

EL NIHILISMO COMO VITALISMO Y VALOR EN NIETZSCHE

Ignacio Carlos MAESTRO CANO, Universidad Nacional de Educación a Distancia / Universidad Internacional de La Rioja
igmacca@gmx.ch | ORCID: 0000-0001-5082-2086

Data recepció: 18/02/2024 | Data acceptació: 04/09/2024

Resumen: Nihilismo y vitalismo han constituido dos de los temas que han sido analizados con frecuencia al acometer el estudio del pensamiento de Nietzsche. Algo que no resulta tan habitual es acometer su estudio conjunto, como si vida y valor se unieran para reinterpretar el concepto de nihilismo. Una consecuencia de ello es la de pasar a comprender el nihilismo nietzscheano, tradicionalmente entendido con unas connotaciones netamente pesimistas acerca del ser humano y la vida, como una netamente positiva adopción de la vida como único valor. Así, el supuesto nihilismo de Nietzsche no sería tal sino que sería, en realidad, un vitalismo maximalista. | Palabras clave: individuo, moral, Nietzsche, nihilismo, verdad, vitalismo.

EL NIHILISME COM A VITALISME I VALOR A NIETZSCHE

Resum: Nihilisme i vitalisme han constituït dos dels temes que han estat analitzats amb freqüència en emprendre l'estudi del pensament de Nietzsche. Una cosa que no és tan habitual és emprendre el seu estudi conjunt, com si vida i valor s'unissin per reinterpretar el concepte de nihilisme. Una conseqüència d'això és passar a comprendre el nihilisme nietzscheà, tradicionalment entès amb unes connotacions netament pessimistes sobre l'ésser humà i la vida, com una adopció netament positiva de la vida com a únic valor. Així, el suposat nihilisme de Nietzsche no seria tal sinó que seria, en realitat, un vitalisme maximalista. | Paraules clau: individu, moral, Nietzsche, nihilisme, veritat, vitalisme.

NIHILISM AS VITALISM AND VALUE IN NIETZSCHE

Abstract: Nihilism and vitalism have being two of the more frequently studied issues in Nietzsche's thinking. However, it is not so usual their joint study, as if life and values were joined to reinterpret the concept of nihilism. One consequence from this point of view is the move from the usual comprehension of Nietzschean nihilism, full of purely pessimistic connotations towards human being and life, to a purely positive acceptance of life as the only value. Thus, the reputed nihilism of Nietzsche would be, in fact, no other than a maximalist vitalism. | Keywords: individual, moral, Nietzsche, nihilism, truth, vitalism.

1. UNA APROXIMACIÓN AL CONCEPTO DE NIHILISMO

Se ha dicho que la metafísica que arrancó con Platón llegó a su fin con Nietzsche. Es más, para Lefebvre (1973: 40), la filosofía de Nietzsche es «la superación de la metafísica y un intento de retomar el hilo de la filosofía en sus orígenes». En palabras de Heidegger (2019: 585), Nietzsche es «el último metafísico» o, para ser más exactos, «Nietzsche lleva a cabo el acabamiento de la metafísica occidental» (Heidegger 2019: 602) si bien —añade— la filosofía de Nietzsche es metafísica aún y, como tal, «platonismo» (Heidegger 2019: 696). Todo ello al menos en el sentido de que la finalidad de su pensamiento sigue siendo la de pensar el ser como valor. Eso sí, Nietzsche caracterizó a la metafísica como «la ciencia que trata de los errores fundamentales del hombre, pero como si fuesen verdades fundamentales» (Nietzsche 1993: 32) y es que, para él, la única verdad es que no hay verdades «más allá» (μετά). Por más que ello pueda incomodar al ser humano, la verdad acaba en la física y no «más allá» de ésta. Es por ello que no extraña que el término nihilismo haya sido asociado con especial asiduidad al pensamiento de Nietzsche, si bien su uso se remonta, al menos, a la carta a Fichte de Jacobi (1816: 44) en el marco de la llamada «polémica sobre el ateísmo», cuando este mostrara cierta preferencia por tildar al idealismo de «nihilismo». Así, en el contexto de la obra Nietzsche, el nihilismo surgiría cuando, al desaparecer el marco absoluto de referencias superiores, ya «no quedaría nada». «*Mundus nihil pulcherrimum*». «El mundo es una hermosísima nada», dicen que dijo Giordano Bruno antes de morir quemado en la hoguera (Steiner 2000: 190).

Lo cierto es que, por las fechas en que se desarrolló su pensamiento, cabe admitir que ese subjetivismo que se aprecia en Nietzsche abrió las puertas a la modernidad de un modo decisivo. Sin embargo, nuevamente, no puede afirmarse que este subjetivismo tenga su origen en Nietzsche (piénsese, por ejemplo, en Protágoras, Spinoza, Descartes o Hume). De hecho, Heidegger (2019: 707) ha dicho al respecto que «la metafísica de Descartes es ya una metafísica de la voluntad de poder, sólo que sin saberlo». Lo que en realidad hizo la doctrina de Nietzsche fue «llevar a cabo el despliegue extremo de la doctrina de Descartes por la que toda verdad se funda retrocediendo a la certeza de sí del sujeto humano» (Heidegger 2019: 625) convirtiendo así todo lo que es y tal como es en un resultado del hombre. Sea como fuere, no cabe duda de que el pensamiento de Nietzsche, y en especial su concepto de nihilismo, resulta decisivo para explicar el pensamiento occidental del último siglo. Es más, para Heidegger (2019:

36), el nihilismo de Nietzsche no es una simple cosmovisión propia sino «el carácter fundamental del acontecer en la historia occidental», de tal modo que, incluso allí donde aparece como su contrario, el nihilismo está presente. El nihilismo, en definitiva, resume el proceso de la desvalorización de los valores supremos, esto es, esa lógica o norma (Heidegger 2019: 568) que se afina detrás de dicho proceso de caducidad de los valores supremos. No se trata, por tanto, de ningún proceso propio de la modernidad, sino que caracteriza el acontecer histórico mismo del ser humano desde sus inicios o, en otras palabras, la dinámica rectora general de eso que se ha dado en llamar «historia». Para Heidegger (2019: 36), «el nihilismo comienza ya en los siglos anteriores a la era cristiana y no finaliza con el siglo xx», por lo que no tiene sentido tratar de reemplazar la religación del hombre con los valores supremos de un «dios» por una religación con otro tipo de ideales como puedan ser la razón, el progreso o la libertad. Es más, la crítica que con esta caracterización llevó a cabo Nietzsche no se circunscribía a las religiones tal y como tradicionalmente son entendidas. Su crítica es igualmente despiadada frente a cualquier establecimiento de valores supremos y, en este sentido, alcanza a todo tipo de idolatría moderna, ya sea la adoración de la tecnología, la ciencia, el dinero, la democracia o la sostenibilidad, por poner algunos ejemplos. Así lo había descrito ya un coetáneo de Nietzsche (Le Bon 1907: 63):

No debería pensarse que esas [creencias de índole religioso] son supersticiones de otra época que la razón ha ahuyentado [*chassées*] para siempre [...] Las masas ya no querrán oír hablar de divinidad o de religión [...] pero jamás han poseído tantos fetiches como en los últimos cien años y jamás las antiguas divinidades se hicieron erigir tantas estatuas y altares.

Lo cierto es que, más de un siglo después, la situación apenas parece haber cambiado a este respecto. Las masas han de tener un dios o no han de tener nada, sentenciaría Le Bon (1907: 63). Bajo este prisma, todas estas idolatrías no son más que remozadas formas secularizadas de la vieja religión y, precisamente por ello, tanto o más despreciables que la religión tradicional. De ahí que ya Heidegger (2019: 261) advirtiera: «hay que mantener a Nietzsche alejado de la dudosa compañía de esos superficiales ateos que niegan a dios si no lo encuentran en el tubo de ensayo y [...] al mismo tiempo] convierten en “dios” a su “progreso»». Con tales tentativas, añade Heidegger (2019: 354), «la serpiente sólo se aferra cada vez más fuerte».

Es por esta misma razón que Nietzsche se mostró especialmente implacable con Lutero al hacerle responsable de haber revitalizado al cristianismo justo cuando este parecía agonizar envuelto en simonía, indulgencias y toda clase de vicios: «Lutero, ese fraile fatal, restauró la Iglesia y, lo que es mil veces peor, el cristianismo, en el momento en que *éste sucumbía* [...] atacó a la Iglesia y —¡consecuentemente!— la restauró» (Nietzsche 1908: 110-111). ¿Vino Nietzsche a hacer exactamente lo mismo con el idealismo? Más adelante se indagará en esto.

