



# En el centenario de Nietzsche (1844-1900)

¿Qué queda de Nietzsche tras los cien años de su muerte? El presente artículo exhuma del pensamiento del polifacético filósofo alemán los gérmenes que han dado origen a las corrientes culturales que atraviesan el siglo XX: el vitalismo, el irracionalismo, la hermenéutica y el posmodernismo, entre otros. Atención especial merece en este ensayo la postura del autor del superhombre frente a la religión y, en especial, el cristianismo.

Manuel Cabada Castro\*

## La vida, labor del filósofo

CUANDO Nietzsche (N.) muere en el amanecer del 25 de agosto de 1900, tras once años y medio del inicio de su fatal derrumbamiento psicológico, deja tras sí una obra extremadamente ori-

\* Profesor de Filosofía en las Universidades Complutense y Comillas de Madrid.

ginal, que ejercerá un poderoso y pluridimensional influjo a lo largo de todo el siglo XX. Piénsese en corrientes ideológicas como el vitalismo, el irracionalismo, la hermenéutica, el posmodernismo, etc.

Posiblemente una de las razones del permanente atractivo de la obra de N. sea la de haberse éste decidido, como su gran predecesor y «educador» Schopenhauer y frente al conceptualismo académico del gremio filosófico, por centrar las cuestiones de la filosofía en la problemática humana misma, en las grandes y radicales cuestiones del vivir del hombre. En este sentido, a la pregunta «¿Qué ha de hacer el filósofo?» frente a la «historiografía iconográfica y frente a las ciencias» responde N.: «Insistir, en medio del revoltijo hormiguero, en el problema de la existencia, es decir, en los problemas eternos» (1). Las ciencias o la «pura ciencia» no tienen, según N., capacidad para adentrarse en la problemática fundamental humana.

N. opina que para tal tarea se precisan, sin embargo, cualidades que no necesariamente están presentes en los filósofos de oficio. Tales cualidades serían, a ejemplo de su admirado Schopenhauer, éstas: «libre hombría de carácter, temprano conocimiento de los hombres, no educación erudita, no enquistamiento patriótico, no coacción a tener que ganarse el pan, no relación con el Estado; brevemente, libertad y una vez más libertad: el mismo maravilloso y peligroso elemento en el que pudieron crecer los filósofos griegos» (III/1, 407). El verdadero filósofo no debe limitarse, pues, a la mera recopilación erudita, «científica», de las opiniones filosóficas —tal como lo puede hacer el simple historiador de la filosofía—, sino que ha de ser decididamente hacedor y «artista» (a la manera de su otro admirado modelo, R. Wagner) de la realidad y de su sentido.

## Voluntad de poder

JUNTO a esta preocupación de N. por el existir humano, hay algo en su obra que ejerce un poderoso atractivo sobre quien se acerca a la misma. N., que se consideraba a sí mismo como «el único refinado estilista alemán», hace gala efectivamente de un lenguaje personal luminoso, frecuentemente aforístico, siempre gráfica y profundamente sugerente, que surge del interior mismo de un espíritu sensible y apasionado. El propio N. había dicho acerca de sí mismo: «Yo he escrito mis obras en todo

(1) III/4, 11. Cito por sus *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (ed. de G. Colli y M. Montinari), Walter de Gruyter, Berlín-Nueva York, 1967 ss.

momento con todo mi cuerpo y mi vida: no sé lo que son problemas “puramente intelectuales”» (V/1, 500).

Ahora bien, el nombre de N. estará siempre inseparablemente unido a su concepción de la «voluntad de poder», expresión que no es, sin embargo, sino su reformulación personal de la «voluntad de vivir» schopenhaueriana. Para Schopenhauer la realidad toda (y no sólo el hombre) está internamente propulsada por la general «voluntad de vivir». Tal estructura es para el predecesor de N. algo a lo que se ha de oponer resistencia –de manera intelectual, artística y ética–, si se quieren evitar las nefastas consecuencias (conducentes en el caso humano al egoísmo y a la infelicidad) que de ella se derivan. N. confiesa que Schopenhauer, el autor de *El mundo como voluntad y representación*, fue su «educador primero y único» (IV/3, 4). El N. juvenil se dejó guiar, en efecto, entusiastamente, de manera teórica y vital, por las ideas schopenhauerianas de la negación de la voluntad de vivir y del ascetismo, si bien tal entusiasmo no sería duradero.

