

FERNANDO SAVATER

NIETZSCHE

en Historia de la Ética.



En el párrafo 54 del libro cuarto de *El mundo como voluntad y representación*, tras haber expresado lo infundado del miedo a la muerte sentido por cada cual como la amenaza de “caerse del presente” -cuando en realidad ésta ha de acompañarnos necesariamente siempre-, añade Schopenhauer la siguiente acotación esencial:

Un hombre que se asimilara completamente en estas verdades que acabo de exponer, pero que no se hallase en estado de reconocer, ya por su experiencia propia, ya por la profundidad de su inteligencia, que el fondo de la vida es un dolor perpetuo, y que, por el contrario, estuviera satisfecho con la existencia y encontrándola a su gusto deseara con ánimo sereno que su vida durase eternamente y recomenzara sin cesar; un hombre, en fin, que amase la vida lo bastante para pagar su goce con los cuidados y tormentos a que está expuesto, descansaría con sólida planta sobre el redondeado y eterno suelo de la tierra, y nada tendría que temer; armado con el conocimiento que hemos apuntado, vería con indiferencia llegar la muerte en alas del tiempo, considerándola como una falsa apariencia, como un fantasma impotente, propio únicamente para asustar a los

débiles, pero que no amedrenta al que sabe que él mismo es esa voluntad de la que el mundo es copia y objetivación y que tiene asegurada una vida y un presente eternos, forma esta última real y exclusiva del fenómeno de la voluntad.

Pocas líneas antes había escrito Schopenhauer que podemos considerar el tiempo “como un círculo que diese vueltas eternamente”. En conjunto, esta página constituye la prefiguración de un destino. Hubo al menos un lector y nada servil discípulo -como cuadra a tal maestro- que asumió la postura aquí esbozada y la explotó hasta sus más hondas consecuencias.

La misión que Friedrich Nietzsche se dio a sí mismo o a la que fue arrastrado por un pensamiento intrépido hasta el desvarío asumido como fatalidad, podría quedar condensada en esta fórmula: *desculpabilizar la voluntad*. En esta tarea fue implacable y no retrocedió ante las más blasfemas (según el común criterio) consecuencias. El marco a partir del cual iba a evolucionar su teoría había quedado establecido ya por Schopenhauer. Pese a sus importantes divergencias, que se fueron acentuando con el tiempo. Nietzsche se sintió siempre mucho más próximo de Schopenhauer que de ningún otro pensador anterior a él, pues vio en éste un punto de inflexión esencial en la larga y vacilante reacción antiplatónica cuya máxima consecuencia quiso precisamente representar. En uno de sus primeros textos, titulado *Schopenhauer educador*, Nietzsche rinde tributo a su mentor en aquel campo en el que más se le regateó el reconocimiento público; gracias a no haber podido nunca ejercer con éxito como educador en las instituciones oficiales, Schopenhauer alcanzó el derecho de ser considerado el verdadero educador que la universidad de su tiempo necesitaba y por tanto no aceptaba. Su pugna contra esa filosofía académica “que nunca entristece a nadie”, puesta al servicio del Estado vigente, le convierte en el único *profesor* estimable de su época. Como todo dómine, no careció empero de los defectos de su género, aunque tampoco le faltaron las virtudes debidas. Honrado, independiente y batallador, careció a fin de cuentas de esa inocencia vital y de la malicia histórica en la que estriba el especial talento del pensado de nuevo cuño, el cual ya no es profesor universitario pero tampoco antiprofesor. Como hemos reproducido el párrafo de Schopenhauer en el que se anuncia a Nietzsche, puede ser equilibrador transcribir este otro de Nietzsche en el que se sitúa y caracteriza a Schopenhauer con cierta ternura cruel:

Si comparamos a Kant y a Schopenhauer con Platón, Espinosa, Pascal, Rousseau, Goethe, por lo que se refiere a su alma y no a su espíritu, se notará que los dos primeros pensadores están en una posición desventajosa: sus ideas no representan la historia de un alma apasionada, no hay detrás de ellos una novela, no hay crisis, catástrofes ni horas de angustia: su pensamiento no es, a la vez, la involuntaria biografía de su alma, sino -en el caso de Kant- la de un cerebro; en el caso de Schopenhauer, la descripción y el reflejo de un carácter (de un carácter inmutable) y la alegría que causa el espejo

mismo; es decir, el goce de encontrar un intelecto de primer orden. Kant se presenta, cuando se transparenta a través de sus ideas, bravo y honorable en el mejor sentido, insignificante; carece de amplitud y de poder; ha vivido poco y su manera de trabajar le quita el tiempo que necesitaría para vivir alguna cosa; no me refiero, entendiéndose bien a los acontecimientos groseros del exterior, sino a los azares y oscilaciones a que la vida del hombre más solitario y silencioso está sujeto, cuando esta vida tiene momentos de ocio y se consume en la pasión de la meditación. Schopenhauer tiene una ventaja sobre él: posee, por lo menos, cierta fealdad violenta de nacimiento, en el odio, en sus deseos, en la vanidad, en la desconfianza; tiene instintos un poco más feroces y tiene tiempo y vagar para esa ferocidad. Pero le falta la evolución, como le faltaba a su círculo de ideas; no tuvo historia (A; p. 480)