La realidad es que, según una tradición filosófica que se remonta a Platón, se ha venido interpretando nuestro mundo como un mundo aparente, que se opone a «otro mundo» —el ultramundo, el mundo «de las ideas»— al que se toma como el mundo *verdadero*. Mediante este esquema, lo que de algún modo hizo Platón fue identificar a ese mundo ideal con algo «superior» o más «perfecto». Ya sea de un modo consciente o no, este planteamiento ha supuesto —y, de algún modo, encubierto— una cierta negación de este mundo, de tal modo que «es necesario que el hombre se ofrezca en holocausto y que muera para que dios nazca» (Lefebvre 1973: 111). Esto es por lo que Nietzsche no está dispuesto a pasar. Ese «más allá» que pretende regir nuestra existencia, nuestras concepciones, no es lo realmente «trascendental». A Nietzsche lo que le importa es el «más acá». Es más, la verdad, tal y como la entiende el platonismo —y en buena parte podría decirse que la filosofía en general—, es «enemiga de la vida» (Nietzsche 1993: 46). En una actitud que en cierta medida podría calificarse de un nominalismo exacerbado que sólo atiende a lo particular (lo ente), de modo que, para Nietzsche lo único que es verdad es «este mundo», la vida. El hecho de que, con el paso del tiempo, el desarrollo de la tradición cristiana identificara dicho mundo «superior» con el concepto de un dios es lo de menos. Los dardos de Nietzsche, en el fondo, no van dirigidos contra el cristianismo, al menos no de manera expresa o privativa. Así, en definitiva, Nietzsche se declara anti-platónico en el sentido de que no le interesan las cosas del mundo suprasensible, esa pretendida «perfección» de las ideas: la verdad, la belleza o el bien.

De acuerdo con Heidegger, la metafísica se inició con «la interpretación del ser como “idea”», de tal modo que, en el fondo, «toda filosofía occidental es platonismo» o, en otras palabras, «toda filosofía es, desde Platón, “idealismo”» (Heidegger 2019: 695) en el sentido de que busca el ser en las ideas. De ahí que, Nietzsche opte por designar a su filosofía como una «inversión del platonismo» (Heidegger 2019: 681, 695). De este modo, se ha dicho que, en realidad, la totalidad del pensamiento de Nietzsche no es sino

un «único y con frecuencia discrepante diálogo con Platón» (Heidegger 2019: 695). El problema es que, con esta «protesta», lo que Nietzsche pudo haber conseguido es precisamente aquello que le acacharía a Lutero: apuntalar dicho platonismo antes que a eliminarlo. De hecho, el nietzscheísmo, ha dicho Lefebvre (1973: 110), no es sino «una teología al revés», pero una teología al fin. Tanto su actitud como su jerga y el fondo de su pensamiento, están preñados de «lo superior», esto es, de teología. Más aún, no de una teología cualquiera, sino de una saturada de ascetismo y fanatismo. No en vano, Mann (1978: 114) caracterizó a Nietzsche, ese «apasionado buscador de Dios» (Heidegger 1989: 61), como «el ascético sacerdote que prefería querer la nada que *no* querer». Un «Calvino ateo [*gottloser Calvin*]» diría Bernoulli (1908: 3). En definitiva, tal y como señalara Ortega (1991: 616), «Nietzsche es un hombre tan terriblemente moral (y moralizado) que lo puede seguir siendo [incluso] sin moral alguna».

2. VIDA Y VOLUNTAD COMO PRINCIPIOS RECTORES DE TODA MORAL

Al revisar las críticas de Nietzsche a la moral, y en concreto a la moral cristiana, no ha de pasarse por alto que ya en las primeras críticas que se hicieron al cristianismo, como son las de Celso, se mostraba una mezcla de asombro e indignación ante el hecho de que, a su entender, los cristianos venían a sostener que el «Reino de Dios» le pertenecía a «quien fuera pecador, quien no tuviera inteligencia, quien sea flaco de espíritu, en una palabra, quien sea miserable» (Celso 1989: 51). «¿Por qué esa primacía concedida a los pecadores [...] a los menos dignos?», se preguntaba Celso (p. 52). En esta misma línea, y en palabras de Lefebvre (1973: 113), Nietzsche ve en el cristianismo una corrupción esencial que ha erigido en tipo ideal «al hombre débil, la «bestezuela de rebaño», al animal humano domesticado y enfermo, que practica sistemáticamente el autocastigo». De ahí que Nietzsche no tenga el menor reparo en exclamar que, en estas circunstancias, «¡es preferible no tener ningún fin que tener un fin moral!» (Nietzsche 1899b: 135). No se trata por tanto de que aquello que ocupa el lugar de nuestros valores supremos esté errado y deba ser sustituido por otros valores. Se trata, sencillamente, de que el *topos* mismo de tales valores no existe y, si lo hubo, ha desaparecido, ha «muerto» (Nietzsche 1887b: 163; 1899c: 12) o, como lo expresara Heidegger (2019: 744), el lugar mismo de los valores tenidos por supremos hasta la fecha «recibe una nueva determinación».

Así, mientras que para Platón, como antes lo fuera para Sócrates, la comprensión era la fuente de todo disfrute, para Nietzsche, «buscar un sen-

tido a la vida, es ya despreciarla» (Lefebvre 1973: 115). La vida ya posee su propia dignidad, que no precisa de las «elevadas» metas del conocimiento. El único sentido de la vida está en ella misma. Para Nietzsche no hay nada más sagrado que la vida, que una vida sana y fuerte. Nietzsche considera impensable desligar la noción de valor de aquella otra de la vida. Aquí reside en realidad la esencia del pensamiento de Nietzsche, por más paradójico que resulte para ese prematuro y perpetuo enfermo que fue Nietzsche, quien siendo todavía joven pasó sus últimos años postrado y luchando contra unos terribles dolores de cabeza, que apenas le permitían escribir. Es por eso que Nietzsche afirma: «llamo pervertido a un animal, a una especie, a un individuo, cuando pierde sus instintos, cuando escoge y *prefiere* lo que le perjudica» (Nietzsche 1899a: 220). Qué sentido tienen todos esos conceptos de la moral, «conceptos-mentira» y «conceptos-muleta» (*Hülfsbegriffe*) los llama (1908: 85) —dios, alma, espíritu, libre albedrío—, si ignoran o incluso desprecian a la vida. Al fin y al cabo, todo eso no son sino cuestiones *humanas, demasiado humanas* (Nietzsche 1993). Lo que ha hecho hasta la fecha la moral occidental —cabe decir, cristiana— es tomar por «verdadero», elevándolo al rango de valor, aquello que perjudica a la vida, a la vez que llamaba «falso» a aquello que «la mejora, la refuerza, la afirma [*bejah*], la justifica y la hace triunfar» (Nietzsche 1899a: 225). Así, para Nietzsche (1899b: 102), lo que conocemos como moral no ha sido sino una forma de «interpretar» (*Ausdeutung*) determinados fenómenos o, para ser más exactos, de «malinterpretarlos» (*Missdeutung*). Una interpretación que, tal y como se ha apuntado, se remonta a una racionalidad que impera desde Sócrates y que ha condicionado por completo el pensamiento occidental, restringiéndolo y empobreciéndolo, de modo que la moral derivada de dicho pensamiento, completamente desnaturalizada, posee una genealogía equivocada, «tarada» (Nietzsche 1987). No es sino un racionalismo «mutilado» y adocenado (de «rebaño» o de «esclavos») que resulta debilitador y enfermizo. Es por ello que afirma que «el cristianismo, al despreciar el cuerpo, ha sido la mayor desgracia que hasta ahora ha sufrido la humanidad» (Nietzsche 1899b: 161), obligándola a respirar «un aire de hospital y calabozo» (1899b:104). En cierto modo, lo que Nietzsche ve en el cristianismo no es sino una perversa hipóstasis del perdón que vendría a reemplazar el concepto de justicia, siendo que, para Nietzsche, en el fondo, la justicia no es sino «la vida misma» (Heidegger 2019: 515) dado que sólo aquello que beneficia a la vida, puede considerarse «bueno». «¡Qué importan la «vida eterna» o incluso la vida! Lo importante es *la eterna vitalidad*» (Nietzsche 1993: 163). «La Iglesia es *hostil a la vida*», zanja Nietzsche

(1899b: 85). Más aún, en opinión de Nietzsche, es el cristianismo el que, al negar lo realmente importante, que es la vida, se muestra «nihilista en el sentido más profundo» (Nietzsche 1908: 65). De ahí que «en contraposición a ... los hombres “buenos”, a los cristianos y demás nihilistas», (Nietzsche 1908: 54), a todos esos «calumniadores del mundo y profanadores del hombre» (1908: 84), Nietzsche proponga a su superhombre.