Poco a poco irá N., en efecto, tomando conciencia de la improcedencia de la solución ideada por su maestro, a la que calificará posteriormente como «una moral negadora absolutamente grandiosa, porque maravillosamente imposible» (III/4, 70). Será hacia la mitad de la década de los años setenta y especialmente en los años ochenta cuando N. realizará una ofensiva decidida contra todo lo que tenga que ver con una actitud negativa o pasivamente pesimista ante la vida. Tal ofensiva coincidirá, además, con su famosa ruptura personal e ideológica con el hasta ahora amigo y contertulio, el schopenhaueriano Wagner. Frente a la schopenhaueriana propuesta «moral» y ascética de la negación de la vida, propugnará ahora N. el libre despliegue, «artístico», del hombre.

Para decirlo de alguna manera, N. se queda con medio Schopenhauer, con el Schopenhauer descubridor de la «voluntad de vivir» en la que toda la realidad está inmersa, dejando de lado la propuesta schopenhaueriana de «salvación» consistente en la negación de esa misma voluntad. En *Así habló Zaratustra* (1883) fustigará N. en este sentido la concepción negativa de la vida de aquellos a los que califica como «predicadores de la muerte», «tuberculosos del alma» o «féretros vivientes» (VI/1, 51 ss.). Siguiendo de hecho en ello la previa crítica de Feuerbach al sistema de Schopenhauer, N. pondrá de manifiesto, especialmente en su *Genealogía de la moral* (1887) la implícita voluntad afirmadora de sí misma, que habita en el interior de cualquier actitud aparentemente negativa, como por ejemplo en los por N. denominados «ideales ascéticos». La «voluntad de vivir» o –en lenguaje nietzscheano– la «voluntad de poder» está siempre presente y actuante en cualquier compor-

tamiento humano, por muy contrario que pueda éste en apariencia mostrarse respecto de tal voluntad.

Como se ve, el concepto de «vida» o el vitalismo es algo central en el pensamiento nietzscheano. Para N. el mundo en su totalidad, y el hombre en particular, es un nido de fuerzas ocultas, inagotables, sin límite, que pugnan por expresarse. El mundo es «un coloso de fuerza, sin principio, sin fin [...], un mar de fuerzas que se agolpan y agitan sobre sí mismas [...] ¿Queréis dar un *nombre* a este mi mundo *dionisiaco* de la eterna autocreación, de la eterna autodestrucción [...]? [...] *¡Este mundo es la voluntad de poder y no otra cosa!* ¡Y vosotros mismos sois también esta voluntad de poder y no otra cosa!» (VII/3, 338 s.).

El «superhombre» nietzscheano ha de ser visto en este contexto ideológico como meta hacia la que ha de caminar el hombre. Éste es considerado por N. como mero «puente» o «tránsito» hacia ella, como ser descontento e insatisfecho, como «el animal enfermo» (VI/2, 385). El «superhombre», en cambio, es esencialmente vital y «afirmador», el resultado final –tal como metafóricamente se expresa N.– de un proceso consistente en una triple «transformación» del espíritu. Tal proceso se inicia con el estado de camello, para pasar seguidamente a león y llegar a su meta ideal, el niño: «Os nombré –proclama Zaratustra– tres transformaciones del espíritu: cómo el espíritu se convirtió en camello, y el camello en león, y finalmente el león en niño». En cuanto camello, el espíritu humano se ha acostumbrado a arrodillarse y a soportar las cargas: como el camello, «quiere estar bien cargado». Pero el camello cargado corre al desierto, a su desierto. Aquí se produce una nueva transformación: «en el desierto más solitario ocurre la segunda transformación: aquí el espíritu se convierte en león, quiere conseguir para sí la libertad y ser señor en su propio desierto». Entabla lucha el camello, transformado ahora en león, con su último señor, su último dios, «el gran dragón». El señor que impone el orden moral del deber se encuentra enfrentado ahora al «yo quiero» del espíritu del león. Lo que el león puede hacer es lo siguiente: «crearse libertad para un nuevo crear», ser capaz de pronunciar «un sagrado “no” incluso ante el deber». El desierto se ha convertido para el león en ámbito de libertad; pero falta todavía lo más esencial: «crear nuevos valores –esto no lo puede alcanzar el león». Para ello se hace necesaria una nueva y postrera transformación: el león ha de transformarse en niño. ¿Y qué es el niño?: «El niño es inocencia y olvido, un nuevo comenzar, un juego, una rueda que gira por sí misma, un primer movimiento, un sagrado decir-sí». Resulta así que el «superhombre» nietzscheano viene a identificarse con el «niño», símbolo para N.

del ser tranquilamente centrado en sí mismo, que no pugna ya contra nada ni contra nadie, porque no es sino él mismo. De ahí su naturaleza esencialmente afirmadora –dado que no hay nada que negar– y creadora: «para el juego del crear, hermanos míos –concluye N. en boca de Zaratustra– se hace necesario un sagrado decir-sí: el espíritu quiere ahora *su* voluntad» (VI/1, 25 ss.)