La voluntad es la expresión humana del ímpetu universal; trama deseante configurada como nuestra específica *misión*, como aquello que la realidad espera de nosotros. Pero lo que nosotros podemos esperar de lo real en el cumplimiento del deseo, eso no está del todo determinado: tal es la corrección aportada por Nietzsche al esquema schopenhaueriano. Durante milenios, los hombres han buscado *alivio* y *control* respecto a la urgencia demoníaca de la voluntad, disculpas y cauces para una responsabilidad activa que representaba la amenaza primordial contra la sociabilidad en lucha por afianzarse, aunque ésta brotó también de esa misma arrebatada fuente. Allí donde crece lo más peligroso, crece también lo que puede remediarlo... La religión y la moral de ella derivada no provenían sino de una sistemática *desconfianza* respecto a la voluntad, seguida de una no menos sistemática *renuncia*. Pero como no es posible desconfiar de toda voluntad y renunciar del todo a ella, pues fuera de la voluntad no hay sino nada, la voluntad de la que se aprendió a desconfiar y a la que se ordenó renunciar fue sólo la voluntad *propia*. Ésta resultó así pasión, egoísmo, afán desordenado, origen de todo mal, feroz rapiña o sensual perdición: insociabilidad, improductividad. En cambio, la *otra* voluntad, la que no es *mía*, quedó consagrada como ley divina, fundamento social y orden productivo: hágase tu voluntad y no la mía.

Cuando el proceso iluminista, desmitificador del mundo, canceló los antiguos fundamentos sacros de la voluntad otra o voluntad absoluta (hablase ésta por boca sacerdotal o regia), la voluntad mía quedó liberada como escepticismo ante toda verdad establecida y conflicto de intereses básicamente igualitario: es decir, en ambos casos como terror. La decapitación del *princeps*, de la legitimación originaria, del principio fundamentador, constituyó el episodio simbólico crucial de esta revolución juntamente política, moral, epistemológica y metafísica. Era preciso buscarle un desenlace al terror y el intento kantiano -prefigurado ya por Rousseau en el *Contrato social* y después proseguido con las debidas correcciones por Hegel y los hegelianos- consistió en superponer hasta su identificación trascendental la voluntad otra y la voluntad mía, en nombre precisamente de la razón autónoma recién entronizada. Uno de los elementos de terror -la duda-, convenientemente sistematizado, vino así al rescate del otro y quizá más grave, la

desmoralización. Schopenhauer invirtió sin embargo este recurso, al minimizar más kantianamente que el propio Kant las capacidades mediadoras de la razón, y la voluntad mía perdió su legitimación identificatoria con la voluntad otra (imperativo categórico o constitución estatal), siendo en cambio esta última la que se contaminó de la impiedad ya sin freno de aquélla. Tal como en Rousseau y Kant, en Schopenhauer se vincula la voluntad mía a la voluntad otra, pero el resultado así obtenido no nos cura del terror sino que le concede estatuto ontológico: antes sólo mi voluntad era abominable, por la gracia de Dios, pero ahora -consecuentemente desaparecido Dios y negada su herencia en veneración al Estado- es la voluntad misma en cuanto tal lo abominable. La única vía de frágil regeneración que permanece abierta es la negación completa de la voluntad, no para que se cumpla otra voluntad ajena más digna, sino para que el terror cese al fin en la abolición *consciente* de los requisitos implacables del funcionamiento universal.