A la naturaleza, piensa Nietzsche, le trae sin cuidado la «verdad» lo mismo que la «bondad». Tanto es así que, en el fondo, «*los hombres buenos no dicen nunca la verdad*» (Nietzsche 1908: 120). La naturaleza no es «mala», de manera que el ser humano, que en definitiva forma parte de ella, tampoco lo puede ser. Al menos no *por naturaleza*. Así, ningún dogma, ningún pensamiento o cosmovisión puede ser más contrario al pensamiento de Nietzsche que aquél dogma cristiano del pecado original. Recuérdese que Nietzsche procede de la tradición luterana —su padre era pastor— y lo cierto es que aquí parece reaccionar contra ella (interpretaciones freudianas aparte). A Nietzsche le desagrada esa clase de personas para las que «cualquier inclinación natural se les convierte inmediatamente en enfermedad», en algo degradante o viciado. «¡*Ellos* son la causa de nuestra gran injusticia para con nuestra naturaleza, contra toda naturaleza!» (Nietzsche 1887b: 212).

Nietzsche no tiene la menor duda: «Sócrates y Platón tenían razón: haga lo que haga el hombre siempre hace bien» (Nietzsche 1993: 92). Por otro lado, este planteamiento, que elude atribuirle un valor moral a aquello que es «natural», es un punto de vista que se remonta a los estoicos: «esto es conforme a la naturaleza, y nada es malo si es conforme a la naturaleza» (Marco Aurelio 1977: 67). Es más, Nietzsche llega a fundar su crítica a Kant en el hecho de haber sido influido —«picado», dice— por «aquella tarántula moral llamada Rousseau» (Nietzsche 1887a: VII), cuyo funesto error consistió en «diferenciar al hombre de la naturaleza» (Nietzsche 1887a: 17). También Spinoza (1966: 379) había afirmado que «el *bien* y el *mal* no son cosas naturales sino simples productos de nuestro entendimiento». «En el estado de naturaleza nada hay que sea bueno o malo en virtud del consentimiento de todos, puesto que todo hombre en este estado de naturaleza piensa solo en su utilidad [...] no está obligado por ley alguna a obedecer a otro que a sí mismo» de tal modo que «lo justo y lo injusto, la falta y el mérito son nociones extrínsecas, y no atributos que expliquen la naturaleza del espíritu» (Spinoza 1966: 301). «*Naturalia non sunt turpia*», lo que es natural no es indigno. Este podría ser el lema del pensamiento de Nietzsche.

Dicho esto, es cierto que es posible encontrar determinados pasajes de Nietzsche que alertan de cierto distanciamiento con respecto de lo que podrían denominarse los acostumbrados «estándares de humanitarismo». Como cuando afirma (Nietzsche 1993: 93):

No tachamos de inmoral a la naturaleza cuando nos envía una tormenta y nos cala hasta los huesos. ¿Por qué llamamos, entonces, inmoral al hombre que produce un daño? Porque suponemos en él una voluntad que obra arbitrariamente, mientras que en el primer caso hablamos de necesidad [inevitabilidad]. Sin embargo, esta distinción es errónea.

Esta es la llamada «bestia rubia» que —con malas artes— el nazismo derivaría de Nietzsche y que retrotrae la razón a la «animalidad» (Heidegger 2019: 754), el superhombre como «la más extrema *rationalitas* en el dar poder a la *animalitas* [...] el animal *rationale* que llega a su acabamiento en la *brutalitas*» (Heidegger 2019: 540). El problema surge cuando críticos tan superficiales como poco neutrales pretenden deducir de todo esto que lo que Nietzsche defiende es una moral despiadada, ególatra y racista. Es, de algún modo, aquel famoso argumento de Dostoievski (2000: 941-942) según el cual «si dios no existe, todo está permitido», «se es libre lo mismo para encender hornos crematorios que para dedicar la vida a cuidar leprosos», diría más tarde Camus (1951: 15). Pero lo cierto es que nada parece indicar que Nietzsche pensara que matar a otro ser humano resulte algo, así sin más, «natural».

Tal y como se viene describiendo, el pensamiento de Nietzsche (ya sea científico o moral) se centra todo él en la vida. ¿Debe la vida guiar nuestro conocimiento o viceversa? Nietzsche lo tiene claro: «nadie dudará que la vida es el más alto poder y el dominante» (Nietzsche 1954c: 282). «Cuando hablamos de valores lo hacemos [...] bajo la óptica de la vida: la vida nos obliga a poner valores; la vida misma valora a través nuestro *cuando* nosotros ponemos valores» (Nietzsche 1899a: 89). De ahí que para Nietzsche no quepa hablar de una moral que no se aplique a un individuo sano y de carácter. Lo único moral es lo relativo a la vida, aquello que tienda no sólo a conservarla, sino a engrandecerla. Dicho en otras palabras, inmoral es sólo aquello que perjudica a la vida. Así, equiparar ese «la vida como único valor» con una completa ausencia de valores no es ni exacto, ni justo.

Se aprecia, en definitiva, cómo todo el problema de una eventual ontología queda reducido a la vida. «Ser» no es para Nietzsche otra cosa que «vivir». Ya Fichte (1971: 403) había apuntado a que «el ser y la vida son

uno y lo mismo [*Einsunddasselbige*]» y quien dice «ser» dice a su vez «verdad». No hay otra verdad que la que el hombre lleva consigo al vivir.

3. LA CRÍTICA DE LA MORAL COMO ANTESALA DEL VITALISMO

Los planteamientos críticos de Nietzsche hacia la moral no fueron en absoluto algo nuevo y, en este sentido, es conocida la influencia que ejercieron sobre él los escritos de autores como Guyau (1885, 1887). Para Nietzsche la moral consiste tan sólo en establecer «las condiciones de la vida» que han de afectar a una determinada clase de seres (Nietzsche 1922a: 334). De este modo, para Nietzsche, la auténtica moral debería siempre y en todo caso afirmar la vida. Pese a ello, lo que se ha venido venerando como dios no es sino «un *delito contra la vida*» (Nietzsche 1899a: 281). Es más, llega a decir Nietzsche, «todos los medios con los que hasta ahora se ha pretendido moralizar a la humanidad han sido radicalmente [*von Grund aus*] *inmorales*» (Nietzsche 1899b: 107). Sin embargo, Nietzsche niega la inmoralidad, pero no que haya «hombres inmorales». En concreto, dice Nietzsche (1887a: 89-90):

Lo que niego es que exista una *verdadera razón* para que se consideren así. No niego [...] que sea oportuno evitar y combatir muchos actos de los que se consideran inmorales, y que sea necesario realizar y fomentar muchos actos de los que se consideran morales; pero creo que ambas cosas se deben hacer por *razones distintas* de las que se han seguido tradicionalmente.

Se trata sencillamente de comprender que no hay absolutamente nada en el mundo que sea *per se* «divino, razonable, misericordioso o justo [...] El mundo en que vivimos no es ni divino, ni moral, ni «humano»» (Nietzsche 1887b: 267). «*Die Welt, in der wir leben, ist un-göttlich, unmoralisch, "unmenschlich"*», dice el original. Es por ello que dice Nietzsche (1887a: IX, X):

Somos enemigos de todas las clases de fe y de cristianismo que subsisten hoy en día; enemigos de todo romanticismo y de todo espíritu patrioter; [...] enemigos, en suma, del *afeminamiento* [*Feminismus*] europeo (o del *idealismo*, si se prefiere) que *mira* eternamente «hacia las alturas [*der ewig «hinan zieht*]», y que, por ello mismo, eternamente lo «echa por tierra» [*herunter bringt*].

Con estas palabras, lo que Nietzsche vino a denunciar fue que esa dinámica secularizadora de la modernidad era (y cabría decir que todavía es), en realidad, ficticia. De algún modo, el contenido moral cristiano se conserva o incluso se intensifica con la moral laica, con la «agenda» actual, esa humanidad que, como variante reacondicionada del antiguo «pueblo de dios» se perpetúa en la forma de socialismo, liberalismo, ecologismo, lucha feminista o conciencia *woke*. Es lo que Nietzsche (1887a: 127) denominó la «super cristianización del cristianismo». «Incluso [...] nuestros propios anarquistas apelan a *la moral* para tratar de convencer», se lamentaría Nietzsche (1887a: V). Por cierto que, en este sentido, ya Tolstoi (1904), a quien sabemos que Nietzsche había leído, había emparentado al cristianismo con el anarquismo. Para Nietzsche, todo esto no es otra cosa que una moral conducida por remilgos y noñería de un modo que lo único que logra es debilitar al ser humano; una moral «rica en *miramientos* [*Rücksichtenreiche*]» (Nietzsche 1899b: 146); una «humanidad acolchada [*wattierten Humanität*]» (p. 146) por una «moral de viejas [*Altweiber-Moral*]» (p. 147). Un pensamiento que trae a la memoria aquel texto que Pla quiso publicar y el censor le tachó: «El amor cristiano es puro tedio —aburrimiento cósmico» (Pla 2017: 11).

