más, normalmente el sentido que estemos usando quedará bastante claro por el contexto.

⁷ Llamemos así al período (que evidentemente no comienza a la vez en todos los países europeos) caracterizado por el triunfo de la burguesía como clase dominante *de facto*, especialmente a partir del siglo XIX; dominio que tiene claras manifestaciones –entre muchas otras– en el plano cultural.

la improductividad cultural, por la incapacidad para *lo nuevo*, sólo en lo cual la cultura demuestra su pulso y da una señal de la vida del espíritu, así como anuncia más elevadas posibilidades para el hombre. En esta época de improductividad cultural, el hombre se ve amenazado cada vez más por esa continua repetición de lo mismo⁸ que impide toda posibilidad de autotranscendencia.

La "enfermedad del espíritu" o "enfermedad histórica" era causada sobre todo, decíamos, 1) por la conciencia historicista, que toma toda determinación histórica como resultado, como algo acabado; 2) por el "democratismo", como lo llama Nietzsche –la homogeneización, la nivelación a la baja de las aptitudes humanas, propia de toda sociedad masificada e industrial–; y 3) por la imposición de un modelo de saber científico que, en el fondo, no es para Nietzsche sino la última herencia del pensamiento metafísico que se inaugurara con Sócrates. Si hacemos el repaso completo de estos puntos, obtenemos una imagen bastante clara de lo que es para Nietzsche el nihilismo.

En esa situación de disolución o dispersión de la cultura, que produce un hombre escindido, especializado en ámbitos particulares del saber y del hacer, pero a la vez homogéneo con la masa; una cultura «*que perece por los medios de la cultura*» (NF 1875-1879, KSA 8, 19 [65]); en esa situación se ve amenazada, así pues, la historicidad misma del hombre –siempre ligada a su productividad, en la que se manifiesta lo que el hombre es, su naturaleza–. Con esto llegamos a un punto bastante embrollado en la bibliografía crítica sobre Nietzsche, puesto que da lugar a muy diferentes opiniones. Pues la segunda *Intempestiva* no es, como insisten algunos autores, una obra anti-histórica, que busca un refugio en lo "siempre igual" (lo que Nietzsche llama lo *suprahistórico*), sino una obra anti-historicista⁹. Jamás se opone Nietzsche a la historicidad del hombre, como si ésta fuera algo "negativo" que hubiera que rehuir, sino que, precisamente, lo que pretende es defenderla de aquello que supone su ruina. Cuando en esta obra reivindica lo *ahistórico* frente a lo *histórico* (*historisch*), no lo hace para condenar lo histórico (*geschichtlich*), sino precisamente para salvarlo. La dimensión histórica del hombre debe ser salvaguardada, pero para ello hace falta un horizonte ahistórico que le dé consistencia: «todo ser vivo puede llegar a ser sano, fuerte y fértil solamente dentro de un horizonte»; este horizonte es el brindado por lo ahistórico, «sólo dentro del cual se produce la vida» (UB II 1, KSA 1, págs. 251-252). Así pues, *el concepto de lo ahistórico aparece como, tal vez, el fundamental del pensamiento nietzscheano*. No es cierto que desa-

⁸ La cual nada tiene que ver con lo que Nietzsche llama "*ewige Wiederholung des Gleichen*", como mostraremos más adelante.

⁹ El "historicismo" (que irónicamente conduce a la negación de la historia, de la *Geschichte*) no es para Nietzsche una determinada corriente intelectual, una cuestión, en resumen, meramente académica. Antes bien, se trata (y ello por lo que hemos dicho anteriormente) de la *determinación epocal del hombre contemporáneo*, de algo que afecta a la esfera entera de la vida de todos.

parezca de éste poco después de su aparición, sino que adquiere diferentes formas según su momento de elaboración. Pues no mienta otra cosa que lo dionisiaco de *El nacimiento de la tragedia*; luego recibe el mencionado nombre en la segunda *Intempestiva*, y más tarde aparece esporádicamente como “lo prehistórico” del hombre (lo anterior a toda historia que posibilita su despliegue, esto es, la propia historicidad humana), para ser finalmente recuperado en relación al pensamiento del eterno retorno –del cual ya era un esbozo temprano–, en la época del *Zaratustra*. Podemos decir, por tanto, que es el concepto central del pensamiento de Nietzsche, el hilo conductor que nos permite darle unidad y sentido. Y su función es, precisamente, sostener un concepto de *naturaleza humana* que no recaiga en los errores de la metafísica ni del historicismo. Porque la naturaleza humana, para Nietzsche, va de suyo ligada a la historicidad y al concepto, que hay que tematizar expresamente, de *lo nuevo*; pero para que pueda haber ambas cosas, es decir, *historia nueva*, tiene que darse el refugio de lo ahistórico. Vamos a ver esto con algo más de detenimiento.

Decíamos que la preocupación fundamental de Nietzsche, el *motto* de su filosofía, es el destino de la cultura, en la medida en que ésta constituye *el marco sólo dentro del cual aparece el “fenómeno hombre”*. Podría parecer, así pues, que su horizonte de pensamiento es una preocupación abstracta o elitista, una cuestión puramente académica. Por ello hay que desarrollar el concepto de “cultura” que maneja, si queremos deshacer estos equívocos, que son los que propician la imagen de un Nietzsche como mero “crítico de la cultura”. La cultura, como ya adelantamos antes, no ha de ser entendida ni en un sentido subjetivo, es decir, como *cultura animi* (instrucción, acopio de conocimientos), ni en sentido objetivo, antropológico si se quiere (esto es, como el acervo de conocimientos, prácticas, normas y objetos que conforman una determinada civilización). La cultura, según Nietzsche, ha de entenderse en un sentido que recoge los dos anteriores y a la vez los trasciende: y es que, en cuanto producción de obras (materiales o espirituales) que revelan lo más profundo del hombre, su “misterio”, posee un sentido genuinamente *ontológico*, constituyendo de hecho el *tópos* ontológico del hombre y su apertura al mundo; su forma de estar en él y de comprender la realidad misma. De ahí que se refiera a la cultura como una «*phýsis* transfigurada» (*UB* III 3). En este sentido, evidentemente, “cultura” es un término que trasciende lo tradicional, por un lado, y lo académico, por otro, para mentar *la comprensión que el hombre tiene del ser*. Y tal acceso, además, supone no sólo un recordatorio continuo de lo que el hombre *es*, sino de lo que *puede ser*, de su más alta posibilidad.

Para Nietzsche el hombre es un ser cuya naturaleza consiste, precisamente, en su continua autosuperación, en la *Selbstüberwindung*; un ser al que no le está dada una naturaleza fija, permanente, y que, de hecho, *no puede permanecer fiel a sí mismo*. No trascenderse es decaer; nada perdura siempre igual sin convertirse en

burla de lo que fue. En eso consiste la *decadencia*, en el progresivo deterioro ontológico de aquello sin fuerza para cambiar: «Y este misterio me contó la vida misma: “Mira”, dijo, “yo soy *lo que tiene que superarse siempre a sí mismo*. Ciertamente, vosotros llamáis a esto voluntad de engendrar o impulso a la finalidad, a lo más alto, más lejano, más variado: pero todo eso es una única cosa y un *único* misterio»» (Z, “De la autosuperación”). Todo lo que no crece, decae, se corrompe. Esta idea alcanzará su expresión plena con la ontología de la voluntad de poder, que expresa el carácter esencial de la vida como crecimiento, expansión, multiplicación. Pero, en un principio, Nietzsche utiliza el aún muy impreciso concepto de “vida”, en un sentido muy schopenhaueriano, como puro impulso, anhelo irracional. La historicidad es expresión de la vida o naturaleza (nombres nietzscheanos para el *ser*); se revela por tanto en *lo nuevo*, en la exploración de nuevas posibilidades. Así, el hombre alcanza su *érgon* en ser pura posibilidad, figura sin fijar. La única señal patente de esto —el “pulso” de la vida así entendida— es la productividad histórica: «La *enfermedad histórica como enemiga de la cultura*. [...] No debéis tener respeto de la historia, sino el valor de *hacer* historia» (NF 1869-1874, KSA 1, 27 [81]). El hombre es un ser radicalmente volcado hacia el futuro; de hecho, Nietzsche se presenta a menudo como el “filósofo del porvenir”. Por ello se hace imposible decir que su pensamiento inicial sea antihistórico (lo cual permitiría oponerlo a un supuesto “segundo Nietzsche” radicalmente historicista, el del “sentido histórico”). Más bien, cuando él critica el historicismo —el vivir totalmente sumido en la reflexión histórica—, lo que critica es vivir atado al *pasado* (que es lo que hace la historiografía, y ello en cualquiera de sus tres modalidades) y no guardar una relación abierta con el futuro que, por otro lado, ya no puede ser tampoco una relación de cálculo y planificación (como pretende, por ejemplo, la filosofía de la historia de Comte).