En este punto se sitúa el giro afirmativo nietzscheano, como aceptación desculpabilizadora de la voluntad negada pero juntamente como abandono de cualquier intento de legitimarla desde la alteridad o la trascendencia sacropolítica. Es de la voluntad mía de la que ha salido la voluntad otra, como el medio de rentabilizarla convenientemente para un fin colectivo. La supervivencia del grupo y su propósito común se revelaron como preferibles en sí mismos a la inocencia irrestricta de la voluntad en cuanto tal. ¿Preferibles para quién? Para unos cuantos individuos que modelaron la colectividad como su creación propia, introduciendo en la conciencia simbólica de la atemorizada mayoría normas, restricciones y proyecto. De este modo quedó asegurada la perduración de determinados *rasgos* humanos que fueron elegidos en cierto momento y potenciados con detrimento de otros. A aquéllos se les llamó *virtudes* y *bueno* a su cumplimiento, mientras que éstos quedaron caracterizados como *vicios* y como lo *malo*. Pero entre estos rasgos proscritos figuraban probablemente los del individuo dominante que impuso los valores sociales; sólo de individuos capaces de energías hoy prohibidas a los socios comunitarios pudieron emanar las normas de la comunidad. De la arrogancia, de la agresividad, de la audacia sin límites, de la crueldad, del afán de mando y dominio, del cuerpo potente y por tanto satisfecho y rapaz (de lo que mi voluntad reclama y añora) provienen nuestra humildad, nuestra solidaridad, nuestro respeto al débil, nuestra servicialidad cooperativa, nuestra *compasión* (lo que se ha transfigurado como mandamiento de la voluntad divina o estatal). Hagamos hincapié en esto: los contenidos de la voluntad enumerados en segundo lugar no son ni “mejores” ni “peores” que los mencionados antes, pues provienen de idéntica raíz anterior a la distinción misma entre bueno y malo. Lo único que puede decirse para no abandonar la lucidez indagatoria es que pertenecen a un propósito distinto y sirven para cultivar otro tipo de vida. La pregunta que en su momento se hace Nietzsche es: ¿hasta cuando has de ser así? Si los viejos dragones mitológicos destinados a alejar a los curiosos que husmeaban bajo los preceptos sociales vigentes han sido ya alanceados irremediabilmente, ¿no será porque ha llegado el instante oportuno de fomentar nuevos valores -quizás opuesto a muchos de los establecidos. Que permitan el desarrollo de otro tipo de hombre diferente y superior, aún no gastado y maltrecho por el desmitificador roce histórico?

Autor voluntariamente fabuloso (él fue quien nos habló de las verdades como “errores irrefutables, necesarios para la vida”), en torno a Nietzsche se han fraguado numerosas leyendas, algunas sugestivas, bastantes equívocas y unas cuantas francamente malintencionadas. La interpretación de su

pensamiento que aquí se brinda va directamente contra un de las más arraigadas y mas prolífica en descendientes: la del Nietzsche antihumanista, falso ilustrado que desvirtuó finalmente el sentido de la Ilustración dando paso a la aberración más peligrosa (lectura digamos de izquierdas de la fábula) o triunfal liberador del corsé racionalista que da paso a un más allá enigmático, anómico y posmoderno (versión digamos de derecha de la fábula). Frente a ambas perspectivas de un mismo mito, sostendremos aquí -sin hacerlo explícito, pues eso corresponde a otro estudio diferente- que Nietzsche fue el más eficaz cumplidor del proyecto humanista de la Ilustración, al que purificó de sus asideros teológicos y cuyos vértigos de emancipada *posibilidad* reveló con sinigual osadía. ***Sólo a partir de Nietzsche y gracias a Nietzsche cabe hoy pensar el humanismo radical de nuestro tiempo, cuyos enemigos naturales son la ñoñería edificante y la bestialidad criminógena.*** En el proyecto moral y político de que vamos a ocuparnos hay dos etapas (aunque entrecruzadas de tal modo que la continuidad no se rompe y son frecuentes los retornos y preanuncios): primero, crítica del fundamento de los valores establecidos y, segundo, profecía de la transvaloración de dichos valores y vislumbre de hombre-más-allá-del-hombre (pero no más allá de lo humano como luego veremos).

La llamada crítica de los fundamentos de la moral por Nietzsche no es, en modo alguno, una trivial y cínica burla de la recta intención en el obrar (la “mala” intención resulta no menos cuestionable) ni mucho menos la recomendación a lo Sade de comportamientos perversos o al menos inmorales. Es *seguro* -si hay algo en este pésimo mundo que lo sea- que la contemplación de un campo de concentración nazi hubiera provocado en Nietzsche el mismo hondísimo movimiento de repulsión y condena que estremece a cualquier *hônnete homme* de nuestra progresía; y tal movimiento reprobatorio no hubiera estado provocado por motivos de debilidad nerviosa o afección sentimental alguna, de las que suelen traicionar los principios atroces mejor establecidos, sino por razones estrictamente morales. De hechos, su actitud contra el antisemitismo alemán que le afectó familiarmente (dejo de relacionarse con su querida hermana Elizabeth al contraer ésta matrimonio con el negrero antisemita Förster) apoya en la práctica este aserto conjetural. No hay contradicción alguna entre este comportamiento de Nietzsche y las ideas expresadas en sus obras, aunque sí pueda resultar contradictorio con ciertas interpretaciones arbitrarias de sus opiniones o con los corolarios demenciales deducidos por algunos de quienes se proclamaron a contratiempo discípulos suyos.