Se ha dicho que toda moral habla acerca de quien la hace. Así, dice Nietzsche (1954d: 644), hay morales que tranquilizan, que humillan o que justifican. Las morales no son, en última instancia, otra cosa que «una semiótica del apasionamiento [*affekt*]» (p. 644) y es en este sentido en el que la moral occidental, se lamenta Nietzsche, ya no es la expresión de las condiciones de la vida y el desarrollo de un pueblo, su más profundo instinto de vida, tal y como debiera ser (Heidegger 2019: 392). Se trata de una moral que ha degenerado y lo ve todo con la mirada «pervertida» (Nietzsche 1899a: 246).

Para Nietzsche, no tiene sentido vivir una vida en la que el centro de gravedad ya no recae sobre ella misma sino en «el más allá» (Nietzsche 1899a: 271). De algún modo, lo que Nietzsche parece declarar es que el ser humano, su supervivencia, está ya sometido a demasiadas necesidades como para andar derrochando energías y andarse con esos citados «miramientos». Como si el ser humano pudiera, dice Nietzsche, ser libre de querer vivir. El instinto de supervivencia es algo que gobierna y no que sea gobernado. Si no, no sería instinto. «De acuerdo con una vieja ilusión», dice Nietzsche (1887a: 109), el ser humano se cree capaz de «saber con toda exactitud *cómo se lleva a cabo una acción humana* en cada caso particular», asumiendo que «sabemos lo que queremos y lo que hacemos,

que somos libres y responsables de nuestros actos», cuando lo cierto es que bien podría ocurrir que «hasta en nuestros actos más intencionados lo único que hagamos sea jugar al juego de la necesidad» (1887a: 125). El ser humano está demasiado atado a la naturaleza —a la realidad— como para permitirse el lujo de ir preocupándose de determinar lo que está «bien» y lo que está «mal». Nuevamente, podría decirse, asoma aquí aquella «bestia rubia». Es más, añade Nietzsche, «si, como suelen definirse, sólo son morales los actos que realizamos en beneficio del prójimo, y sólo en beneficio del prójimo, habremos de concluir que no existen actos morales» (Nietzsche 1887a: 145). Para Nietzsche, la creencia de que «interesado» y «desinteresado» (*egoistisch* y *unegoistisch*, escribe) son términos opuestos, no es más que una «milonga» (*Schwindel*). «No hay *ni* acciones egoístas *ni* acciones no-egoístas: ambos conceptos son un absurdo psicológico» (Nietzsche 1908: 60). «La diferencia fundamental que ha llevado a los hombres a distinguir lo moral de lo inmoral, lo bueno de lo malo, *no* es la distinción entre «egoísta» y «altruista», sino entre la adhesión a una tradición, a una ley, y la tendencia a liberarse de ella» (Nietzsche 1993: 85). De ahí que termine por afirmar que lo que sucede es que el orbe moral que el hombre se ha construido —«la Tierra moral», dice— también es «redondo», esto es, funciona sobre la base de la existencia de antípodas. Es por ello que Nietzsche exclamará: «¡Hay que descubrir otro mundo todavía, y más de uno! ¡A los barcos filósofos!» (Nietzsche 1887b: 207). «Otro mundo es posible», parece exclamar Nietzsche.

Para Nietzsche las consecuencias de todo esto son claras e inevitables: si es la voluntad la que nos rige y, siendo instintiva, no la podemos eludir, no tiene sentido hablar de juzgar moralmente nuestras acciones. A fin de cuentas, no es que la moral sea atacada, es que, simplemente, «ya no es tenida en consideración» (Nietzsche 1908: 84). Sin embargo, lo que Nietzsche acomete no es la negación de los valores sino la negación de su trascendencia, esa pretensión de estar establecidos de manera previa e independiente al hombre. Es en este sentido en el que advierte acerca de la futilidad de toda idealidad: «tú debes llegar a ser el que eres» (Nietzsche 1887b: 194). No tiene sentido elucubrar acerca del «valor moral» de nuestras acciones (1887b: 246). Es más, todo esto no debiera sino «repugnar a nuestro gusto». Dejemos, dice Nietzsche, toda esa «palabrería» (*Geschwätz*) para aquellos que «nunca son actualidad [...] Nosotros *queremos ser quienes somos*» (1887b: 246).

A pesar de todo lo expuesto, a menudo se habla del pensamiento de Nietzsche como una «inversión» de valores, cuando lo más correcto sería

hablar de una desaparición (o, cuando menos, una dilución o relativización) del concepto de valor universal. Ese «horizonte» de referencia que Nietzsche (1887b: 153) exclama que ha quedado borrado. Si en algún momento Nietzsche lo caracteriza como una inversión, lo hace con relación a ese «platonismo» (Heidegger 2019: 681, 695) que, tal y como se ha descrito ya, es capaz de obrar en contra de la vida. Un poco del mismo modo en que a menudo se equipara erróneamente lo «no racional» —lo irracional— con el mero «capricho», obviando que lo que se opone a la razón es, casi siempre y en última instancia, también la razón. En este sentido, estudios relativamente recientes (Candas 2019) han visto este vitalismo nietzscheano como «una reacción frente esta afición moderna por la racionalización del mundo ... que se pretende objetiva y científica [...] y aleja al hombre de la experiencia del mundo y de la experiencia de la vida en su sentido más puro» (Candas 2019: 53) de tal modo que, paradójicamente, «la vida [...] termina por presentarse como un criterio [un valor, a fin de cuentas] más omniabarcador que la razón», de tal modo que «el concepto de vida termina por ocupar injustificadamente el tan criticado lugar que [para Nietzsche] ocupa la razón en la modernidad» (Candas 2019: 64).

Para Nietzsche la moral, para ser auténtica, debe presentarse como un rasgo individual y no social, algo que, inevitablemente y de algún modo, la disuelve. Es por ello que Nietzsche habla del hombre moral kantiano como un simple «autómata del deber», que no es sino la receta perfecta «para la *décadence*, incluso para el idiotismo» (Nietzsche 1899a: 227). En este contexto, «*obrar [sólo por hacerlo] moralmente no tiene [per se] nada de moral*. El someterse a las leyes de la moral puede deberse al instinto de esclavitud, a la vanidad, al egoísmo, a la resignación, al fanatismo o a la irreflexión [...] En sí, no tiene nada de moral» (Nietzsche 1887a: 87). «*Esto sólo es la moral: «no comprenderás»»* (Nietzsche 1899a: 283). De ahí que puede afirmarse que el hombre libre es inmoral, pero no por ser *contrario a* la moral sino por ser *ajeno a* esta, porque «quiere depender en todo de sí mismo, y no de un uso establecido» (Nietzsche 1887a: 8). Así, la moralidad no es sino «el instinto de rebaño de cada individuo» (Nietzsche 1887b: 146), un sentimiento que se opone a que ese «eterno ayer» (Weber 2021: 58) que son las costumbres sea corregido, lo que significa que «la moral se opone a que se formen nuevas y mejores costumbres. En consecuencia, embrutece» (Nietzsche 1887a: 20). En otras palabras, la moral es *immoral*. Es más, Nietzsche llega a preguntarse si no serán «la deslealtad, la cobardía y la pereza las condiciones previas de la moral» (1887a: 88).

Lo cierto es que, tal y como apunta Nietzsche (1993: 85-86), «toda tra-

dición va ganando un mayor grado de respetabilidad conforme su origen se va haciendo más remoto hasta llegar a olvidarse», de tal modo que cuanto más lejana queda la justificación de una tradición, paradójicamente, más autoridad se le atribuye. Así, la solidez que se aprecia en la moral —tanto que se ha dicho que todo hombre la lleva «escrita en su corazón» (Rm 2: 15; San Agustín 1991: 118)— podría no ser otra cosa que «pobreza personal», «falta de personalidad», «incapacidad para mirar nuevos ideales» (Nietzsche 1887b: 244). De acuerdo con todo esto, sólo en absoluta soledad puede el individuo actuar moralmente de verdad. En otras palabras, de algún modo, negar a dios es quedarse sólo. Es la soledad de la reflexión frente a la algarada de lo acostumbrado. *Cogito ergo sum* (Descartes 1990: 68). Si no soy yo el que piensa, no «soy». De ahí que Nietzsche concluya que ha de rechazarse la fe en la moral «por moralidad» (Nietzsche 1887a: IX).