Por todo ello, la auténtica *cultura* tenderá a oponerse a la *civilización*, dentro de la cual surge y que la sostiene materialmente, pero a la que debe enfrentarse, siendo por tanto extemporánea, intempestiva. La cultura (*Kultur*), como el filósofo, que es su heraldo, libera al hombre, le permite el acceso a un tipo de existencia superior, mucho más amplio. Muestra la condición —ontológica— humana en toda su magnitud. Guarda así una relación polémica con la *civilización* (*Zivilization*), que representa para el pensador alemán lo dado, la servidumbre ante los intereses establecidos, un modo de vida puramente pragmático (BA I, KSA 1, pág. 667). Y con esta oposición, Nietzsche nos presenta otra paralela, en cuanto al modelo de *producción del ser humano* que sostiene cada una de ellas: mientras que la *civilización*, que sólo pretende reproducirse a sí misma del modo más eficiente posible, dota al individuo únicamente de aquellos conocimientos indispensables para asumir su función en la maquinaria social —«El todo, en general, ya no vive: es agregado [*zusammengesetzt*], calculado, artificial, un artefacto» (WA 7)—, esto es, lo que Nietzsche llama “instrucción” (*Erziehung*), la cultura proporciona una amplitud de miras que

trasciende esos intereses cotidianos y se eleva a la universalidad de lo humano. Y para ello ha de saltar por encima de toda determinación cultural¹⁰. Así debería ser la auténtica “formación” (*Bildung*), que *libera*. «Tus educadores no pueden ser sino tus libertadores» (*UB III 1*).

En lo anterior se advierte el modo en que Nietzsche hereda y reinterpreta el concepto kantiano de cultura, que a su vez le llega bastante mediado por Schiller¹¹. Desde este nuevo punto de vista –que, lejos de generalidades, se reconoce en un presente histórico muy concreto–, en la tardomodernidad la civilización se habría impuesto hasta tal punto a la cultura que amenazaría con hacerla desaparecer, y con ella, toda posibilidad de que esa civilización victoriosa pueda ser superada, pues de ésta nunca provendrá el cambio, ya que sólo sabe repetirse a sí misma, autorreproducirse. A esta forma enquistada de decadencia, de improductividad, que amenaza con el fin de lo histórico en cuanto tal, y por tanto con la destrucción de “lo humano” del hombre, es a lo que Nietzsche llama en un principio “barbarie” (*UB I 1*), y que desarrollará después en términos estrictamente ontológicos como “nihilismo”. Hablamos, de todas formas, de *fin*, pero no de *final* de la historia, por descontado; pues el actual estado de cosas seguirá reproduciéndose indefinidamente, aunque no se alcancen por ello nuevas figuras históricas –tan sólo variaciones de lo mismo–. Es lo que presagiaba Hegel, pero no en el sentido de que el Espíritu se haya reconciliado consigo mismo, elevándose a esa “redención de la historia” que constituiría la sociedad racional, justa y libre que se reconoce a sí misma como tal en el Estado; sino debido a la imposibilidad del cambio histórico derivada de las relaciones de poder vigentes. Y aunque llamamos “historia”, por lo general, a la *historia de Occidente*, ocurre que esta situación determina el futuro de la tierra entera, pues

¹⁰ En esta recepción de la polémica –propia de la época– entre *Kultur* y *Zivilization* (y entre sus correlatos, *Bildung* y *Erziehung*), se juega el problema del carácter “ilustrado” del pensamiento de Nietzsche. Su posición es bastante compleja, pues si bien aspira, por un lado, a hallar un elemento universal humano que salte sobre esas determinaciones histórico-culturales particulares (cuya deconstrucción, posteriormente, será el trabajo de la *genealogía*), por otro lado pretende limitar seriamente el acceso a esa *Bildung* que permitiría hacerlo. En relación a esto, vid. *Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas*.

¹¹ Nos referimos a la distinción entre una “cultura de la habilidad” y una “cultura de la disciplina” (que resuenan en lo que Nietzsche entiende por “civilización” y por “cultura”, respectivamente). Esta última «consiste en librar la voluntad del despotismo de los apetitos que, atándonos a ciertas cosas de la naturaleza, nos hacen incapaces de elegir nosotros mismos», y es en rigor, por tanto, «la producción de la aptitud de un ser racional para cualquier fin, en general (consiguientemente, en su libertad)». De ahí que afirme Kant que «sólo la cultura puede ser el último fin que hay motivo para atribuir a la naturaleza en consideración de la especie humana» (cf. Kant, I.; *Crítica del juicio*, § 83). De todas formas, como decimos, esta concepción de la cultura le llega a Nietzsche teñida por las *Cartas sobre la educación estética del hombre* de Schiller (véase especialmente la sexta carta), obra importante para comprender el impulso inicial del pensamiento nietzscheano –sobre todo en la gestación de *El nacimiento de la tragedia*–, si bien luego se alejará de los planteamientos “idealistas” de Schiller.

Occidente ha llegado a dominarlo *todo* (el proceso que Nietzsche ya vislumbra, y al que nosotros llamamos hoy “globalización”)¹².

Quienes despliegan la genuina cultura y son su modelo, es decir, expresiones vivas de las más altas posibilidades del hombre, son las figuras que en un comienzo Nietzsche reúne bajo la expresión de “genio”, y que antes aún (*UB III 5*) desglosaba en las figuras del *filósofo*, el *artista* y el *santo* –correlatos, no es casual, de los tres principales tipos de virtud dianoética (modos de *posesión de la verdad*) aristotélicos: *epistème*, *téchne*, *phrónesis*¹³–; más tarde tal desglose, y la figura misma del “genio”, perderán importancia en favor del *superhombre*, que ocupará su lugar, en cierto modo, en cuanto recuperador (o más bien reinstaurador) de las virtudes perdidas por el hombre moderno –y sacando de la fórmula, como ya se señaló, al filósofo, que pasará a ser el heraldo, el *precursor* del superhombre–. En cualquier caso, en este primer momento (que desde luego arroja alguna luz sobre el posterior), la finalidad de la cultura (cuya meta última es alcanzar la “grandeza”, que es lo único que confiere sentido) se muestra como «la producción del genio» (*UB III 3*), que es quien permite a la cultura alcanzar sus cotas más altas y, así, *redime la naturaleza* (*UB III 5*).