## Conocimiento y moral

¿QUÉ lugar ocupa el conocimiento humano en esta concepción nietzscheana «artística», es decir, absolutamente centrada en una espontánea vitalidad autoafirmadora? N. valorará como «inmortal» la doctrina schopenhaueriana de la «naturaleza instrumental del entendimiento» (V/2, 130), para deducir de ahí que la «voluntad de verdad» está «al servicio de la voluntad de poder» (VII/3, 437). En realidad, la «voluntad de verdad» no es para N. sino un «disfraz» (VIII/1, 334). Con lo que ni las ciencias ni la metafísica tienen que ver realmente y en definitiva con la verdad sino con la «voluntad», con la búsqueda humana de seguridad y de poder. El conocimiento en general se convierte así en N. en mera «interpretación»: «El pensamiento racional es un interpretar según un esquema del que no nos podemos desprender» (VIII/1, 198). Se comprende en este sentido la crítica nietzscheana al positivismo cuando éste sostiene que «sólo existen hechos». Para N. es más bien al contrario: «precisamente lo que no hay son hechos; sólo interpretaciones» (VIII/1, 323). De aquí que la realidad sea para N. interpretable de muy distintos modos y pueda tener, en consecuencia, muy diversos sentidos. «Perspectivismo» (VIII/1, 323), pues, es para N. la palabra justa y adecuada en relación con el conocimiento.

Si la dependencia del conocer respecto del querer afecta lo mismo a las ciencias que a la filosofía, no otra cosa ocurre en relación con la moral. Para N. «no existen fenómenos morales, sino únicamente una interpretación moral de estos fenómenos» y tal interpretación es «de origen extramoral» (VIII/1, 147). Con lo que la vida, la «voluntad de poder», se constituye en el verdadero constitutivo «extramoral» del denominado comportamiento moral, que de este modo queda desprovisto de su presunta pureza. Lo que ocurría respecto de la «voluntad de verdad» tiene lugar, por tanto, también en la dimensión moral: «en la “voluntad de moral” está disfrazada la “voluntad de poder”» (VIII/1, 218 s.).

De todo ello se deduce para N. que, si la «voluntad de poder» no es

expulsable de la estructura y del modo de actuar humanos, no es buena estrategia intentar enfrentarse con ella (a la manera de Schopenhauer u otros), sino que se ha de reconocer más bien tal impulso vital y ponerlo al servicio del surgimiento de un nuevo modo de ser humano, el del «superhombre». El que su amigo Wagner se hubiera enquistado en el nihilismo schopenhaueriano, abandonando de este modo su previa opción por Feuerbach, será por ello motivo suficiente para distanciarse de él.

Se comprende, desde los precedentes presupuestos, que N. (en seguimiento ideológico, también aquí, de su «educador» Schopenhauer) se haya enfrentado polémicamente contra todo tipo de tendencia socializante o igualadora, «gregaria», en la comprensión de lo humano. La concepción nietzscheana es así eminentemente «aristocrática» o «jerárquica». Los «otros» no han de ser el guía de la individual «voluntad de poder». De lo contrario se estaría abocado a la «general debilitación». Tal como se expresa N., «la tendencia a la moral altruística es la suave papilla, la débil arena de la humanidad» (V/1, 568). De ahí su polémica contra lo que denomina «el moderno humanismo» (VI/3, 4), que se convierte para N. en poderosa rémora para el advenimiento del «superhombre». «Cuanto más crece el sentimiento de unidad con los hombres –anota N.– tanto más se uniformizan éstos y con mayor fuerza sentirán como inmoral cualquier tipo de diferencia. Surge entonces necesariamente la arena de la humanidad: todos muy iguales, muy pequeños, muy redondos, muy sociables, muy aburridos» (V/1, 403). Por tanto y en consecuencia: «Ni el Estado, ni el pueblo, ni la humanidad están ahí por razón de sí mismos, sino que su finalidad está en sus cumbres, en los grandes “individuos”» (III/3, 370 s.).