4. DIOS HA MUERTO...

De este nuevo escenario descrito por Nietzsche, en el cual el ser humano queda sólo ante un horizonte moral sin referencias universales, surge uno de los que son tenidos por pensamientos decisivos de Nietzsche, el de la muerte de dios. En este sentido y primero de todo, habría que decir con relación a esa imagen de la «muerte de dios» que, si bien se trata de una idea habitualmente atribuida a él, constituye una noción con una larga historia previa a su uso por parte de Nietzsche. La idea aparece ya antes en distintas obras de Hegel (1807: 853) quien, de hecho, cita un himno protestante del siglo xvii que había sido fuertemente criticado por su descarnada referencia a la muerte de dios y cuyo texto puede consultarse en Becker et al. (2001: 198). De igual modo, y sin ir más lejos, el propio Lutero había escrito: «Cristo es dios y hombre en una persona, [...] por tanto dios ha muerto» (Luther 1914: 589). Ahora bien, el «dios ha muerto» de Nietzsche (1887b: 163; 1899c: 12) no se refiere ni exclusiva, ni primordialmente al dios cristiano. Lo de menos es que «dios» muera. Lo que realmente importa es todo lo que muere con él. Esta sería la genuina razón —y no ninguna animadversión particular— por la cual Nietzsche arremetería contra ese eterno «mirar a las alturas» del modo más natural, esto es, negando en primera instancia a dios.

Su «dios ha muerto», que como se ha precisado no es tan «suyo», expresa la idea de que todos esos valores suprasensibles o «no terrenales», en su mayoría derivados de la tradición judeocristiana y que han regido

nuestro pensamiento durante siglos, se han mostrado equivocados y decadentes al relegar al ser humano a un segundo plano. De este hecho surgirá ese otro concepto central en Nietzsche y que es el del nihilismo. Nihilismo sería, pues, en este sentido, la negación del *ser* de lo total, antes que la afirmación de un *no ser* del todo. De este modo, el nihilismo entraña un constante «preguntar por», un cuestionarse los fundamentos. De acuerdo con la interpretación de Nietzsche, la simple introducción de dios en la ecuación habría anulado por completo el pensamiento de las grandes cuestiones. De algún modo, al creer en dios, en esos supuestos valores «universales», el creyente resuelve de un plumazo todas esas cuestiones —las elude, más bien—. De ahí que Nietzsche (1954a: 953) aconsejara a su hermana Elisabeth: «Si aspiras a la tranquilidad de espíritu y la felicidad, ten fe; si quieres ser un discípulo de la verdad, búscala». No existe un enunciado que sea matriz de un mayor número de problemas que aquél que dice «dios ha muerto». En la práctica supone incluso «el derrumbamiento de la preeminencia de la razón», ha dicho Heidegger (2019: 760).

Por otro lado, lo que Nietzsche trata de señalar con su «dios ha muerto» es que es el hombre el que ha creado a dios y no al revés. El ser humano, simplemente por serlo, valora. Como diría Fink (1981: 188), «no existe una jerarquía de las cosas en cuanto tales, sino sólo una jerarquía en el país de los hombres». Los llamados valores «absolutos» puede que sean necesarios, pero no son absolutos; no nos vienen dados, sino que nos los damos. Es el hombre el que establece esos valores «supremos», de manera que estos son tan cambiantes como lo son el hombre y sus circunstancias. Así, puede que la «verdad» sea apariencia y error pero, como recordaría Heidegger (2019: 669), en cuanto error, sigue siendo un valor. El problema, se lamenta Nietzsche, es que tras dos milenios de una civilización occidental fundada en un cristianismo tamizado por la Grecia clásica y reacondicionado por la Revolución francesa, el ser humano parece haber olvidado esto por completo. Al fin y al cabo, dice Nietzsche (1954b: 314), las verdades no son sino ilusiones de las que «se ha olvidado que lo son».

En suma, tal y como muchos autores han señalado, la expresión «dios ha muerto» no es ningún enunciado de índole ateo o, dicho en otras palabras, no va *contra* dios. Por otro lado, tal y como ya se ha apuntado, la negación de dios no es sino su analepsia, al convertirlo en el necesario catalizador de una postura filosófica marcada por el antagonismo. Es más, diría Lefebvre (1973: 112): «el asesino de dios —singular paradoja— no es el ateo. El ateo nietzscheano [aunque parezca contradictorio] tiene el sentido de lo divino. El verdadero asesino de Dios ¡es el cristiano!». Como

acertadamente vino a señalar Unamuno (1966: 24 y 98), es peor un dios que agoniza en el proselitismo que uno muerto.

Así, el término «dios» actúa aquí como epítome de todo aquello que es suprasensible. Con dios, lo que realmente muere es algo más amplio que el propio dios, pero que lo abarca. Cuando Nietzsche habla de dios, no *sólo* habla del dios del cristianismo, ni siquiera de la religión. Tal y como ha descrito Fink (1981: 173), la expresión «dios ha muerto» combate una determinada ontología moralizante y que es «hostil a la tierra». En este sentido, dice Nietzsche (1987: 175), «desde el instante en que la fe en dios [...] es negada, *hay también un nuevo problema*: el del valor de la verdad». En otras palabras, cuando se afirma «dios ha muerto», lo que en realidad se afirma (y que es todavía peor) es: la verdad como valor supremo y universal ha muerto. Podría decirse que «dios ha muerto» es la expresión que designa y compendia la realidad fundamental de la historia occidental. La muerte de dios no es algo que se desee, aunque tampoco se eluda. Para Nietzsche se trata de algo que resultaba inevitable por cuanto la vida termina allí donde empieza el «reino de dios», ya sea el de la religión o el de su despótica proyección ultramundana hacia lo secular: el dinero, la tecnología, las redes sociales, etc. De hecho, su amigo Overbeck (2009: 58) destacaría cómo la religión era para Nietzsche una cuestión «completamente secundaria». La religión no era para Nietzsche sino «uno [más] de los instrumentos de la cultura». Nietzsche se da cuenta de que el ser humano está abocado a un subjetivismo que lo infiltra todo, arrojado a una existencia sin posibilidad de referencia alguna, náufrago en el vasto océano del nihilismo. Aquella nítida y pretendidamente indiscutible oposición entre lo bueno y lo malo, lo verdadero y lo falso, deja de existir. Lo ideal y lo absoluto han desaparecido. La posibilidad de certeza ha desaparecido, al igual que los valores tradicionales. Con ello el ser humano pierde la paz y el sosiego que dicha certeza ofrecía y el hombre se ve forzado a abandonar el Edén de su infancia espiritual para buscar esa madurez que representa su *übermensch*. Nietzsche considera necesario ir más allá de los conceptos del bien y del mal, puesto que ya no existen, en busca de nuevas referencias. Pero, tal y como ya se ha señalado, tampoco esa recién habitada «nada» cabe ser ontologizada en la forma de un nuevo «dios negativo». Cuando se habla de una nada, ello se hace, guste o no, con todas sus consecuencias. De ahí que sería preferible traducir dicho *übermensch* no como «superhombre», sino como «ultrahombre» o incluso «tranhombre», en el sentido de un hombre que elude tales valores, situándose «más allá» o al margen de éstos. Una vez se comprende así, se aprecia cómo ese concepto de superhombre está,

en realidad, enteramente exento de arrogancia. Se comprende así que, en lo que parece un preludio a Nietzsche, Stirner escogiese las palabras del conocido poema de Goethe, *Vanitas! Vanitatum Vanitas!* como arranque de su obra más importante, *El único y su propiedad*: «he fundado mi mundo en la nada» (Stirner 1901: 5).

5. ...LARGA VIDA AL SUJETO

De acuerdo con lo expuesto hasta aquí, queda claro que uno de los pilares del pensamiento nietzscheano reside en comprender que, a diferencia de lo que se había pensado hasta la fecha hoy ya no contamos con eso que se llama verdad. «Todos los hombres anteriores “tenían la verdad”, incluso los escépticos», dice Nietzsche (1980: 52). En consecuencia, la clave que explicaría el mundo residiría en prescindir de semejante convicción por cuanto no hay mayor enemigo de la verdad que la convicción —más incluso que la mentira—, dice Nietzsche (1993: 312; 1899a: 295). De ahí que afirme: «que las cosas tengan una naturaleza en sí independientemente de la interpretación y de la subjetividad, es una hipótesis completamente ociosa; ello presupondría que el interpretar y el subjetivizar no es esencial, que una cosa existe aun desligada de todas sus relaciones» (Nietzsche 1922b: 62). Para Nietzsche, al fin y al cabo, «vivo» es sinónimo de subjetivo, de tal modo que, siendo honestos, aquél que se tenga por enteramente objetivo, es que se tiene por enteramente inerte, esto es, sin vida. Deambula, tal y como demanda el precepto jesuítico (Loyola 1977: 562), *perinde ac cadaver* («como si fuese un cuerpo muerto»), subordinado a unos valores incondicionados, esto es, que ni comprende ni cuestiona, al modo de aquella existencia «inauténtica» («impropia» en la traducción de Gaos) que describieran primero Heidegger (2009: 165) y más tarde Sartre (1993: 318). Es por todo esto que se ha descrito el desafecto nietzscheano por la moral como un desafecto por la falta de carácter o de individualidad, un rasgo que se aprecia en no pocas de sus expresiones: «sé un hombre y no me sigas a mí, sino a ti, ¡sino a ti!» (Nietzsche 1887b: 124). Ya Aristóteles había apuntado a esta idea al afirmar que «algunos [hombres] son esclavos en todas partes y otros no lo son en ninguna» (Aristóteles 1988: 61).