Y es que el ser humano, para serlo, ha perdido ya *de antemano* la base natural, animal, que habría de sostenerle. Éste es en realidad el origen esencial del nihilismo, aquello que lo destina a ser condición humana. El hombre es el «animal *enfermo*» (*GM III 13*), que ha perdido sus instintos¹⁴. Deviene así un ser contradictorio, un ser diferenciado de sí mismo, y esto cada vez más, por la propia dinámica civilizatoria que produce un hombre siempre más y más alejado de la naturaleza. Sin embargo, a través del don de ciertos hombres, que *parece* provenir de la naturale-

¹² La preocupación de Nietzsche por la *historicidad*, en una época en la que ésta se ve amenazada por el nihilismo (la eterna repetición del presente, la destrucción de las condiciones de posibilidad de lo histórico mismo), es así pues inseparable de su preocupación por la cultura, de la cual es señal de pujanza, de vitalidad. Al igual que Marx pretendía prolongar la exigencia de libertad e igualdad más allá del nivel en que la burguesía quiso que se detuvieran, Nietzsche pretende sostener la exigencia moderna de *producción de historia* como proceso en que se expresa la “vida”, y que se manifiesta ante todo en la *productividad cultural* (si bien en la fase final de la “gran política” le preocupará todavía más la *productividad política* de las nuevas formaciones de poder); y ello aunque choque con las representaciones y propósitos de la burguesía que dio lugar a dicha exigencia. Pues lo anterior no quiere decir, insistamos también, que Nietzsche plantee una “filosofía de la historia”: no hay nada que se pueda conocer a priori de la historia; ésta no sigue ningún curso racional o calculable. Es, de hecho, algo “irracional” (en la medida en que es ella misma la que genera el *lógos*, y no a la inversa), y cualquier intento de introducir en ella un sentido o leyes no es, para el filósofo alemán, más que una forma secular de hacer teodicea. No es casualidad que uno de los pilares teóricos que en el XIX sustentaron la idea del progreso histórico, la teoría de la evolución de Darwin, fuera también rechazada de plano por Nietzsche –aunque en este caso, naturalmente, se equivocara.

¹³ Cf. Aristóteles; *Ética a Nicómaco*, VI, 1139 b.

¹⁴ Aunque éstos sigan apareciendo en él todavía, modulados de un modo siempre cultural, como *impulsos* (*Triebe*).

za¹⁵, pero cuyas condiciones de arraigo y crecimiento debe poner la cultura, se puede producir (y ello en diferentes ámbitos: no sólo el estético, sino también el ético-político, el científico, etc.) una reunificación, una síntesis en un nivel superior, de aquello separado. A esa unidad *producida*, nunca natural ni evidente, la llama Nietzsche “estilo”, la correspondencia de lo interior y lo exterior; habla, en efecto, de la «unidad del estilo artístico en todas las manifestaciones vitales de [un] pueblo» (*UB II 4*), y considera que producirla es la tarea del genio (en sus diferentes modalidades). La cultura nunca será “natural” es un sentido inmediato, pero puede ser una cultura de estilo, artística, o no serlo; es decir, que será siempre *künstlich*, artificial, pero puede además aspirar a ser *künstlerisch*, artística. Y esto no es poco, no es una consideración meramente “estética”: porque, para Nietzsche, se anuncia ahí el brillo de *lo natural en cuanto tal*, que así se revela; en el *gusto* se intuyen los «“más finos tonos” de la *phýsis*» (*FW 39*). La cultura ha de producir desde sí aquella instancia “natural” que le dará unidad y sentido, renovándola¹⁶. La historia aparece en este momento como un proceso sin finalidad; o, en todo caso, cuya finalidad se alcanza con cada genio, con cada *justificador* de la humanidad.

El vaporoso concepto de “estilo” encuentra su condición de posibilidad sólo dentro de lo que Nietzsche llama en la segunda *Intempestiva* el *horizonte* (o *atmósfera*) ahistórico, que además evita caer en la aparente circularidad que envolvía lo anterior. Frente a la conciencia volcada en lo histórico, en el cambio, que relativiza todos los contenidos culturales propios para después escoger de forma arbitraria en el museo de la historia las determinaciones que más le apetezcan –como «el refina-

¹⁵ Aquí hay que hacer una mención, que sin embargo no podemos desarrollar, a las páginas de la *Crítica del juicio* de Kant que abordan el tema del genio, esp. §§ 46-50. También son bastante interesantes ciertos pasajes de la *Antropología en sentido pragmático*. En el § 46 de la tercera *Crítica* se define el genio como «el talento (dote natural) que da la regla al arte. Como el talento mismo, en cuanto es una facultad innata productora del artista, pertenece a la naturaleza, podríamos expresarnos así: *genio* es la *capacidad espiritual* innata (*ingenium*) mediante la cual la naturaleza da la regla al arte». En el § 48 Kant se refiere al arte del genio, a su don natural, como algo «suprahumano» (*übermenschliche*).

¹⁶ Volviendo una vez más a la *Crítica del juicio*, que sostiene en gran medida los tempranos análisis nietzscheanos de la cultura, nos encontramos, en efecto, con que la consideración acerca de la belleza y el gusto no tiene nada de mera “estética”; lo que se da en el juicio de gusto –que viene a ser la forma del *juicio en general*, con anterioridad a un determinado régimen discursivo (esto es: teórico o práctico)– es una *reflexión* acerca de lo no determinable objetivamente, para lo cual, pese a todo, se busca un concepto universalizable. El juicio de gusto revela, así, la existencia de un *sensus communis*, de un principio «subjetivo-universal» de la humanidad (§ 22), que sin embargo está aún *por realizar*. Por otro lado, en lo tocante al carácter de esa *naturaleza producida* (lo cual puede parecer contradictorio), resulta que lo *künstlerisch* es lo que propiamente cabe llamar “natural”: pues si bien la cultura ha de producir al genio, éste recibe su don de la naturaleza. Lo “artificial” de su obra revela, en el fondo, una fuente natural, pero que no es ya la naturaleza entendida en el mismo sentido mecánico, causal, que es objeto del conocimiento, sino en otro sentido más profundo, que revela *la libertad del mundo* –dicho kantianamente: el *libre juego de las facultades del ánimo*, que configuran la “realidad”.

do paseante por el jardín de la ciencia» del que hablaba en *UB II*, Prólogo—, Nietzsche defiende la *productividad* de una cultura como rasgo fundamental de su *consistencia ontológica*: «Sin productividad la vida es indigna e insoportable» (*NF* 1875-1879, *KSA* 8, 18 [8]). Esto quiere decir que ha de producir sus propios contenidos de forma coherente, señal de una vida fuerte y sana. La simple reproducción de lo dado o la imitación de modelos pequeños o gastados, así como la dispersión de los contenidos, le parecen a Nietzsche el síntoma más claro de decadencia. Y tal productividad puede darse sólo cuando el hombre se envuelve y se deja interpelar por una atmósfera ahistórica, una atmósfera que revela su conexión con la naturaleza por encima de toda determinación histórica, empírica.

Así pues, para que pueda darse el estilo, hay que proteger ese horizonte, esa fuerza capaz de romper la monotonía de lo dado para generar *lo nuevo*, en que se revela la *potencia* del hombre para crear, y esto quiere decir para *crearse*, y así, ejercer su *libertad*. Ésta es para Nietzsche, ante todo, algo vinculado con la *poiesis*, con la productividad de la cultura —siempre, por descontado, que hablemos de una productividad novedosa, y no de la mera re-productividad, técnica o intelectual, de lo dado—. El hombre es un ser radicalmente histórico, sí, pero para Nietzsche la historia (*Geschichte*) es ante todo “*historia rerum gestarum*”, y no “*historia rerum gestarum*”. “Naturaleza” e “historia” no se oponen, sino que la *Geschichte* es, precisamente, la naturaleza humana; a lo que sí se opone la naturaleza es a la *Historie*, sobre todo cuando mirando hacia el pasado pretende determinar el futuro, y con él la naturaleza humana¹⁷.