El sentido de su polémica indagación queda suficientemente establecido en el párrafo 103 de *Aurora*:

HAY DOS CLASES DE NEGADORES DE LA MORAL. Negar la moralidad eso puede querer decir ante todo: negar que los motivos éticos que pretextan los hombres sean los que realmente les han impulsado a sus actos; esto equivale, pues, a decir que la moralidad es una cuestión de palabras y que forma parte de esos groseros engaños, groseros o sutiles (las más veces, autoengaños), propios del hombre, sobre todo del hombre célebre por sus virtudes. Y luego: negar que los juicios morales se

basen en verdades. En ese caso, se concede que juicios son verdaderamente los motivos de las acciones, pero que son errores, fundamentos de todos los juicios morales, los que lanzan a los hombres a sus acciones morales. Este último punto de vista es el mío; sin embargo, yo no niego que en muchos casos una sutil desconfianza a la manera del primero, es decir, al estilo de La Rochefoucauld, no sea, en su lugar y en todos los casos, de un utilidad general. Yo no niego, por consiguiente, la moralidad como niego la alquimia; y si niego las hipótesis, no niego que haya habido alquimistas que han creído en dichas hipótesis y se han basado en ellas. Niego del mismo modo la inmoralidad; no que haya un infinidad de hombres que se sienten inmorales, sin que hay en realidad una razón para que se sientan tales. Yo no niego, como es natural -si admitimos que no soy un insensato- que sea preciso evitar y combatir muchas acciones que se denominan inmorales: del mismo modo que es necesario realizar y fomentar muchas de aquéllas que se denominan morales; pero creo que hay que hacer ambas cosas, por otras razones que las antiguas y tradicionales. Es necesario que cambiemos nuestra manera de ver, para llegar por fin, quizá demasiado tarde, a renovar nuestra manera de sentir.

El punto de inflexión de la antigua fundamentación moral hacia su actual crítica estriba en la dispar -mejor dicho opuesta- valoración que ha recibido la noción de *egoísmo*. Por “egoísmo” se entendió dentro de la órbita cristiana -con la singular excepción de Espinosa- aquello que antes hemos denominado “voluntad mía” como forma de rapaz y abusiva o al menos inmisericorde autoafirmación a costa de la “voluntad otra”, es decir, leyes divinas o humanas, necesidades de los débiles, exigencias sociales, etc. El egoísmo fue aquello que precisamente la moral negaba; frente al interés egocéntrico, al desinterés centrifugo o altruista de la ética. Me refiero, desde luego a la versión cristiana de la moral, inaplicable a Aristóteles, un estoico o un epicúreo. El sujeto ético, sea quien fuere, es lo que desea allí donde ya no estoy yo. Donde fue el yo advenga el nosotros, pues el yo se parece demasiado aún al ello del que pretende enérgicamente desmarcarse. Kant se negaba tajantemente a que la felicidad pudiera ser motivo impulsor de la acción moral, ya que también el vicioso quiere ser feliz y las causas del vicio no sabrían ser asimismo causas de la virtud. Schopenhauer fue aún más allá, estableciendo que los motivos de la virtud son opuesto no sólo a la felicidad, sino incluso al simple afán de conservar la vida. Perdida su legitimación en la voluntad otra, la voluntad mía no sabe ya cómo abolirse, de manera suficientemente perentoria. Todavía en nuestra actualidad, cuando Nietzsche forma definitivamente parte del panteón cultural que veneramos, la complicidad entre egoísmo e inmoralidad sigue siendo denunciada con piadoso fervor por cuantos no son capaces de soportar una moral atea ni siquiera a título experimental. Porque rechazar el egoísmo como piedra de toque de la fundamentación moral es necesariamente aceptar algún tipo de cimiento religioso para la ética, sea el pietismo cristiano de Kant, el budismo putativo de Schopenhauer, el judaísmo de Levinas o cualquier otra variante teológica como ayuda de los

bienpensantes altruismos contemporáneos. ¡Pero si hasta los marxistas reclutan ocasionalmente obispos y no desdennan confundir su apasionadamente interesada solidaridad con el apasionado desinterés evangélico!

“... No hay entendido estrictamente ni conducta no egoísta ni contemplación desinteresada; ambas cosas no son más que sublimaciones en las cuales el elemento esencial parece casi volatilizado y no revela ya su presencia sino a una observación muy fina...” (*HDH*, 1ª parte, p. 1). Esta observación, este mirar sin miramientos, es la gran aportación de la ciencia moderna cuyo uso subversivo establecieron los enciclopedistas. Es posible señalar un vínculo de continuidad entre esta actitud y la moral cristiana tradicional: la exigencia de *veracidad*, que con el tiempo se fue haciendo cada vez más insobornable hasta terminar volviéndose contra la propia religiosidad que la tenía como uno de sus principales mandamientos. Por respeto al octavo mandamiento, el hombre ha terminado por no creer en ninguno... [...]