Si al mundo, como dice Nietzsche (1922b: 66), le despojamos de «lo perspectivo», éste, sencillamente, desaparece. Para el hombre no hay realidad sin perspectiva. Todo lo que *es*, es *para él*, y no hay más. Así, la naturaleza es más un recurso que una idílica dádiva. Es aquél «estar a la mano»

de Heidegger (2009: 91-93). La consecuencia ineludible de todo ello es que lo «real» ha de tenerse necesariamente por racional, una idea en la que, sin duda, reverberan las palabras de Hegel (1911: XL), sólo que en un único sentido. La verdad no es sino el obligado instrumento de orientación creado por el hombre. Tener por cierto es fijar-se (a uno mismo) una referencia, un «norte». Certeza no es sino un tener *yo* por cierto, un encontrar *mi* verdad. Lo paradójico de todo esto es que aquello que el hombre estuvo situando por encima de sí mismo, limitando con frecuencia su crecimiento de un modo que era manifiestamente contrario a la naturaleza, resulta que no fue sino una creación que, aún siendo propia, ha obrado en su contra. Todo fue un engaño, piensa Nietzsche. De este modo, el nihilismo no es sino un tomar conciencia de todo este «prolongado *despilfarro* de fuerza» (Heidegger 2019: 568).

Sin embargo, tal y como se mencionó al principio de este trabajo, el nihilismo niezzscheano no consiste en un transgresor «nada importa, destruyámoslo todo». Muy al contrario, el nihilismo supone, en todo caso, el rechazo a toda postura atrofiada e inamovible, sea en ciencia o en moral, y es, por tanto, un verdadero estímulo para la creación. Hasta la fecha, dice Nietzsche (1887a: 95), «se ha venido situando la ley moral *por encima* de nuestra voluntad; hablando con propiedad, no hemos querido *dictarnos* esa ley, sino *recibirla* de alguna parte». Dicho en otras palabras, hemos preferido «descubri-la», antes que hacernos responsables de ella. En el fondo, tal y como había dicho Bakunin (1979: 70), «proclamar como divino todo lo que haya de grande, justo, noble, bello en la humanidad, es reconocer, implícitamente, que la humanidad habría sido incapaz por sí misma de producirlo». Nada de esto es así, nos dice Nietzsche, la moral no es algo que «esté ahí», como algo ajeno y previo al ser humano, sino que, muy al contrario, constituye una creación más del ser humano. Tanto es así que, cada vez que el ser humano sigue la moral, lo que siente es la satisfacción de seguir los dictados de *su* conciencia. «*Otra cosa suya* también», dice (Nietzsche 1993: 69). De ahí que esto lleve a Nietzsche a sugerir que, en realidad, no hay altruismo posible alguno ya que, incluso al «sacrificarse» a la moral, lo que hace el hombre es reverenciar algo *suyo*; se complace con *su* obra, con su «criatura» (Nietzsche 1993: 69).

En consonancia con todo lo expresado, si bien esa muerte de dios parece sugerir un desahucio del ser humano hacia un estéril nihilismo, lo que le brinda más bien es la ocasión perfecta para la creación. «¡Casi dos milenios y ni un solo nuevo dios!», dice Nietzsche (1899a: 235-236). Una ocasión

que Nietzsche aprovecharía a través de sus dos principales conceptos rectores: el superhombre y la voluntad de poder. Es por esto que Heidegger (2019: 550) afirmaría que, para Nietzsche, el término nihilismo significa esencialmente «más». Se trata de un escenario que sitúa al hombre ante un horizonte infinito, frente «lo abierto» —una idea que evoca al más acendrado Heidegger (2009: 152-154)—. De ahí que, en algún pasaje Nietzsche (1987: 99) equipare a la voluntad de poder con el «*instinto de libertad*». Con Nietzsche ya no se trata de aquel bíblico «dios dispone» (Pr 16: 9) sino de que es el propio hombre el que dispone. Dicho en pocas palabras, nihilismo significa «nosotros disponemos».

Se adivina ya el papel central de la voluntad de poder, que pone de manifiesto la movilidad de lo hasta ahora tenido por absoluto. La verdad es una conquista de la voluntad de poder. En otras palabras, la verdad es una creación. Para comprender esta idea, basta con ver en cualquier boletín informativo o al leer la prensa la importancia de eso que hoy, de manera algo ampulosa, se denomina «el relato». No sólo se busca imponer una determinada narrativa de los hechos, sino que incluso se decide qué hechos deben interesar, qué es lo que debe constituir la actualidad y el «interés general» (un interés que, por lo general, suele resultar de lo más particular). Es esa hiperrealidad de la que hablara Baudrillard (1991). Se trata de un escenario del que surgiría un ya nada matizado relativismo, estímulo tanto del posterior existencialismo como de la subsiguiente postmodernidad. Acaso sea precisamente esto lo que explique la extraordinaria difusión de Nietzsche hasta nuestros días.

6. LA VIDA COMO VOLUNTAD DE CREAR

De acuerdo con lo visto hasta aquí, cabría afirmar que para Nietzsche la voluntad es el hecho fundamental del ser humano, su esencia misma, de ahí que afirme que, ante la posibilidad de «no querer», el ser humano —la voluntad— prefiere «querer la nada» (Nietzsche 1987: 186). Para Steiner (2017: 131), a pesar de su «enorme magnetismo lírico», esta comprensión no es sino «una subjetividad frenéticamente exaltada» e «imperialista», responsable del actual empeño tecnológico-científico de dominio. Sin embargo, Nietzsche tiene claro que la voluntad es una voluntad de poder, pero esto no necesariamente significa una voluntad de imponer, sino de crecer, esto es, de vivir. De ahí que Lefebvre (1973: 108), tratando de describir la voluntad de poder nietzscheana no tanto por lo que es sino por lo que no

es, dijera: «la voluntad de poder no es solamente voluntad de dominar», no es ninguna «metafísica de la violencia». Es una voluntad de «más», de rebasar, que se contrapone al mero «perseverar en el ser» (1973: 108) o al simple instinto de supervivencia.

Voluntad de poder, ha dicho Heidegger, no es el mero resultado de yuxtaponer «voluntad» y «poder». Al contrario, en realidad, «voluntad» y «poder» no son sino «fragmentos conceptuales artificialmente desgajados de la esencia originariamente unitaria de la «voluntad de poder»» (Heidegger 2019: 715). Una voluntad, si es sana, quiere vivir, esto es, crecer. Si no lo fuera, entonces sería una voluntad de nada. «Toda mera conservación de la vida es ya declinación de la vida», sanciona Heidegger (2019: 733). Es por eso que Nietzsche le criticaría a Schopenhauer su concepto de voluntad de meramente existir (*Willen zum Dasein*), para exclamar: «¡Esta voluntad no existe!» (Nietzsche 1899c: 168). Al fin y al cabo, el concepto de voluntad de poder lleva implícito el de evolución y ¿qué es la vida sino evolución? Por cierto que, en este sentido, cabría cuestionarse cuál sería hoy la valoración de Nietzsche de nociones como las de «decrecimiento o «sostenibilidad».

Al igual que sucediera en el caso de Schopenhauer, para Nietzsche la cosa en sí kantiana no es sino la voluntad. Lo que ocurre es que Nietzsche se enseñorea eliminando aquella pesimista depreciación de la voluntad de Schopenhauer para afirmar: esta es la realidad y yo la quiero así (Nietzsche 1899c: 34). De ahí que lo primero que debiera querer la voluntad de poder (su primera *voluntad*) es a sí misma, jamás debería el ser humano bajar los ojos ante ella, ni ante su impulso dionisiaco natural. Como lo expresaría más tarde Heidegger (2019: 575), «aquello ante lo que la voluntad retrocede espantada no es la *nada*, sino el *no querer*, la aniquilación de sus propias posibilidades esenciales». Es la voluntad, pero la voluntad de poder. Parafraseando nuevamente aquella vieja fórmula hegeliana, la voluntad es lo real y lo único real es la voluntad. En suma, «el poder tiene la razón» (Hegel 1911: 192).