Para que pueda haber historia (*Geschichte*), el hombre debe limitar la historia (*Historie*), o para ser más exactos el historicismo (*UB II*, Prólogo) que introduce los acontecimientos en redes de sentido ajenas a ellos; de lo contrario, toda la productividad de una cultura se volverá contra esta misma, atándola en el lazo de un eterno presente: el presente al cual todo pasado es sometido retrospectivamente. Ahí entra en juego lo ahistórico, que mienta, de un modo aún poco elaborado teórica-

¹⁷ Ésa es la falla, en realidad, de los tres tipos de historiografía (monumental, anticuaría, crítica) que Nietzsche describe en la segunda *Intempestiva*, y que son, ciertamente, tres formas de estar en relación con la propia historicidad —tres modos de “autoconciencia histórica”—. Los tres pecan de lo mismo, si bien cada uno a su manera, y en diferentes grados. El modo anticuario observa el pasado en cuanto tal pasado, considerándolo superior al presente; el heroico lo relaciona con el presente, que pretende justificar; el crítico lo vincula al futuro que desea propiciar. Pero, en cualquier caso, los tres objetivan lo histórico, desnaturalizándolo, mirándolo siempre, en mayor o menor medida, a la luz del *pasado*; de ahí la insistencia de Nietzsche en la necesidad de situarse en una perspectiva ahistórica para comprender bien el fenómeno de la historicidad humana, que guarda una relación esencial con el *futuro*, oscurecida por esta excesiva atención al pasado. Incluso el modo crítico hace esto, aunque parezca lo contrario: y ello en la medida en que, en realidad, se mantiene atado al pasado, dado que el futuro que pretende propiciar es siempre su negación, por lo que vive pendiente de él: «Es un intento de darse a posteriori un pasado, del cual se querría proceder, en contraposición a aquel del que se procede» (*UB II* 3, *KSA* 1, pág. 270).

mente, la estructura temporal de la existencia humana –su naturaleza. Pero tal naturaleza, evidentemente, no hace referencia a un conjunto de notas descriptivas de todo ser humano, en todo tiempo y lugar; es un concepto, podríamos decir (y de ahí que Nietzsche emplee las expresiones “horizonte” y “atmósfera”) *trascendental*, nunca empírico. Un concepto de naturaleza que debe indicar no *qué somos*, sino *qué deberíamos ser*, en función de lo que *podríamos ser*. Nietzsche no describe jamás –porque no puede haberlos– unos “valores naturales”, una “sociedad natural”, una “forma de vida natural”, etc., sino que nos indica la *forma* en que deben darse todas estas cosas para ser “sanas”, y no “enfermas”. Lo que rehuye ya en la segunda *Intempestiva*, precisamente, y ello junto con el historicismo disolvente, es una visión eternizadora de ciertos contenidos culturales, a la que se refiere como *lo suprahistórico*, lo que estaría *fuera del tiempo*, esto es, el objeto –tal y como Nietzsche entonces lo entiende– de la metafísica, la religión y el arte.

Lo ahistórico, por tanto, no es lo opuesto a lo histórico en cuanto tal, sino a su hipóstasis; de hecho, lo ahistórico es el refugio de lo histórico “sano”, su *condición de posibilidad*. Nietzsche lo asocia ya en aquella obra a una figura que retomará posteriormente cuando nos hable del superhombre: el *niño*, que vive en el presente sin estar anclado en el pasado ni obsesionado por el futuro (*UB II 1*). Así pues, en relación a la naturaleza humana vemos que Nietzsche, como Freud hará años después, trae a colación una cierta “infancia” del hombre, una etapa “natural”, “animal” (comparando al niño con el animal por su *Vergessen-können*, por su capacidad para olvidar, que les permite ser felices, frente a ese “animal enfermo”, el hombre, atado a la memoria); una época, una *prehistoria*, siempre perdida de antemano, pero que se puede recuperar como *referencia teórico-práctica*. Ahora bien, seguimos sin poder precisar adecuadamente esa naturaleza humana. Y apelar, al hilo de lo anterior, a la “inocencia”, los “instintos”, etc., no sirve de mucho. La “animalidad” o “corporalidad” pura del hombre está no sólo *reprimida*, sino, como decíamos, *perdida*; un acceso inmediato a ella es imposible, pues está enterrada bajo todos los sedimentos culturales. Pero Nietzsche no se limita a señalar este hecho (trabajo genealógico); quiere ir más lejos. Por ello, la vía de la liberación de la naturaleza humana –la *naturalización* del hombre– le conduce a la temática estrictamente *ontológica*.

3. La naturaleza del mundo

La preocupación inicial de Nietzsche gira en torno al destino de la *cultura* (y consecuentemente, al rumbo de la *historia*); ello le lleva, como hemos visto, a preguntarse por la naturaleza humana como punto de vista adecuado para juzgar la historia y sus movimientos. Pero las implicaciones de esta tarea, esbozada inicialmente en la segunda *Intempestiva*, le conducen finalmente a la pregunta por la natura-

leza en general. Nietzsche, en efecto, no puede dar ninguna respuesta directa a la cuestión de la naturaleza humana, una vez abolido el horizonte metafísico; tan sólo indicaciones *formales*. Sin embargo, encuentra una vía para dotar a éstas de contenido: y es que *la naturaleza humana se fundamenta en la naturaleza del mundo*, no es algo aparte de éste¹⁸: «Pertenece al carácter del mundo, ¡de esto no hay duda alguna! No tenemos ningún acceso a él más que a través de nosotros mismos» (NF 1885-1887, KSA 12, 1 [89]). Así pues, pasamos a esta otra cuestión: ¿en qué términos se hace Nietzsche cargo de la pregunta por la naturaleza? Algo hemos dicho ya al respecto. En un principio asume como propia, casi sin modulaciones, la metafísica schopenhaueriana de la voluntad (si bien habla indistintamente de "voluntad", "vida", o del "*Ur-Ein*", el Uno-primordial, previo a toda individuación). Tal vida se caracteriza por ser convulsa, violenta, caótica. La mayoría de esos rasgos, ya recogidos en *El nacimiento de la tragedia* (donde la voluntad toma el nombre de Dioniso y el mundo fenoménico, lo sometido al *principium individuationis* y al *principium causalis*, recibe el nombre de Apolo), se mantendrán en la obra posterior, si bien en el marco de una ontología de la voluntad de poder mucho más elaborada teóricamente y en la que Nietzsche pretende dejar claro que no existe ya dualismo alguno. Lo ahistórico, en cuanto forma de la naturaleza humana, se reemmarcará dentro de esta ontología de la voluntad de poder, alcanzando su desarrollo pleno en el *Zarathustra*.

Sin adentrarnos ahora demasiado en la descripción de la ontología madura de Nietzsche, digamos que en ella, realmente, *tanto Apolo como Dioniso son modos de la voluntad de poder* —antes la Voluntad schopenhaueriana parecía identificarse con el elemento dionisiaco, mientras que lo apolíneo correspondía a lo fenoménico—, vista desde diferentes puntos de vista: como *acto* y como *potencia*, respectivamente. No se trata de dos ámbitos diferenciados, de dos "sustancias" o "mundos", lo cual devolvería a Nietzsche al seno de la metafísica de la que tanto se esfuerza por salir (incluida la de Schopenhauer, desde la que en realidad entiende Nietzsche toda "metafísica"); *la voluntad de poder es la forma y la materia del mundo*, el cual es continuo enfrentamiento de sus elementos o puntos de fuerza, a los que Nietzsche denomina "centros de fuerza" o "cuantos de poder" (*Macht-quantum*); enfrentamiento que genera la propia racionalidad (*lógos*) del mundo, sin someterse nunca a una supuesta racionalidad previa¹⁹. Según Nietzsche, «el "mundo" es sólo una palabra

¹⁸ No estamos, en efecto, fuera o por encima de él, como afirman los representantes de cierto humanismo, en relación a los cuales Nietzsche comparte la crítica de Spinoza: «parece que conciben al hombre, dentro de la naturaleza, como un imperio dentro de otro imperio. Pues creen que el hombre perturba, más bien que sigue, el orden de la naturaleza, que tiene una absoluta potencia sobre sus acciones y que sólo es determinado por sí mismo». Cf. Spinoza, B.; *Ética*, III, Prefacio.

¹⁹ En esto Nietzsche, que se declara continuador de Heráclito, asume su célebre sentencia: «La guerra es de todos padre, de todos rey; a unos los designa como dioses, a otros como hombres; hace a unos esclavos, y a otros libres» (DK B 53).

para el juego conjunto de esas acciones. [...] La contraposición del mundo aparente y del mundo verdadero se reduce a la contraposición “mundo” y “nada”» (NF 1887-1889, KSA 13, 14 [184]). El ser humano no es ajeno a esa lucha que constituye el mundo, por lo que hallará su libertad siempre en el dominio de otros, lo cual impide que las libertades puedan coexistir armónicamente. Es un mundo trágico, caracterizado por la finitud y la muerte, por la coimplicación de la creación y la destrucción.