Los dispositivos morales han brotado para conservar la vida y más concretamente el tipo de vida que algunos hombres han considerado más placentera o menos dolorosa. En tal sentido, todas las acciones llamadas morales tienen un fundamento egoísta: son gestos y preceptos en interés propio. Su propósito es salvaguardar lo que Espinosa llamó *conatus*, el deseo de perseverar del modo más perfecto posible en el propio ser. La razón humana, es decir, lo más peculiarmente humano de lo humano, nos enseña el provecho que podemos sacar de la colaboración moral con los otros hombres, mientras que nuestras pasiones - producto de ideas confusas y en último término peligrosas para nuestro *conatus*- son las que nos enfrentan o separan de ellos. Esta anotación de *Humano, demasiado humano* (par. 197) tiene un tono inequívocamente espinosista:

¿No podríamos decir que en la cabeza se encuentra lo que une a los hombres -la comprensión de la utilidad y el prejuicio generales- y en el corazón lo que los separa: la ciega elección y el instinto ciego en el amor y en el odio, el favor concedido a uno a expensas de todos los demás y el menosprecio de la utilidad pública que de aquí nace?

Incluso las llamadas acciones altruistas tienen también un fundamento de interés propio, a pesar de lo que pudieran pensar al respecto Kant y Schopenhauer (este último empero, ya mostró cómo el egoísmo subyace inevitablemente hasta en las raíces de la deontología kantiana).

La moral como autoescisión del hombre. ... La muchacha que ama desea descubrir, en la infidelidad del amado, la devota fidelidad de su propio amor. El soldado desea caer en el campo de batalla por su patria victoriosa: pues en la victoria de su patria triunfan al mismo tiempo sus más altos deseos. La madre da al hijo lo que se quita a

sí misma, el sueño, la mejor comida, en algunos casos la salud y los bienes. ¿Pero son, todos éstos, estados altruistas? ¿Son, estas acciones de la moral *milagros*, en tanto que son, según expresión de Schopenhauer, “imposibles y con todo reales”? ¿No es evidente que en todos estos casos el hombre ama *algo propio*, un pensamiento, una aspiración, una criatura, más que *otra cosa propia*, es decir, que *escinde* su ser y sacrifica una parte de éste a la otra? ¿Acaso sucede algo esencialmente distinto cuando un testarudo dice: “Prefiero que me maten a ceder un palmo ante este hombre”? En todos estos casos existe la *inclinación hacia algo* (deseo, instinto, aspiración); secundarla con todas las consecuencias, no es, en ningún caso “altruista”. En la moral el hombre se trata a sí mismo, no como *individuum*, sino como *dividuum* (*HDH*, 1ª parte, p. 57).

El ojo científicamente ejercido del psicólogo ético capta esta dualidad - o, más bien esta pluralidad- constitutiva del sujeto humano y por tanto de su acción, que nunca tiene la aparente simplicidad unitaria del efecto superficial y piadosamente advertido.

Surge la cuestión de si esta problematización del altruismo no socavará los cimientos morales más básicos, precipitándolo al indagador y a quienes le siguen en las simas de la amoralidad o de la perversión inmoral. Da por sentado en el más sincero de los casos este planteamiento medroso que la moral se basa en una mentira, quizá, pero en una mentira necesaria, imprescindible para reconciliar dentro de cada uno de nosotros la contradictoria multiplicidad que nos constituye:

La bestia en nosotros quiere ser engañada; la moral es una mentira necesaria, para no sentirnos interiormente desgarrados. Sin los errores que se ocultan en los datos de la moral, el hombre hubiera permanecido en la animalidad. Pero de esa manera se tiene por algo superior y se impone las leyes más severas. (*HDH*, 1ª parte, p. 40).

Pero esta utilidad relativa de la mentira moral pertenece más bien al pasado y ha terminado por chocar frontalmente con la exigencia de veracidad que la propia moral nos ha inculcado. Razones morales nos obligan a abandonar la moral en cuanto ésta se basa en errores, malos cálculos o engaños piadosos. El examen crítico descubre una contradicción flagrante en la obligación de renunciar por principio a nuestro propio interés para servir al interés de los demás. Si lo bueno es el desinterés, ¿por qué el prójimo se interesa tanto en que yo sea realmente desinteresado? No estaré sirviendo al interés ajeno -es decir, al vicio- al intentar cumplir con mi más alta y renunciativa virtud?

El prójimo alaba el desinterés porque *recoge sus efectos*. Si el prójimo razonase de un modo desinteresado,

rehusaría esta ruptura de fuerzas, este prejuicio ocasionado en su favor, se opondría al nacimiento de semejantes inclinaciones y afirmaría ante todo su desinterés, designándolas precisamente como *malas*. He aquí indicada la contradicción fundamental de esta moral, hoy tan en boga: ¡los *motivos* de esta moral están en contradicción con su *principio*! Lo que a esta moral le sirve para su demostración es refutado por su criterio de moralidad. El principio: “debes renunciar a ti mismo y ofrecerte en sacrificio”, para no refutar su propia moral, no debería ser decretado sino por un ser que renunciase por sí mismo a sus beneficios y que acarrease quizá, por este sacrificio exigido de los individuos, su propia caída. Pero desde el momento en que el prójimo (o bien la sociedad) recomienda el altruismo *a causa de su utilidad*, el principio contrario: “debes buscar el provecho, aún a expensas de todo lo demás”, es puesto en práctica y se predica a la vez un *debes* y un *no debes* (GC, p. 21)