Sin embargo, cuando se afirma que Nietzsche se enseñorea con la voluntad, ello no significa que Nietzsche proponga un alegato en defensa de la voluntad o una valoración. En absoluto se trata de esto. Se limita a constatar una realidad que, por otro lado, es a lo que, en definitiva, se dedica la filosofía. Entenderlo de otro modo supondría algo tan absurdo como afirmar que un transvalorador como Nietzsche dedica su pensamiento a la búsqueda de juicios de valor universal. De hecho, dice en un pasaje: «el demonio que tortura a los hombres [es] el amor al poder. Aunque

lo poseyeran todo [...], seguirían sintiéndose desdichados y mostrándose caprichosos, porque el demonio del poder está constantemente deseando y deseando cada vez más» (Nietzsche 1887a: 229). Ya antes que Nietzsche, Schopenhauer había visto en la voluntad el gran principio rector de la vida, a la vez que su fuente constante de sufrimiento. Quede por tanto claro: Nietzsche no «defiende» la voluntad. No se trata de que se declare su «partidario». No es preciso defender aquello de lo que nadie podrá nunca desembarazarse. En otras palabras, no hay política en Nietzsche. No toma «partido» por actuación alguna. El nihilismo de Nietzsche no consiste en ninguna toma de posición y, mucho menos, en una mera pose. El nihilismo es, por el contrario, la constatación del final de la metafísica que se manifiesta en el desplome del dominio de lo suprasensible y de los ideales que surgieron de él.

Tal y como dijera Vattimo (2002: 81), la voluntad de poder es en primera instancia una «voluntad de voluntad». Incluso cuando se busca esa renuncia de la voluntad que Schopenhauer trajera desde la tradición budista oriental al pensamiento occidental —el *upādāna*—, lo que el individuo hace no es otra cosa que «querer». Así, la renuncia a la voluntad es en sí misma una voluntad. «Noluntad» la llamó Unamuno (1966: 70). De ahí que Nietzsche (1987: 100) caracterice esta pretensión de autonegación o sacrificio de sí mismo como «una demencia de la voluntad»; «qué cosas antinaturales, qué paroxismo de lo absurdo» (p. 106). Es por ello que, cuando analice el origen de la moral, Nietzsche afirmará: «¡todo eso significa, atrevámonos a comprenderlo, *una voluntad de la nada*, una aversión contra la vida, un rechazo de los presupuestos más fundamentales de la vida, pero es, y no deja de ser, una *voluntad!*» (Nietzsche 1987: 186).

A pesar de todo esto, lo cierto es que, con excesiva frecuencia, se realiza una lectura pasada por el filtro de la política —de la metapolítica más bien— que se ve excesivamente condicionada por el posterior uso que el nacionalsocialismo y el antisemitismo hicieron de la figura de Nietzsche. A esta tarea contribuiría significativamente su hermana Elisabeth —la «*soeur abusive*» de Roos (1956)— con su más que controvertible custodia de los manuscritos de Nietzsche. Ello a pesar de que el propio Nietzsche siempre se mostró tajante a este respecto, mostrando una total falta de simpatía hacia el socialismo, el nacionalismo alemán y el antisemitismo. Así, una de las más inequívocas manifestaciones en este sentido es la del borrador de su carta a Elisabeth (carta n° 968) fechada a finales de diciembre de 1887 (Nietzsche 2009):

Se me ha mostrado, negro sobre blanco, que Herr Dr. Förster [esposo de Elisabeth] aún no ha abandonado sus lazos con el movimiento antis[e-mita] [...] Desde entonces me ha costado encontrar algo del cariño e indulgencia que te he tenido por tanto tiempo. [...] ¿No has comprendido nada acerca de la razón por la que estoy en el mundo? [...] Ahora ha ido tan lejos que tengo que defenderme con uñas y dientes [*mit Händen und Füßen*] para que no me confundan con esa chusma [*Canaille*] antisemita [...] ¡¡Esas malditas y sucias patochadas [*Fratzen*] antisemitas no deberían atacar mi ideal!!

Un claro ejemplo de las consecuencias de esta espuria vinculación es el caso de Stoddard (1922: 17) quien, al introducir el término «subhumano» (*under man*) como contrapartida del superhombre descrito por Nietzsche, hablaría del paso de una «selección natural a una selección social», con resultados «disgénicos» (1922: 91) que resulta en la supervivencia de los «inferiores» en lugar de los «superiores», de manera que «los ineficientes, los holgazanes [*wastrels*], los lisiados [*cripples*] físicos, mentales y morales son cuidadosamente protegidos con fondos públicos [...] El niño débil mental es dolorosamente “educado”, a menudo a expensas de su hermano o hermana normal» (1922: 91). Así, Stoddard va más lejos y llega a afirmar que, en realidad, la *solución final* al «problema» de la mejora de la raza se reduce a «la multiplicación de los individuos superiores y la eliminación de los inferiores [...] justo lo contrario de lo que ocurre hoy» (1922: 244-245).

Poca es la exégesis necesaria. Especialmente si se lee todo esto a la luz de las distintas legislaciones eugenésicas que aparecerían apenas dos décadas después en distintos países, siendo especialmente conocidos los casos de Suecia, Estados Unidos y Alemania. Pero, recuérdese, este es Stoddard, no es Nietzsche. Examinando a Nietzsche a través de este prisma, esto es, distorsionándolo, cuando Nietzsche (1887b: 59) afirma que «vivir significa ser cruel e inexorable contra todo cuanto se hace débil y viejo en nosotros», por supuesto que se aprecia intolerancia y totalitarismo en su pensamiento, incluso odio a la raza y al enfermo. Pero ocurre en muchos casos que lo que Nietzsche expuso en el contexto del pensamiento filosófico —científico, cabría decir— ha sido trasplantado con malas artes al terreno de la política y la economía, logrando que hoy resulte un lugar común percibir a Nietzsche como un precursor del nacionalsocialismo o del fascismo en general. Es el Nietzsche «maestro del pensar peligroso» del que habló Sloterdijk (2011: 211). Pero la realidad es que lo que indudablemente afirma Nietzsche (1887b: 268) es que toda fe, también la del fanatismo nazi, es

implícitamente una debilidad y, en consecuencia, algo que opera en contra del ser humano. «Cuando el maestro muere, siempre la biografía es escrita por Judas», dejó escrito Rubén Darío (1894: 1).

7. SÍNTESIS CONCLUSIVA

Es notoria —casi se diría proverbial— la aparente falta de cohesión en las ideas de Nietzsche, algo a lo que ha contribuido de manera notable la forma en que presentara gran parte de su pensamiento: en forma de aforismos. Filosofando «a martillazos» (Nietzsche 1899b), hablando «con rayos» (Nietzsche 1908: 74) y actuando, no como un hombre, sino como «dinamita» (1908: 116). Así, se aprecia en Nietzsche cierto «agregado» de conceptos: voluntad, valor, vida, superhombre, etc. Sin embargo, y a pesar de la aparente falta de sistematismo en su pensamiento, no puede hablarse de una auténtica desconexión entre todos estos conceptos, de tal modo que, allá donde se emplea uno de ellos, en la mayoría de casos, bien podría utilizarse cualquiera de los otros.

Por otro lado, cabe esperar un relativo consenso a la hora de señalar al nihilismo y al vitalismo como dos de los temas centrales en Nietzsche y, en consecuencia, ambos han sido analizados con frecuencia al acometer una caracterización de su pensamiento. Lo que no resulta tan habitual es que se acometa un estudio conjunto de ambas cuestiones. Como si la vida y la nada fuesen de la mano. Dicho en otras palabras, cayendo en la cuenta de que lo que habitualmente se denomina nihilismo, y que casi siempre se entiende como mera ausencia —casi se diría que rechazo— de los valores, en realidad no es sino la adopción de la vida como único valor referente para el ser humano. De este modo, el nihilismo de Nietzsche no es tal. Su nihilismo no es sino un maximalismo de la vida.

Al margen de esta exposición categórica y asistemática —casi podría decirse brutal— de sus ideas, el nihilismo nietzscheano no es en absoluto ese nihilismo que, de manera torticera, se ha querido vincular con el fascismo, el terrorismo de corte «anarquista» —ya sea un Charles Manson (Bugliosi y Gentry 1975: 317), un Ted Kaczynski (Kaczynski 2010: 298) o un Anders Breivik (Breivik 2011: 391)— o cualquier otra forma de pesimismo antropológico. Muy al contrario, tal y como se ha dicho, se trata simple y llanamente de un vitalismo maximalista. Así, frente al «apoyo mutuo» (Kropotkin 1977: 33) que propugna el verdadero anarquismo, lo que se aprecia en Nietzsche es, de la manera más radicalmente opuesta, el más severo darwinismo social. Frente a esa fe fanática en la raza o la

nación que propugnan los nacionalismos fascistas, Nietzsche exige —de la manera más radicalmente opuesta— el abandono de un supuesto valor «supremo», llámese dios, patria o razón. En suma, lo que denuncia Nietzsche es cierto imperialismo de las ideas que pretende desbancar a la vida real (lo que Nietzsche denomina «lo dionisiaco») en favor de lo «ideal» («lo apolíneo»). Sólo la vida y aquello que la afirma —salud, vigor, fuerza, libertad— lo es todo.