N. sustituirá así el denominado «amor al prójimo» (es decir, al «próximo») de la moral por el amor al «más lejano», o sea, al que está por venir, al «superhombre» (VI/1, 73 s.), y por el amor a sí mismo, lo que implica autoafirmación y autoaprecio. Esto último se deriva de la omnímoda e inevitable presencia en el hombre de la «voluntad de poder». Por eso el amor no será para N. sino «exigencia de poder absoluto sobre una persona» (V/1, 537), «maquiavelismo inconsciente» (VIII/2, 83) y no, como se supone, altruística o desinteresada entrega del amante al amado (2).

(2) N. no dejará de burlarse del «amor a la humanidad» de este modo: «Hace falta ya estar dotado de un exceso *galo* de excitabilidad erótica y de enamorada impaciencia para acercarse sinceramente, en su apasionado celo, incluso a la humanidad... ¡A la humanidad! ¿Ha existido alguna vez una vieja más horrible entre todas las viejas? [...] No, no amamos a la humanidad» (V/2, 312). A pesar de todo y precisamente por haber puesto tan decididamente el acento en el «individuo»

## Crítica al cristianismo

TRAS lo anteriormente indicado, no es difícil entender la crítica a la que someterá N. al cristianismo en cuanto mensaje igualitario dirigido a toda la humanidad. No sin razón es visto por ello el cristianismo como «preparación de la manera de pensar democrática» (VIII/1, 153), lo cual motiva justamente el rechazo nietzscheano del mismo.

Se puede decir que el cristianismo es visto por N., por un lado, como el polo opuesto de su «voluntad de poder» y, por el otro, como confirmación de la paradójica presencia en el cristianismo de la negada «voluntad de poder». N. presume así de ser «el primer psicólogo del cristianismo» (3). Sin embargo, en realidad y en buena medida no hace sino manejar el habitual cliché decimonónico (de manera especial, feuerbachiano) de la concepción de la divinidad o de la religión como lo opuesto a la vida. Dios es así para el N. vitalista «el pensamiento más aniquilador y enemigo de la vida de todos los pensamientos» (VII/3, 210). Del cristianismo llegará a decir que «oprimió y destrozó totalmente al hombre» (IV/2, 118), al convertirse el concepto cristiano de Dios en «contradicción de la vida» (VI/3, 183). Para N. la pujanza dionisiaca de la vida está en contraposición perfecta con la concepción cristiana, tal como se indica en las últimas palabras del *Ecce homo*: «—¿Se me ha entendido? —*Dionisos contra el Crucificado...*» (VI/3, 372).

A pesar de todo, la negación nietzscheana del Dios cristiano en aras de la afirmación del hombre no deja de ser a la postre ambigua, justamente por el desgarrar trágico que ella opera respecto del sentido de la existencia humana. En la conocida parábola del «hombre loco» de *La gaya ciencia* se plasma simbólicamente tal situación. El «hombre loco» que «busca a Dios» aparece, en efecto, ocultamente ensalzado por Nietzsche frente a los charlatanes de la plaza, que se sienten libres de tales preocupaciones. El «hombre loco» proclama su locura y la de sus oyentes, al haber realizado una acción sin duda excesiva e increíble, y, al mismo tiempo, de imprevisibles consecuencias. Ello es así porque el hombre se queda, según Nietzsche, sin

y no en lo social, N. no puede ser considerado (tal como se ha pretendido) como precursor de modernos movimientos nacionalistas, exaltadores de un determinado pueblo o raza.

(3) Nietzsche, F.: *Sämtliche Briefe* (ed. G. Colli y M. Montinari), VIII, 482.

«horizonte», al haber matado a Dios. Con la «muerte de Dios» el hombre ha quedado, pues, absolutamente desorientado: «¿Hacia dónde nos movemos? [...] ¿Existe todavía un arriba y un abajo?» A la muerte nietzscheana de Dios no sigue tampoco inmediatamente el caluroso, podríamos decir «feuerbachiano», entusiasmo por el hombre. Al contrario: «¿No hace más frío?» Es decir, los hombres son los «asesinos» de «lo más sagrado y poderoso que hasta ahora poseía el mundo» y no existe posibilidad de purificarse de una acción tan desmesurada. Tan desmesurada y enorme que el propio ser humano no es capaz de abarcarla en su propia magnitud (Cf. V/2, 158 ss.). Asistimos solamente al inicio del «ensombrecimiento», que tal acontecimiento («demasiado grande, demasiado lejano, demasiado alejado de la capacidad de captación de muchos») llegará a producir (Cf. V/2, 255). La «muerte de Dios» o –lo que es lo mismo– el advenimiento del ateísmo de la humanidad no le va a ahorrar a ésta el angustioso planteamiento de la pregunta por el sentido de la vida. «Al desprendernos de la interpretación cristiana –escribe Nietzsche– y condenar su “sentido” como una falsificación monetaria, se nos presenta inmediatamente, de manera terrible, la cuestión schopenhaueriana: *¿tiene un sentido la existencia?* –cuestión que necesitará un par de siglos para ser percibida en toda su plenitud y profundidad» (V/2, 282).