Incluso en el altruismo de Kant el imperativo categórico encierra como lección *a contrario*: “si los hombres actuaran de otro modo, si mintieran, robaran o mataran sistemáticamente, la sociedad sería imposible. Haz el bien por tu bien”. Pero esto no se asume explícitamente y al ser descubierto se convierte en la demolición de la moral establecida; puesto que en el fondo debo ser altruista por egoísmo social, nada intrínsecamente malo hay en el egoísmo y por tanto puedo entregarme sin escrúpulo -o con él, tanto da, así nacen la mala conciencia y el remordimiento- a la persecución desenfrenada de mi provecho inmediato, como a fin de cuentas todos los demás y la sociedad en cuanto tal hacen. La falta de lucidez respecto al enraizamiento de la moralidad en el egoísmo inteligente, racionalizado, se convierte en provocación a la torpe inmoralidad antisocial.

[...] Los primitivos creadores de valores fueron seres fuertes, intrépidos, orgullosos de sí mismos y por ello llamaron “bueno” a lo que se le parecía y “malo” a lo que despreciaban. Palabras como “noble” y “villano” guardan como un efluvio en torno a su sentido moral la raigambre jerárquica de la que provienen. Los *aristoi*, los mejores, los más poderosos y dominantes impusieron a sus siervos y a sus prisioneros las primeras morales conocidas; los valores se grabaron con sangre, la memoria los interiorizó con miedo y humillación, y así se desarrolló la más básica de las condiciones de civilización, la capacidad de prometer, auténtica barrera divisoria entre el puro rebaño de animales y la sociedad humana. Por medio de la promesa entra en la historia el proyecto y los individuos de voluntad más fuerte inventan el señuelo del bien común y el *futuro*. Así modelaron los antiguos héroes a las colectividades humanas como el escultor trabaja el bloque de mármol: a golpes, haciendo saltar chispas y detritus, con aterrador estruendo. Pero esto creadores de valores y aunadores de pueblos eran esencialmente guerreros, físicamente potentes e intelectualmente ingenuos (no olvidemos que la palabra *ingenuus* significó en su origen ‘nacido noble’). Su desbordamiento de salud los hacía monótonamente invencibles, universalmente temidos y a la larga poco interesantes. Sus bélicas morales de conquistadores convertían en mal la debilidad, la malformación, el temor, la pereza, la feminidad... es decir, gran

parte de lo que constituye cotidianamente la condición humana. Cuando las primeras sociedades se asentaron e institucionalizaron, cuando la paz comenzó a ser una forma de vida no más anómala que la guerra, todas aquellas astilla que los primeros creadores de valores habían despreciado fueron cobrando mayor peso. La fragilidad empezó a hacerse consciente de sus posibilidades y algunos empezaron a ver en ellas sus auténticos *derechos* frente a los señores de la tierra. Los desheredados, los enfermos, los vencidos, los desposeídos, los lisiados y los tímidos, distanciados del mando y de las responsabilidades de la tribu, tuvieron tiempo para meditar su estrategia. Alejados del fragor de la acción, inventaron los meandros de la inteligencia. Sus representantes frente a los señores de la guerra fueron los miembros de una nueva casta ascendente, desesperadamente ambiciosa -con la ambición de los postergados e impotentes- y revolucionariamente sutil: *los sacerdotes*.

La casta sacerdotal aportó a la sociedad la primera gran inversión de los valores digamos *espontáneos* que hasta entonces habían regido en los grupos humanos. A aprovechándose de lo creado por aquellos inaugurales escultores de pueblos, pues el esfuerzo inicial de aunamiento humano *nunca* es de origen levítico, convirtieron los rencores y las limitaciones de la mayoría (hasta entonces pasiva, sometida) en la nueva cabecera del *hit-parade* axiológico. La debilidad, la pobreza, el desamparo, la femineidad obligada a la táctica de la dulzura, la malformación física y la enfermedad, la servidumbre todo lo que hasta entonces los individuos habían padecido rechinando como impuesto por una mal pasada de otros hombres o de la naturaleza, se convirtió en *mérito*. Y la fuerza, la salud, la energía, la arrogancia, la agresividad, el afán masculino de conquista y depredación, aquellos rasgos que había caracterizado a los padres fundadores de todas las sociedades, pasaron a convertirse en lo malo y negativo, lo vicioso. Por supuesto, los sacerdotes no libraron a la mayoría de su pasividad y sometimiento, no la emanciparon de sus deficiencias; en vez de hacerlos libres o fuertes, los hicieron *buenos*. La gente se conformó e incluso quedó convencida de que si se les hubiera concedido aquello de lo que carecían se les hubiera degradado moralmente. Por otra parte, era tan imposible modificar su naturaleza servil como lo hubiera sido pretender que la combativa naturaleza rapaz de los señores no siguiera pretendiendo todo aquello que ahora se consideraba como *mal*. De esta suerte, los sacerdotes introdujeron un principio morboso en la humanidad, pero la hicieron mucho más *interesante*. El orden social de las rubias bestias primigenias, feroces y sinceras, era como un pan ácimo, sano pero escasamente sabroso; la corrupción levítica introdujo la levadura en la masa y la sal del pecado sazonó la fermentación obtenida, logrando así un pan mucho más excitante para el paladar aunque quizá también más indigesto. En él y de él vivimos; el Estado moderno es su avatar más acabado y quizá postrero.