Para concluir, todo lo descrito en este trabajo viene a apoyar que, cuando se habla de Nietzsche como un pensador vitalista, se habla también de él como un acérrimo defensor de la naturaleza tal y como es. Nada más natural que la vida. De este modo, podría decirse que la voluntad de poder es, de algún modo, la variante filosófica de las leyes que en el ámbito de la biología describió Darwin (1909): adaptación, selección natural, lucha por la supervivencia, etc. En este sentido, si, tal y como afirmara Langbehn (1890: 63), Darwin vino a escribir «la biografía del mundo», cabría decir que Nietzsche, por su parte, quiso escribir la psicología de mundo.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles (1988) *Política*. Madrid: Gredos.
- Bakunin, M. (1979) *Dios y el Estado*. Gijón: Júcar.
- Baudrillard, J. (1991) *La Guerre du Golfe n'a pas eu lieu*. París: Galilée.
- Becker, H. et al. (2001) *Geistliches Wunderhorn. Große deutsche Kirchenlieder*. München: C.H. Beck.
- Bernoulli, C. A. (1908) *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche. Eine Freundschaft. Band 2*. Jena: Eugen Diederichs.
- Breivik, A. B. [en línea] (2011) 2083. *A European Declaration of Independence*. Londres. Inédito. [<https://estaticos.elmundo.es/documentos/2011/07/27/manifiesto.pdf>; consultado: 02/10/2023]
- Bugliosi, V.; Gentry, C. (1975) *Helter Skelter. The True Story of the Manson Murders*. Nueva York: Bantam Books.
- Camus, A. (1951) *L'homme révolté*. París: Gallimard.
- Candas Vega, F. (2019). «El vitalismo en Nietzsche: consideraciones políticas». *Logos: Revista de Filosofía*, 47(133): 51-65.
- Celso (1989) *El discurso verdadero contra los cristianos*. Madrid: Alianza.
- Darío, R. (1894) «Los raros. Filósofos «finiseculares»: Nietzsche-Multatuli». En *La Nación*, 2 de abril de 1894. Buenos Aires.
- Darwin, C. (1909) *The origin of species*. Nueva York: P. F. Collier and Son.

- Descartes, R. (1990) «Meditaciones metafísicas». *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*. Madrid: Espasa Calpe, 109-199.
- Dostoievski, F. M. (2000) [1880]: *Los hermanos Karamázov*. Barcelona: Cátedra.
- Fichte, J. G. (1971) [1792]: «Versuch einer Kritik aller Offenbarung». En J.G. Fichte: *Fichtes Werke. Band V: Zur Religionsphilosophie*. Berlín: Walter de Gruyter.
- Fink, E. (1981) *La filosofía de Nietzsche*. Madrid: Alianza.
- Guyau, M. (1885) *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*. París: Germer Baillière.
- (1887) *L'irreligion de l'avenir*. París: Félix Alcan.
- Hegel, G. W. F. (1807) *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Abada.
- (1911) *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Leipzig: Felix Meiner.
- Heidegger, M. (1989) «La autoafirmación de la Universidad alemana». *La autoafirmación de la Universidad alemana. El rectorado, 1933-1934. Entre vista del Spiegel*. Madrid: Tecnos, 55-69.
- (2009) *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- (2019) *Nietzsche*. Barcelona: Ariel.
- Jacobi, F. H. (1816) «Jacobi an Fichte». *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke. Band 3*. Leipzig: Gerhard Fleischer d. Jung, 1-57.
- Kaczynski, T. J. (2010) *Technological slavery: The collected writings of Theodore J. Kaczynski, a.k.a. «The unabomber»*. Port Townsend: Feral House.
- Kropotkin, P. (1977) *La moral anarquista*. Palma de Mallorca: Calamus Scriptorius.
- Langbehn, J. (1890) *Rembrandt als Erzieher von einem Deutschen*. Leipzig: C.L. Hirschfeld.
- Le Bon, G. (1907) *Psychologie des foules*. París: Alcan.
- Lefebvre, H. (1973) *Nietzsche*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Loyola, I. (1977) «Constituciones de la Compañía de Jesús». *San Ignacio de Loyola. Obras completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 444-628.
- Luther, M. (1914) «Von den Konziliis und Kirchen (1539), herausgegeben von F. Cohrs und O. Brenner». *Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe). Abteilung 1: Schriften, Bd. 50: Schriften 1536/39*. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 488-653.
- Mann, T. (1978) *Consideraciones de un apolítico*. Barcelona: Grijalbo.
- Marco Aurelio (1977) *Meditaciones*. Madrid: Gredos.
- Nietzsche, F. W. (1887a) *Morgenröthe: Gedanken über die moralischen Vorurtheile*. Leipzig: E.W. Fritsch.
- (1887b) *Die fröhliche Wissenschaft*. Leipzig: E.W. Fritsch.

- (1899a) «Der Antichrist». *Nietzsche's Werke. Bd. VIII: Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung. Nietzsche contra Wagner. Der Wille zur Macht (I. Buch: Der Antichrist). Dichtungen.* Leipzig: C.G. Naumann, 215-314.
- (1899b) «Götzen-Dämmerung». *Nietzsche's Werke. Bd. VIII: Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung. Nietzsche contra Wagner. Der Wille zur Macht (I. Buch: Der Antichrist). Dichtungen.* Leipzig: C.G. Naumann, 53-177.
- (1899c) «Also sprach Zarathustra». *Nietzsche's Werke. Bd. VI.* Leipzig: C.G. Naumann, 1-478.
- (1908) *Ecce Homo. Wie man wird was ist.* Leipzig: Insel.
- (1922a) «Der Wille zur Macht». *Nietzsche's Werke. Bd. XV: Nachlassene Werke. Ecce homo. Der Wille zur Macht 1. und 2. Buch.* Leipzig: Alfred Kröner, 129-489.
- (1922b) «Der Wille zur Macht». *Nietzsche's Werke. Bd. XVI: Nachlass. Wille zur Macht. Drittes und Viertes Buch.* Leipzig: Alfred Kröner, 1-447.
- (1954a) [1865]: «Brief an Elisabeth Nietzsche (11. Juni 1865)». *Friedrich Nietzsche: Werke in drei Bänden. Band 3.* München: Carl Hanser, 952-956.
- (1954b) [1873]: «Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne». *Friedrich Nietzsche: Werke in drei Bänden. Band 3.* München: Carl Hanser, 309-322.
- (1954c) [1874]: «Unzeitgemäße Betrachtungen». *Friedrich Nietzsche: Werke in drei Bänden. Band 1.* München: Carl Hanser, 135-434.
- (1954d) [1886]: «Jenseits von Gut und Böse». *Friedrich Nietzsche: Werke in drei Bänden. Band 2.* Leipzig: C.G. Naumann, 563-760.
- (1980) *Kritische Studienausgabe. Band 9: Nachgelassene Fragmente 1880-1882.* Berlín: De Gruyter.
- (1987) *La genealogía de la moral.* Madrid: Alianza.
- (1993) *Menschliches Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister.* Stuttgart: Alfred Kröner.
- [en línea] (2009) *Nietzsche Digitale Kritische Gesamtausgabe. Werke und Briefe.* P. D'Iorio (ed.). París: Nietzsche Source. [<http://www.nietzsche-source.org/#eKGWB/BVN-1887>; consultado: 02/10/2023].
- Ortega y Gasset, J. (1991) *Cartas de un joven español (1891-1908).* Madrid: El Arquero.
- Overbeck, F. (2009) *La vida arrebatada de Friedrich Nietzsche.* Madrid: Errata Naturae.
- Pla, J. (2017) *Hacerse todas las ilusiones posibles y otras notas dispersas.* Madrid: Destino.
- Roos, R. (1956) «Elisabeth Förster-Nietzsche ou la sœur abusive». *Études germaniques* 4: 321-341.
- San Agustín (1991) *Confesiones.* Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

- Sartre, J. P. (1993) *El ser y la nada*. Madrid: Altaya.
- Sloterdijk, P. (2011) *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*. Madrid: Akal.
- Spinoza, B. (1966) «Tratado corto». *Obras completas: Ética y Tratados menores*. Madrid: Clásicos Bergua, 377-389.
- Steiner, R. (2000) *Mysticism at the Dawn of the Modern Age*. Great Barrington: Anthroposophic Press.
- Steiner, G. (2017) *Heidegger*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Stirner, M. (1901) *Der einzige und sein Eigentum*. Leipzig: Otto Wigand.
- Stoddart, L. (1922) *The revolt against civilization: The menace of the under man*. Nueva York: Charles Scribner's Sons.
- Tolstoy, L. (1904) «The kingdom of God is within you». *The complete works of Count Tolstoy. Volume XX*. Boston: Dana Estes & Company, 1-380.
- Unamuno, M. (1966) *La agonía del cristianismo*. Madrid: Espasa Calpe.
- Vattimo, G. (2002) *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa.
- Weber, M. (2021) *La política como profesión*. Madrid: Biblioteca Nueva.