En ello consiste el *juego* del mundo, que es pura experimentación y ensayo con nuevas formas: en la reciprocidad de Apolo y Dioniso, del llegar a tomar forma y del perderla (el tránsito de la potencia al acto y del acto a la potencia en que consiste el *devenir*, el llegar a ser, la *phýsis*). Cuando esa reciprocidad es mantenida y permanece en equilibrio, en un continuo fluir, Nietzsche habla de *justicia*. Pero si se la entorpece y determinadas formaciones aspiran a perdurar más de lo que les corresponde –esto es, más allá de su propia capacidad creadora–, si se anquilosan en la existencia y, por tanto, se convierten en algo *decadente*, estamos ante la injusticia, la violación de la ley de la naturaleza, la única que hay²⁰. En esto, en la relación del juego, el devenir y la justicia, consiste en última instancia la vida, la naturaleza del mundo. Son tal vez los conceptos nucleares de Nietzsche, que operan casi como presupuestos –de ahí su escasa tematización explícita– de su pensamiento.

En efecto, en este fluir de la potencia al acto y viceversa, en el eterno juego de la creación y la destrucción de las formas del mundo, se revela la esencia de éste. Los dos principios citados, Apolo y Dioniso, «marchan el uno al lado del otro, casi siempre en abierta discordia entre sí y excitándose mutuamente a siempre nuevos y más fuertes partos, para perpetuar en ellos la lucha de aquella antítesis, sobre la cual sólo en apariencia tiende puentes la común palabra “arte”» (GT 1). Frente a Apolo, principio de lo individuado y determinado, Dioniso aparece como la matriz del mundo, lo uno primordial (*das Ur-Eine*); la fuente inagotable de toda posibilidad: la *posibilidad pura*. Y por ello, también, la fuente de la temporalidad, de todo llegar a ser; la *temporalidad originaria*. Pero Dioniso, insistamos en ello, *no es otra cosa que Apolo*: es lo apolíneo visto desde el punto de vista de su posibilidad, como Apolo es lo dionisiaco realizado, cosificado, y por ello en trance de muerte. Lo apolíneo y lo dionisiaco son *forma* y *fuera*, respectivamente, entre las cuales debe haber reciprocidad, un flujo continuo –pese a su discordancia, o incluso para mantener ésta abierta.

De esta temporalidad originaria del mundo se derivan los análisis que hace Nietzsche de la *historicidad* del hombre. El hombre es un ente más que juega el juego del mundo, por lo que se ve en todo momento sometido a sus reglas. Pero, en

²⁰ Retomando en este caso el pensamiento de otro presocrático, Anaximandro: «Las cosas perecen en lo mismo que les dio origen, según la necesidad; pues se dan unas a otras justa retribución por su injusticia, según el orden del tiempo» (DK A 9). Ciertamente Nietzsche es, quizá junto a Spinoza, el filósofo que más ha regresado al “espíritu griego” de la filosofía en la modernidad.

vez de interpretarnos nosotros mismos según la naturaleza, tendemos a interpretar la naturaleza desde nuestro punto de vista, lo cual introduce una consideración antropomórfica de la misma que es necesario superar (NF 1869-1874, KSA 7, 19 [125])²¹. El hombre no resulta en absoluto ajeno al proceso que constituye el mundo: «¡ya nos reímos, cuando encontramos puestos “hombre y mundo” uno al lado del otro, separados por la sublime presunción de la palabrita “y”!» (FW 346). En efecto, guarda una muy estrecha relación con la justicia del mundo, con el equilibrio entre Apolo y Dioniso, entre los dos polos del devenir; y no como algo que se limita a contemplar en el mundo, sino como el medio en el que él mismo existe, en el que vive. El mundo de los hombres está sujeto también al devenir, por descontado; todo en él es un llegar a ser y un dejar de ser. Hay fuerzas que erigen formas (civilizaciones, Estados, religiones, manifestaciones artísticas, formas de conocimiento, etc.) y las animan durante cierto tiempo; pero con el tiempo decaen y esas formas quedan vacías de fuerza, convirtiéndose en ruinas. Todo lo que ha nacido muere y vuelve al abismo de la posibilidad del que surgió. El hombre pertenece a ese ciclo y permanece en él, alimentándolo.

Sin embargo, el hombre occidental (“socrático”) ha tendido a atenerse sólo al acto, a la forma, desatendiendo la potencia tras ella. Ha llegado así a domeñar el mundo, y ello con el único propósito de permanecer, de asegurar su existencia, aun cuando ésta ya no tenga fuerza, ni por tanto sentido. Esto es lo que conduce a la decadencia, que podría definirse en términos ontológicos como *un mundo osificado en relaciones de poder invariables*. Ésta es la situación que Nietzsche más teme, la hora del *gran peligro*, de la detención de lo histórico en la repetición de un eterno presente. «¡Ay! Llega el tiempo en el que el hombre no dará a luz ninguna estrella más. ¡Ay! Llega el tiempo del más despreciable hombre, el cual no puede odiarse más a sí mismo. ¡Mirad! Yo os muestro *al último hombre*. “¿Qué es amor? ¿Qué es creación? ¿Qué es deseo? ¿Qué es estrella?” –Así pregunta el último hombre, y parpadea. La tierra ha llegado a empequeñecerse, y sobre ella da brincos el último hombre, que todo lo hace pequeño. Su especie es inextinguible, como el pulgón; el

²¹ El enfoque de Nietzsche sobre este punto es muy diferente del de Heidegger en *Ser y tiempo*, que considera que, tradicionalmente, se ha entendido la existencia del hombre a partir de categorías propias de la *contemplación* de la naturaleza (*Vorhandensein*) o del *manejo* de útiles (*Zuhandensein*); la tarea de su analítica existencial es, por tanto, desmontar esta comprensión “pragmática” –dicho en términos kantianos– del ser humano para retrotraerse a la dimensión más inmediata de su ser (*Dasein*), que es siempre “práctica” –también en sentido kantiano–, y consiste ante todo en el *cuidar* de sí. Para Nietzsche, en cambio, toda aproximación a la naturaleza es hecha desde categorías antropológicas, lingüísticas, psicológicas, etc., que es necesario deconstruir. Si el primero, por lo menos en la época de *Ser y tiempo*, pretende lograr un acceso a la esencia del hombre para, desde ahí, llegar a la comprensión adecuada del ser, el segundo intenta, por el contrario, acceder a la naturaleza para, así, llegar a comprender al hombre. De ahí que diga: «¡deshumanicemos la naturaleza!» (NF 1880-1882, KSA 9, 11 [238]).

último hombre es el que más vivirá. "Nosotros hemos inventado la felicidad" –dicen los últimos hombres, y parpadean» (Z, Prólogo, 5). El hombre moderno ha llegado a ser capaz, gracias a su dominio científico-técnico del mundo, de mantenerse en ese estado (y en ello consiste en última instancia el nihilismo en su forma *reactiva*, que caracteriza al último hombre), de retener totalmente la posibilidad. Y al hacerlo, niega lo que el hombre mismo podría llegar a ser. En los términos anteriormente descritos –que nada tienen que ver con la moral–, vive en una radical *injusticia*.