[...]

De lo que se trata es de una *transvaloración de los valores*, lo cual no implica la inversión simple y mecánica de los antes vigentes (llamar hoy “bueno” a lo que ayer se llamó “malo”), sino una reflexión genealógica y crítica respecto a la procedencia de esos valores, a sus orígenes culturales y al tipo de hombre que se verá potenciado por ello. A partir del nuevo proyecto de hombre deberán ser diseñados los nuevos valores, que bien pudieran parecer a una mirada superficial idénticos a los ya superados. Del mismo modo que el Pierre Ménard de Borges escribe un Quijote literalmente superponible al de Cervantes pero radicalmente distinto -por su conciencia estilística de

fingimiento, por su opción sabia y deliberadamente antiespontánea-, Nietzsche apunta hacia unos valores que serán distintos a los actuales no por ninguna estruendosa antítesis superficial, sino por la relación *artística* (es decir, de mentira consentida y preferida) con el sujeto que los posee. Aquí la cuestión esencial es precisamente la vieja pregunta por la verdad, o aún mejor, el antiguo afán de verdad. La moral cristiana, con su riguroso decreto de veracidad a ultranza, terminó volviéndose contra sí misma. Los científicos positivistas y empiristas, los pacientes diseccionadores de sapos o meticulosos recensionadores de los calambres póstumos de la pata de la rana, heredan el rigor de mandamiento antimendaz y lo vuelven contra el cristianismo mismo, contra la fe; la fe en la verdad termina en tiempos ilustrados por aniquilar la verdad de la fe. Pero así la transvaloración aún no se ha efectuado, sólo se ha prolongado hasta el estallido de su contradicción interna el curso natural de uno de los viejos valores. Por supuesto valorar no consistirá ahora en mentir allí donde antes se nos enseñó a ser veraces, sino en asumir consecuentemente, críticamente, la mentira de la verdad y por tanto la verdad de la mentira.

La falsedad de un juicio no es para nosotros ya una objeción contra el mismo; acaso sea en esto en lo que más extraño suene nuestro nuevo lenguaje. La cuestión está en saber hasta qué punto ese juicio, favorece la vida conserva la vida, conserva la especie, quizá incluso selecciona la especie; y nosotros estamos inclinados por principio a afirmar que los juicios más falsos (de ellos forman parte los juicios sintéticos *a priori*) son los más imprescindibles para nosotros, que el hombre no podría vivir si no admitiese las ficciones lógicas, si no midiese la realidad con la medida del mundo puramente inventado de lo incondicionado, idéntico-a-sí-mismo, si no falsease permanentemente el mundo mediante el número, - que renunciar a los juicios falsos sería renunciar a la vida, negar la vida. Admitir que la no-verdad es condición para la vida: esto significa, desde luego, enfrentarse de modo peligroso a los sentimientos de valor habituales; y una filosofía que osa hacer esto se coloca, ya sólo con ello, más allá del bien y del mal. (*MABM*, I, p. 4)

Tal es la raíz metodológica de la transformación de los valores - ¿podremos llamarles así?- ultravalores...

A fin de cuentas, lo esencial para Nietzsche es que nuestros valores *se nos parezcan*. No se puede vivir potenciando axiológicamente la negación resentida de la vida -es decir, no se puede vivir plena, creativamente- ni exaltando virtudes genéricas, que en nada toman en cuenta nuestra peculiaridad psíquica, histórica y hasta biológica. La virtud es un aliado que favorece a quien conecta positivamente con ella y debilita o mata a quien la asume únicamente por doblegamiento ante la opinión gregaria. Y la primera obligación de cada individuo consciente y no supersticioso es con lo mejor de su propia fuerza, no con ideales colectivista surgidos de la timorata hipóstasis de la mediocridad; también por esta vertiente belicosamente *individualista*

enlaza Nietzsche con una conquista esencial del humanismo ilustrado, liberal en el sentido menos conformista del término, consciente de que la raíz legitimadora de una comunidad no teocéntrica se hincó en el afán de maximizar las potencialidades vitales que los menos obtusos y los más audaces de los socios reconocen en sí mismos. Por supuesto, quien se atreve a crear valores a la medida de su capacidad de excelencia (no a mayor gloria de su necesidad de adaptación al medio) tropieza con la hostilidad primaria de los virtuosos consagrados *ex officio*: “¡Los buenos tienen que crucificar a aquél que se inventa su propia virtud! ¡Esta es la verdad!” (AHZ, 3ª parte, par. 26). Pero este denigramiento no ha de bloquear su tarea ni debe sumirlos en un abstencionismo moroso ante el vigente normativismo social. El creador de valores incide con denuedo en la transformación del mundo, de *este* mundo comunitario que habitamos, y rechaza el quietismo resignadamente desdeñoso (éste sí realmente antihumanista) de quienes se consideran demasiado buenos para este mundo por herederos putativos de otro, estrictamente religioso o sublimemente metafísico:

A los piadosos trasmundanos les he oído decir a su propia conciencia estas sentencias y, en verdad, sin malicia ni falsía -aunque nada hay en el mundo más falso ni más maligno. “¡Deja que el mundo sea el mundo! ¡No muevas un *solo* dedo en contra de esto!” “deja que el que quiera estrangule y apuñale y saje y degüelle a la gente: ¡no muevas un *solo* dedo en contra de esto! Así aprenden ellos incluso a renunciar al mundo. Y tu propia razón, a ésa tú mismo debes agarrarla del cuello y estrangularla; pues es una razón de éste mundo -así aprendes tú mismo a renunciar al mundo.” ¡Romped, rompedme, oh, hermanos míos, estas viejas tablas de los piadosos! ¡Destruid con vuestra sentencia la sentencia de los calumniadores del mundo (AHZ, 3ª parte, par. 15).

[...]

Platón en su *República*, señala que la vida humana no es *mega ti*, no es gran cosa. Para Nietzsche sin embargo, su importancia es suprema, no tanto por lo que la vida *suele* ser o se resigna a ser como por lo que *puede* llegar a ser. Platón contrapuso al mundo de la apariencia, la transitoriedad y al materia, el *kosmos noetós* de lo inteligible imperecedero: después los cristianos en sus diversas manifestaciones, hasta la filosofía de Kant, reforzaron este dualismo cosmológico, devaluando el orden fenoménico que habitamos y postergándolo al más allá de lo realmente valioso e inmutable. A partir de Kant el positivismo científico comenzó a despertar de ese largo sueño dogmático, concediendo al sistema de las apariencias la importancia de la plena realidad; mejor dicho, el mundo trascendente de lo en-sí, al desvanecerse, arrastró también a la inexistencia lo aparente de las apariencias misma. Este proceso ocurre en el terreno del conocimiento científico, pero se hace esperar en cambio en el campo de la moral y de las instituciones políticas. La desvalorización de la vida en nombre de un fantasma de la vida que ni muerte merece llamarse, la culpabilización por las exigencias de la voluntad en que esa vida se expresa, la dificultad de reinventar los viejos lazos comunitarios y los antiguos pudores sobre una base auténticamente inmanente -ateológica con todas su

consecuencias-, tales son los enemigos del nuevo espíritu trágico librepensador contra los que fraguó su obra soberbia Friedrich Nietzsche. Arrostró la tarea más necesaria de la modernidad, la demolición del núcleo más persistente y temido. Tal como en el caso de Zeus, según la versión dada por Hölderlin en su *Escolios a Antígona*, su misión fue “trasformar el afán de dejar este mundo por el otro, en un afán de dejar otro mundo por éste”. Nada resume mejor este empeño que el inolvidable parágrafo 336 de *La Gaya Ciencia*:

El que sabe considerar la historia del hombre en su conjunto como su historia, siente, en una enorme generalización, toda la aflicción del enfermo que sueña con la salud, del viejo que sueña con su juventud, del enamorado privado de su bienamada, del mártir cuyo ideal está destruido, del héroe la noche de una batalla cuya suerte ha estado indecisa y de la cual conserva las heridas y el pesar por la muerte del amigo. Pero llevar esta suma enorme de miserias de toda especie, poder llevarla y ser, al mismo tiempo, el héroe que saluda, en el segundo día de la batalla, la venida de la aurora, la llegada de la felicidad, puesto que se es el hombre que tiene delante y detrás de sí un horizonte de mil años, siendo el heredero de toda nobleza, de todo espíritu del pasado, heredero obligado, el más noble entre todas las antiguas noblezas y, al mismo tiempo, el primero de una nobleza nueva, de la cual no se ha visto cosa semejante en ningún tiempo; tomar todo esto sobre su alma, lo más antiguo y lo más nuevo, las pérdidas, las esperanzas, las conquistas, las victorias de la humanidad y reunir, por fin, todo esto en una sola alma, resumirlo en un solo sentimiento, esto, ciertamente, debería tener por resultado una dicha que el hombre no ha gozado nunca hasta hoy; la dicha de un dios pleno de poderío y de amor, de lágrimas y de risas; una dicha que, semejante al sol de la tarde, hará don incesante de su riqueza inagotable para verterla en el mar y que, como el sol, no se sentirá plenamente rico sino cuando el más pobre pescador reme con remos de oro. Esa dicha divina se llamaría entonces humanidad.

Fernando Savater