### «¡Busco a Dios!»

NO es aventurado pensar que la búsqueda nietzscheana de sentido, superadora del nihilismo, apunta a una divinidad que se manifiesta precisamente como suscitadora de la inquietud pensante humana. Pues N. participa, sin duda, él mismo de esta apasionada búsqueda del «hombre loco»: «¡Yo busco a Dios! ¡Busco a Dios!» (V/2, 158). Búsqueda oculta o inconsciente, como toda búsqueda honda y esencial, pero estrictamente real. N. ha dejado huellas en su obra de esta que podríamos denominar ambigüedad en su relación con lo divino, que él percibe como atracción y repulsión a un tiempo. Concretamente, inmediatamente antes del inicio de su trágico período de inactividad literaria, Nietzsche pone en boca de un viejo «cantador» un emotivo y apasionado diálogo con la divinidad desde el dolor y la miseria del hombre. El hombre, «el ser más solitario» (VI/1, 312), «agitado por fiebres desconocidas», busca cariño y calor:



«¿Quién me da calor, quién me ama todavía? / ¡Dadme manos calientes!» (VI/1, 309). Pero el Dios de N. es el Dios desconocido («Tú, Dios desconocido») y, además, cruel («el más cruel de los cazadores», «Tú –Dios verdugo»: VI/1, 310 s.). A pesar de ello, el hombre quiere entablar diálogo con este Dios («habla, por fin, ¿qué quieres de mí?»: VI/1, 311). La pugna entre el dolor y la esperanza o la felicidad, entre la enemistad y el deseo de compañía, entre el conocimiento y el desconocimiento de Dios, se concentra en las últimas estrofas (Cf. VI/1, 312 s.):

«¡Y he aquí que huyó él mismo,  
mi último único compañero,  
mi gran enemigo,  
mi desconocido,  
mi Dios-verdugo!

–¡No! ¡Vuelve,  
con todos tus tormentos!  
Al último de todos los solitarios,  
¡oh!, ¡vuelve!  
¡Todos mis arroyos de lágrimas corren  
hacia Ti!

¡Y mi postrera llama del corazón  
se enciende para Ti!  
¡Oh!, ¡vuelve!,  
mi Dios desconocido. ¡Mi dolor! ¡Mi última  
felicidad!»

¿Buscaba N. un Dios distinto del manoseado y desgastado por las deformaciones populares? De hecho N. hace responder al «anciano papa», en su diálogo con el Zarathustra crítico de un Dios negativo, de la siguiente manera: «¡Qué es lo que oigo! [...] ¡Oh Zarathustra, con tal increencia eres más piadoso de lo que crees! Algún Dios en ti te convirtió a tu ateísmo. ¿No es tu misma religiosidad la que no te deja creer ya en un Dios?» (VI/1, 321). Y en otro lugar afirmará en boca de Zarathustra: «Sólo creería en un Dios que supiera danzar» (VI/1, 45)...

Estas rápidas pinceladas sólo quieren apuntar a algunos rasgos fundamentales de la señera figura de Nietzsche y no pretenden aclarar definitiva-

mente su enigma, pues siguen abiertas las preguntas de Ulke: «¿Es Nietzsche un poeta, solamente un poeta? Para ello piensa demasiado. ¿Es él un pensador, sólo un pensador? Para ello cultiva demasiado la poesía. ¿Es él un ateo? Para ello depende demasiado del Dios, a quien odia. ¿Es él un cristiano? Para ello odia demasiado al Dios, de quien depende. Friedrich Nietzsche tiene cien rostros, y cada uno de estos rostros tiene todavía un rostro contrario» (4).

(4) Ulke, K.-D.: *Vorbilder im Denken. 32 Porträts grosser Philosophen* (Kösel, Munich, 1988) 185. Más ampliamente sobre Nietzsche en mi *Querer o no querer vivir. El debate entre Schopenhauer, Feuerbach, Wagner y Nietzsche sobre el sentido de la existencia humana* (Herder, Barcelona, 1994).