Pero, ¿es que el hombre puede *cambiar la naturaleza del mundo*? ¿Puede modificar su estatuto ontológico? Como ya hemos señalado, el hombre no es en modo alguno independiente de la naturaleza; ahora bien, ésta tampoco lo es de él. El hombre es *una de las figuras* en que se manifiesta la naturaleza; por eso, cuando su poder (en formas *reactivas*, en este caso) alcanza cierto grado, puede destruirla, cegar sus fuentes²². «La tierra, dijo él [Zaratustra], tiene una piel; y esa piel tiene enfermedades. Una de esas enfermedades, por ejemplo, se llama "hombre"» (Z, "De los grandes acontecimientos")²³. En efecto, la *comprensión* vigente del mundo –que en Occidente es esencialmente metafísica, y se prolonga en la ciencia moderna y la técnica– instituye una cierta *forma de vida* (y no al revés). Una vida, la tardomoderna, en la que todo está determinado causalmente y es por tanto planificable. En el ámbito de su cálculo el hombre está seguro –la que es preocupación fundamental de ese hombre que Nietzsche llama "socrático"–, pero en la misma medida *tampoco crece; antes bien, decae*. Termina convirtiéndose en parodia de sí mismo. Por ello se hace necesaria una comprensión del mundo que trascienda ese estrecho horizonte apolíneo. Ahí entra en juego el acceso a la temporalidad originaria, el secreto del eterno retorno. La historicidad humana, en la que consiste su propia naturaleza, es (ha de ser) expresión de la temporalidad originaria del mundo, de su ser primordial (Dioniso). En dicha temporalidad radica la *libertad del mundo*²⁴, frente a lo calculable, a lo exhaustivamente predecible y reiterable. Ahora bien, frente a la seguridad y la comodidad de lo planificable, esta libertad resulta ser inseparable del riesgo, de lo impredecible; y en última instancia, de la pérdida, de la muerte. Supone asomarse al abismo de la indeterminación, de la *nada*, sobre el que se sostiene lo

²² Insistamos en que no hablamos aquí de la naturaleza en sentido meramente biológico (o "ecológico"), sino en un sentido *ontológico*, como *phýsis*, como el ámbito esencial del que todo surge.

²³ En la evolución de su pensamiento se observa que Nietzsche sustituye la *enfermedad histórica* por la *enfermedad de la tierra*. Pero no hay en ello paso alguno de la exigencia de lo diacrónico a la de lo sincrónico; no hay un desentenderse de la historia en favor de la pura biología. Antes bien, lo que se reclama es esa historicidad, esa "productividad sana", que sólo desde el punto de vista ontológico puede comprenderse adecuadamente. La naturaleza es, precisamente, el hilo conductor de tal historicidad.

²⁴ Para una detallada elaboración de esta cuestión, véase Navarro Cordón, J. M.; "Nietzsche: de la libertad del mundo", en *Enciclopedia iberoamericana de filosofía*, vol. 23 (J. L. Villacañas ed.), Madrid: Trotta, 2001.

real. Y esto, como *modo de vida* –no ya como una singular experiencia personal–, sólo será tolerable (y hasta deseable) para el superhombre, el hombre (aún por llegar, por *producir*) que quiere su propio ocaso²⁵ en favor del despliegue de la posibilidad del mundo (Z, “De la virtud obsequiosa”, 3).

En el eterno retorno lo que retorna no es contenido temporal alguno²⁶; es más bien el *darse* mismo del tiempo, la potencia originaria que lo constituye todo siempre según formas nuevas. Esta doctrina supone la negación de toda teleología, pero también del tiempo cíclico²⁷. Lo que regresa en cada *instante* es, precisamente, la posibilidad pura, la temporalidad originaria que permite la libertad. Se trata de *la irrupción de lo dionisiaco en lo apolíneo*. El retorno implica afirmar que bajo el tiempo causal de la física (los “puntos de tiempo” n, n+1, n+2, etc., conectados entre sí según leyes determinantes) hay, en cada instante, una *donación de libertad* de la que el hombre puede apropiarse. La estructura ontológica del hombre –su “naturaleza”, pero no en un sentido meramente biológico, animal–, que le permite corresponder a ese fluir, es lo que Nietzsche denomina, de un modo deliberadamente ambiguo, “*Selbst*”, el cual i) es constitutiva apertura y pertenencia al mundo; ii) es anterior al “yo”, que es ya un constructo apolíneo, y por tanto sometido al principio de individuación y al de causalidad; iii) no debe, por ello mismo, ser identificado sin más con el “cuerpo”, si por tal entendemos la mera *materialidad*, lo cual no es el propósito de Nietzsche (Z, “De los despreciadores del cuerpo”). El *Selbst* es en ocasiones asociado por él al cuerpo no tanto por ser materia (*Körper*) como por ser vida (*Leib*), por estar ligado a la *tierra* (la *phýsis*), al “llegar a ser” de cuanto es. En este sentido dice Nietzsche: «Así va el cuerpo a través de la historia, uno que deviene, un luchador. Y el espíritu –¿qué es para él? El heraldo, compañero y eco de sus luchas y victorias» (Z, “De la virtud obsequiosa”, 1).

Pues bien, hay que señalar que, en la ya manida expresión “*ewige Wiederkehr des Selbst*”²⁸, de lo que se habla es precisamente de ese *Selbst*, que tantos pasajes

²⁵ Pero no del modo en que lo desea ya Zaratustra, es decir, no con la resignación del “hombre que desea perecer”, porque encuentra que la humanidad actual está caduca y marchita, sin fuerzas para llevar a cabo nada realmente nuevo ni grande.

²⁶ Como sostiene el discurso del adivino en Z, “El adivino”, y el de los animales de Zaratustra en Z, “El convaleciente”; discursos que despiertan el *horror* y el *asco/tedio* (*Ekel*) de éste, respectivamente. Semejante eterna reiteración de un mismo estado de cosas, lo cual supone la total anulación de lo histórico –situación que hoy propicia el último hombre, el ya-no-creador–, es precisamente a lo que Nietzsche se enfrenta.

²⁷ Lo cual va en contra de la doctrina defendida por Karl Löwith en su gran obra sobre Nietzsche (cf. Löwith, K.; *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Stuttgart: Kohlhammer, 1956); o mejor dicho, exige reinterpretarla en otros términos. Véase la nota siguiente.

²⁸ Que se ha de diferenciar, para una correcta comprensión de Nietzsche, de la “*ewige Wiederholung des Gleichen*”, como acertadamente puso de manifiesto Löwith, si bien no aclaró correctamente la diferencia entre ambas nociones. Pues aunque es cierto que la diferencia radica en la especificidad de la temporalidad humana respecto de la del mundo –o más exactamente: del modo en que el hombre la

cruciales ocupa en el *Zarathustra*. Y lo que así pretende Nietzsche en esta obra no es otra cosa que recuperar lo ahistórico de la segunda *Intempestiva*, ahora incardinado en una ontología bastante más elaborada. El *Selbst* es, efectivamente, el “reverso dionisiaco” del hombre, esto es, *él mismo* considerado como *pura posibilidad*, al margen de las determinaciones históricas que, como hombre concreto, pueda asumir, pero que nunca lo agotan (Z, “De la virtud obsequiosa”, 2). En el *Selbst* halla la posibilidad de su libertad, lo cual quiere decir *ser capaz de autotranscenderse*, de adoptar –de producir históricamente para sí– nuevas formas²⁹. En cuanto instancia de la posibilidad pura, de la temporalidad originaria, el *Selbst* (lo ahistórico) mienta la naturaleza del hombre como historicidad que ha de desplegarse (si bien a ciegas, sin teleología o planificación histórica alguna) y cuya única ley, en consonancia con el mundo, es la *Selbstüberwindung*. Ciertamente es que en ocasiones, como hemos señalado, el propio Nietzsche mezcla esta cuestión ontológica –vinculada siempre al problema del eterno retorno– con los análisis, en términos puramente fisiológicos, de la corporalidad –que nada tienen que ver con aquél–. Pero lo hace para tematizar, precisamente, la naturaleza *humana*, que se sostiene en el mundo de un modo eminentemente (aunque nunca sólo) físico. Aun así el *Selbst*, insistamos en ello, no es el cuerpo en un sentido meramente biológico –un supuesto *métron* al que reducir cualquier cuestión teórica o práctica–; de hecho, el propio Nietzsche dice «un cuerpo más elevado debes crear» (Z, “Del hijo y el matrimonio”). El cuerpo no se puede entender si no es en relación con el hilo conductor ontológico –en cuanto apertura espacio-temporal del hombre– de su pensamiento, lo ahistórico. Vincula al hombre a la *materialidad de la tierra*, y sostiene así el *carácter simbólico del mundo*. Es por ello «el más rico fenómeno» (NF 1884-1885, KSA 11, 40 [15]).

Llegados a este punto hay que hacer una distinción crucial que ayuda a solventar numerosos equívocos en la comprensión del pensamiento nietzscheano. Su con-

experimenta–, lo que Nietzsche jamás pretende es sugerir un dualismo entre la libertad (tiempo lineal) y la necesidad (tiempo cíclico), el cual sólo se superaría con la voluntaria aceptación, por parte del superhombre, de la necesidad de la repetición *literal* de todo como si se tratara de su propia voluntad (cf. Löwith, K.; op. cit., pág. 194). Se trata más bien de matizar la diferencia entre i) el “sempiterno” juego del mundo (la necesidad del azar y, lo que es más importante aún, *el azar de la necesidad*), la permanente repetición de las condiciones de posibilidad del devenir (la temporalidad originaria misma, fuente indeterminada de toda libertad), y ii) el acceso del hombre a dicha fuente en *cualquier instante*, esto es, el momento de la (libre) elección por parte del hombre (la comprensión y decisión en favor del acontecer de lo sincrónico dionisiaco *en* la diacronía apolínea), posibilidad que se da siempre, se experimente o no.

²⁹ Ahora bien, y aunque esto no pueda ser aquí objeto de mayor atención –pese a que es una cuestión clave para entender bien a Nietzsche–: esta libertad sólo podrá tener lugar en el mundo apolíneo, sólo podrá realizarse como *lucha contra otras libertades*, como conflicto, juego de poder; no puede haber, por tanto, una armonía de todas ellas, no puede haber un “sistema de la libertad” como el que construyó el idealismo alemán; las libertades han de enfrentarse entre sí para poder ser. Precisemos que de lo que aquí hablamos es de las condiciones de posibilidad (“trascendentales”, si se quiere) de la libertad, no de su efectividad, asunto que nos llevaría de lleno al terreno de lo político.

cepto de naturaleza puede ser entendido en tres sentidos claramente diferentes. De su confusión resultan siempre lecturas erróneas, tendenciosas en una u otra dirección. En primer lugar está un sentido que no da lugar a demasiados equívocos, el sentido de la naturaleza que Nietzsche combate y que se refiere a ella como el círculo de las *esencias*, de *lo que nunca cambia*. Un sentido metafísico de la naturaleza que sirve siempre para justificar determinados ideales e imposturas. Nietzsche se refería a este sentido, en la segunda *Intempestiva* –aunque no de un modo muy crítico aún, ciertamente–, como *lo suprahistórico*³⁰. Por otro lado cabe hablar de la naturaleza en el sentido de *lo orgánico*, del puro *bíos*. Cuando se toma este sentido como el único o el dominante, se hipertrofia el carácter biologicista de su pensamiento. Pero, como hemos dicho, Nietzsche no es tan ingenuo como para sostener que, tras la decadencia de la cultura y el consecuente relativismo teórico y práctico, podamos volver sin más a una corporalidad, a una animalidad pura, desnuda –fuente de valores “auténticos”, “espontáneos”–, que habría estado siempre ahí, aunque reprimida u olvidada por nosotros. Y es que la historia deja su huella también en el cuerpo, modificándolo, grabando en él toda una tradición y una forma de ser de la que no se puede prescindir sin más. De ahí el importante concepto nietzscheano de “incorporación” (*Einverleibung*) (p. ej., en *NF* 1882-1884, *KSA* 10, 7 [107]). Los instintos, de los que tan a menudo habla Nietzsche, son ya algo mediado culturalmente, y por tanto no cabe hablar en términos puramente biológicos para reconducir al hombre a un estado originario de libertad. La naturaleza, en este sentido de prístina animalidad, está irremediabilmente perdida para el hombre. Nos queda, así pues, un último sentido de la naturaleza, que es precisamente el que buscábamos. Éste no debe ser entendido de modo metafísico (como lo que nunca cambia, lo común a todo ser humano) ni historicista (según el cual en el hombre todo es puro cambio, y por tanto relativo); el concepto nietzscheano de naturaleza responde, más bien, *al cambiar de lo que cambia*, su *darse* mismo, su *llegar a ser*. De ahí el célebre texto: «*Imprimir* el carácter del ser al devenir –ésta es la suprema *voluntad de poder*» (*NF* 1885-1887, *KSA* 12, 7 [54]). Este sentido, en efecto, está íntimamente ligado al *poder* –es “voluntad de poder”, esto es, la capacidad de *dar inicio* a algo–. Corresponde por tanto al sentido de la *phýsis* griega, y se halla esbozado, en relación al hombre, como *lo ahistórico* de la segunda *Intempestiva*: aquello que, no cambiando, posibilita todo cambio; y, sin embargo, carece de toda determinación propia, manifestándose sólo en el cambio de lo que hay. Es decir, la potencia no histórica que, sin embargo, permite que haya historia, que es su fuente, su origen (*Ur-*

³⁰ Que aparece allí como objeto de la metafísica, el arte y la religión (*UB* II 10). Lo histórico termina siendo reconocido como una modalidad de lo suprahistórico cuando el mundo ya no es capaz de cambio y queda aprisionado en ciertas figuras e instituciones sacralizadas. De ahí que, aun cuando Nietzsche parecía allí defenderlo, enseguida pase a criticarlo (pues critica lo suprahistórico, y *nunca lo ahistórico*), en nombre del “sentido histórico”, en *Humano, demasiado humano*.

sprung). En suma, el *tópos* de lo humano que Nietzsche mantiene en la madurez con la referencia al *Selbst* y la temporalidad originaria del eterno retorno.

4. De regreso al hombre. Consideraciones ético-políticas

Nos encontramos ante este último interrogante, cuando nos preguntamos por la *posición filosófica* –el *proyecto*– de Nietzsche: ¿para qué hablar de “naturaleza humana”? Esta cuestión se plantea en el contexto general del nihilismo terminal que se inicia en el siglo XIX (y que perdura hasta hoy). La cuestión es: ¿*qué es el hombre*, en mitad del tráfago de la historia? Un ser que de continuo cambia y se rehace (aunque no sea de forma consciente ni teleológica), ¿*qué es, qué consistencia tiene?* ¿*Cómo orientarse* en la historia, cómo *comparar* proyectos humanos? Insistimos en que considerar que Nietzsche entrega todas estas preguntas al relativismo absoluto o al criterio pragmático del “éxito” es un craso error. Él plantea estas preguntas desde el interior de una cultura que pretende salvar –lo cual pasa necesariamente por renunciar a conservarla tal cual–, y guiado por la aspiración de alcanzar las más altas cotas de la grandeza humana; grandeza que, por descontado, tampoco debe medirse en un sentido “racial” ni “belicista” ni nada por el estilo. La grandeza que busca Nietzsche es ante todo una *grandeza del espíritu*, que se ha de reflejar en la grandeza de las *producciones* humanas (intelectuales, artísticas, políticas). El nihilismo no es para él un estado que deba mantenerse, sino un desierto que es preciso recorrer, precisamente, *para llegar a su final*.

¿Por qué hablar de “naturaleza humana”, entonces? ¿Para qué es necesario? Nietzsche encuentra al hombre constituido siempre por una red de fuerzas, como un puro efecto del poder. «*El individuo y la comunidad*. “Individuo como resultado”. Conciencia colectiva», señala el borrador de una reflexión (NF 1882-1884, KSA 10, 7 [268]). Y esto vale no sólo para la sociedad o el Estado, sino para el individuo mismo, que encuentra esos «poderes heterogéneos» en su interior, pugnando por prevalecer (MA 276). De esta forma, el hombre resultante de una civilización decadente será siempre, por término medio, decadente él mismo (aunque existan esas gratas excepciones, los “grandes hombres”, que dan sentido a la humanidad, que hasta cierto punto la redimen por sí mismos). Así, *la política es para Nietzsche el terreno de la verdadera antropología*, que no puede hacerse (en este respecto “pragmático”) *in abstracto*, cogiendo al hombre “sin más”, “tal y como es”³¹. Nunca se

³¹ Como ya hemos dicho, la naturaleza humana no es diferente de la del mundo. En esto Nietzsche, una vez más, es profundamente griego. El asunto de la filosofía, así, sería reducir la antropología (lo cual implica hablar también de la política, por tanto) a la ontología. No hay antropología que pueda sustentarse desde la consideración directa del hombre; éste siempre es el resultado de relaciones de poder históricas.

entenderá por qué el hombre es lo que es y ha llegado a serlo al margen de esos juegos de poder que lo constituyen y transforman a cada momento. Es una *pura multiplicidad* (UB I 7, KSA 1, pág. 195) que debe ser ordenada, jerarquizada; es un «*dividuum*» (MA 57). La *Zivilization* —una forma de lo apolíneo: no olvidemos que Apolo es, entre otras cosas, el dios del Estado—, en efecto, *produce* al hombre. Lo que hace la *genealogía* es desmontar los estratos que la historia del poder ha depositado sobre el hombre y las cosas, mostrar la génesis de toda determinación psicológica, ética, sociopolítica, etc., a partir de este origen siempre “impuro”. Si no saliéramos de este horizonte político, empírico, ciertamente no podríamos salir jamás del pragmatismo que ciertos autores señalan en Nietzsche.

Ahora bien, por el contrario, Nietzsche no permanece sin más dentro de ese horizonte pragmático, válido en un sentido descriptivo —el análisis de cómo las cosas han llegado a ser lo que son—, pero incapaz de modificar ningún estado de cosas, que es lo que evidentemente pretende. Frente a la *Zivilization* aparece la *Kultur* como el *principio liberador*³² del hombre, si bien en la filosofía madura de la voluntad de poder Nietzsche hablará ya, más que de *Kultur* y *Bildung*, de *Züchtung*, de “crianza” (p. ej., *EH*, KSA 6, pág. 313, donde habla de una «*Höherzüchtung der Menschheit*» que sería «la mayor de todas las tareas»). Nietzsche busca el modo de pensar al hombre desde el punto de vista de su posibilidad, al hombre como *potencia* (que no es lo mismo que pensar al hombre originario, “puro”). Se eleva así al horizonte ontológico que trasciende toda política y pragmatismo. Cuando hace esto, cuando nos movemos del nivel puramente analítico, de diagnóstico, al prescriptivo, pasamos de la reflexión genealógica a la *sabiduría dionisiaca*, a la comprensión del mundo —y del lugar del hombre en él— que trasciende el nivel científico y metafísico (*NF* 1869-1874, KSA 7, 29 [220]). Es desde esta comprensión del “lado” dionisiaco de la realidad, de su *posibilidad*, de las fuerzas oscuras y liberadoras —pero también amenazadoras— que son capaces de actuar dentro del mundo causal y determinado de lo apolíneo, desde donde Nietzsche delinea su visión de la naturaleza humana, como *correspondencia con lo dionisiaco*. La genuina *Kultur* (que, por supuesto, nada tiene que ver con la cultura libresca y académica a la que ya se oponía en las *Intempestivas*), esa apertura a lo constitutivo del

³² Una idea que, ciertamente, está en el contexto intelectual de la época. Según Burckhardt, por ejemplo, hay tres potencias que configuran al hombre: el Estado, la religión y la cultura; las dos primeras son “estáticas”, mientras que la tercera es “móvil” e influye sobre las otras dos de continuo. La cultura, dice, «ejerce una incesante acción modificativa y disgregadora sobre las dos instituciones estables a que acabamos de referirnos, salvo en los casos en que consiguen ponerla por entero a su servicio y circunscribirla dentro de sus propios fines». Y sigue: «fuera de estos casos, la cultura es la crítica de ambas instituciones, el reloj que delata la hora de que en aquéllas la forma no coincide ya con el contenido» (cf. Burckhardt, J.; *Reflexiones sobre la historia universal*, México D.F.: F. C. E., 1980, pág. 102). La aportación de Nietzsche radica, ante todo, en el tratamiento ontológico que hace de la cultura y de la civilización, al considerarlas *modos de la voluntad de poder*.

hombre, es una *señal* de lo dionisiaco, es la preparación para comprenderlo, para comprender el mundo como posibilidad, como libertad.

Pero nuestras indicaciones, aunque más desarrolladas, siguen siendo formales. Hablar de *Selbstüberwindung*, de productividad, de lo ahistórico, etc., sólo nos brinda unos conceptos que podríamos interpretar de muchas formas. Y es que el concepto de naturaleza humana en Nietzsche es *puramente formal*, como lo es el concepto de *estilo* mediante el que intenta organizar la cultura. Aun así, como a efectos de una determinación práctica hay que dotarlo de contenido, nos encontramos con lo siguiente: dentro de esa estructura formal, habrá de alcanzar determinaciones históricas, siempre variables, pues lo que retorna en la historia es el *Selbst*, pero *no un contenido concreto*. Por ello hay que entender el *Selbst* como “prehistoria”, una prehistoria que sirve de «medida» (*GM II 9*); la naturaleza es lo *siempre perdido*, que no es tanto “recuperado” como *producido*. La memoria de un *tópos* ausente. Creando su propia naturaleza –sus propias determinaciones– históricamente, a partir de esa referencia, es como el hombre ejerce su productividad esencial y alcanza la máxima expresión posible de su libertad. La sabiduría dionisiaca es una forma de *anámnesis*, de recordar lo perdido, lo que el hombre (y ello en relación a la naturaleza misma del mundo) *podría ser* –y no lo que *fue*: de ahí la afinidad de la sabiduría dionisiaca (*Z*, “De la redención”) con el *Vergessen-können* de la segunda *Intempestiva*–. Nietzsche busca ese modelo, ante todo, en la Grecia homérica, la “Grecia trágica” (aunque podemos suponer que hay otros modelos válidos), con sus dioses que encarnan las potencias de la naturaleza y expresan así la vida (*GT 3*).

Sólo a través de esta *anámnesis* (que no es recuerdo, *Historie*, sino creación, *poíesis*; de ahí la importancia del mito para Nietzsche) puede el hombre escapar del poder (“político”) que lo configura para *repensarse* a sí mismo; pero eso sí, inevitablemente, desde la perspectiva de *otras redes* de poder. El horizonte dionisiaco que la *Kultur* abre y sostiene y al que da forma esta suerte de memoria está siempre –no podría ser de otra forma– modulado en figuras apolíneas; lo dionisiaco no es “otro mundo” desde el que pensar éste, o con el que compararlo, sino este mismo desde *otro punto de vista*. De ahí que al final Nietzsche hable de *Züchtung*: no hay un horizonte puro desde el que pensar; hay que oponer siempre un poder a otro. No se puede escapar del carácter del mundo, de la voluntad de poder; pero se puede hallar ésta en estado activo (liberación), como *dýnamis*, o en estado reactivo (dominio), como *enérgeia*. Aunque, eso sí, entendiendo siempre que lo que hoy es activo y libera, mañana será reactivo y retendrá la potencia, dominando. Por eso la ley del *kósmos*, la justicia, es que *todo debe ser superado*. Ésta es la determinación ontológica esencial de la “vida”: «La vida misma no es ningún medio para algo; es meramente la forma del incremento [*Wachstums-Form*] del poder» (*NF 1887-1889, KSA 13, 16 [12]*). Ése es el *sentido trágico de la libertad* en Nietzsche –y el destino ineludible del hombre–: que la libertad no puede aspirar a mantenerse sin interferirse,

que siempre habrá enfrentamiento, conflicto, *para que pueda haber libertad*. Y así es como aparece la ética –de nuevo, muy spinozista– no como una doctrina acerca del bien (*Gut*) y el mal (*Böse*), sino de lo bueno (*das Gute*) y lo malo (*das Schlechte*), es decir, de aquello que propicia o no el desenvolvimiento de las potencias del hombre.

David Puche Díaz

Doctor en filosofía

Profesor de filosofía en la Escuela de Arte y Superior de Diseño de Mérida

puchedav@hotmail.com