



Nietzsche: La negación de los valores y el nihilismo

Antonio García Ninet

La toma de conciencia de la “muerte de Dios”, de su progresiva desaparición de las creencias de los hombres, derivada de la veracidad¹, conduce a Nietzsche a la negación del valor de la moral y, en definitiva, al nihilismo, esto es, a la negación de todos los valores tradicionales en cuanto se hacían derivar de Dios como principio supremo.

1. Si la moral había sido el fundamento a partir del cual se había desarrollado la virtud de la veracidad, ahora, de manera paradójica, pero como consecuencia lógica y necesaria de esa evolución, la propia veracidad se convierte en el motor fundamental que conduce a Nietzsche a refutar el valor de la moral, de manera que, como dice en otro lugar, por motivos morales -los que se relacionan con la veracidad- “ella obliga, en cuanto es sinceridad, a la negación de la moral”².

Recurriendo a Zarathustra, el personaje simbólico central de su obra, afirma Nietzsche la superación de la moral como consecuencia del funcionamiento de la veracidad:

“Zarathustra creó ese error, el más fatal de todos, la moral; en consecuencia, también él tiene que ser el primero en reconocerlo. No es sólo que él tenga en esto una experiencia mayor y más extensa que ningún otro pensador. Su doctrina, y sólo ella, considera la veracidad como virtud suprema [...] La autosuperación de la moral por veracidad, la autosuperación del moralista en su antítesis -en mí- es lo que significa en mi boca el nombre de Zarathustra”³.

Y, en cuanto Dios y la moral se consideran como el fundamento de todos los valores, su rechazo implicará, en un primer momento la negación de todo valor y la caída en el nihilismo, que lleva a considerar que todo es absurdo y carente de sentido. Por ello también, la veracidad se convierte en el motor que conduce al nihilismo:

“El nihilismo radical es el convencimiento de que la existencia es absolutamente insostenible si se trata de los más altos valores que se conocen [...] Esta conclusión es consecuencia de la ‘voluntad de verdad’ inculcada en el hombre; es decir, es consecuencia de la fe en la moral”⁴.

Tratando de sintetizar los argumentos que le conducen a la negación del valor de la moral, hay que hacer referencia a los siguientes:

1.1. En primer lugar, al simple funcionamiento de la veracidad, tal como hemos podido ver en la penúltima cita y en otras reflexiones por las que Nietzsche considera

¹ Según expliqué en el artículo *Nietzsche: La contraposición entre veracidad y fe. La crítica de la fe*, publicado en *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, mayo de 2007. Madrid.

² *La voluntad de poder*, parág. 404. Obras completas, IV, Ed. Prestigio, Barcelona, 1970.

³ *Ecce Homo*, “Por qué soy un destino”, parág. 3, p. 125, Al. Ed., Madrid, 1971.

⁴ *La voluntad de poder*, I, parág. 24. Obras completas, IV, Ed. Prestigio, Barcelona, 1970.

la exigencia de una demostración como el requisito ineludible para la aceptación de la moral; por ello afirma:

“Lo que exijo de vosotros, aunque suene mal en vuestros oídos, es lo siguiente: que sometáis a una crítica vuestras valoraciones morales. Que al impulso del sentimiento moral, que quiere sumisión y no crítica, le salgáis con esta pregunta: ¿Por qué sumisión? Firmeza es lo que hace falta. Esta exigencia de un porqué [...] debe ser considerada [...] como la especie más sublime de moral”⁵.

Esta cita muestra, por una parte, el alto valor que Nietzsche reconoce a la veracidad, pero, por otra, parece sugerir que, a pesar de sus críticas, seguirá aceptando una moral más refinada, más auténtica, “la especie más sublime de moral”, basada precisamente en la veracidad. Pero no hay que hacerse ilusiones respecto a esta suposición: En esta misma obra Nietzsche afirmaba ya que “la moral es justamente tan ‘inmoral’ como cualquier otra cosa sobre la tierra; la moralidad misma es una forma de la inmoralidad”⁶; y afirma también en diversas ocasiones que “no hay fenómenos morales, no hay más que interpretaciones morales de los fenómenos”⁷. Consecuente con este punto de vista, pero adoptando una perspectiva más general, afirma que “el devenir no tiene ningún valor, porque falta una cosa con la cual se pudiera medir y en relación a la cual la palabra ‘valor’ tenga sentido”⁸.

Sin embargo, veremos más adelante que Nietzsche defiende un nuevo sentido de la moral, una “moral creadora” de carácter individual, fundada en ideales propios, entre los cuales el que para el propio Nietzsche adquiere una dimensión mayor es el de dar paso al superhombre, que representa al hombre que ha sabido enfrentarse al descubrimiento de la muerte de Dios y al descubrimiento del Eterno Retorno, que sólo quien ame realmente la vida estará en condiciones de asumir con ilusión, encontrando de este modo una nueva trascendencia; igualmente, en alguna ocasión plantea la posibilidad de una nueva moral desde una perspectiva social, en cuanto pudiera existir una confluencia de intereses en la humanidad, considerando, por ello, que

“sólo en el caso de que la humanidad tuviera un fin universalmente reconocido se podrían proponer imperativos en la manera de obrar [...] Distinto sería recomendar un fin a la humanidad [...] Mas hasta ahora estaba colocada la ley por encima de nuestra voluntad”⁹.

Como indica el final de esta cita, conviene precisar que esta nueva moral no sería una moral al modo kantiano, al estilo de la moral incondicional del imperativo categórico, la moral irracional del deber por el deber, sino la moral del deber por el querer, la moral del imperativo hipotético socialmente compartido, basado en la posibilidad de encontrar objetivos comunes que hicieran conveniente el establecimiento de normas, no válidas por sí mismas, sino sólo y precisamente por el hecho de que fueran útiles para la consecución de fines previamente establecidos y queridos por la comunidad¹⁰. Por ello habla Nietzsche de “recomendar un fin” en

⁵ *La voluntad de poder*, p. 399. Obras completas, Aguilar, B. Aires, 1961.

⁶ *La voluntad de poder*, p. 308. Obras completas, Aguilar, B. Aires, 1961.

⁷ Así, por ejemplo, en *Más allá del bien y del mal*, p. 108. Al. Ed., Madrid, 1977.

⁸ *La voluntad de poder*, p. 705. Obras completas; Aguilar, B. Aires, 1961.

⁹ *Aurora*, I, parág. 108.

¹⁰ En cualquier caso, la contraposición entre *moral* e *inmoral* posiblemente resulta más inteligible si se expresa como *moral* y *amoral*, pues parece que la calificación de algo como *inmoral* presupone la aceptación de una *moral* a la que se opone aquello que se considera ‘*inmoral*’, mientras que la afirmación del carácter *amoral* de la realidad y de las acciones

cuanto ningún poder estaría justificado para imponer una norma que el propio sujeto no considerase auténticamente valiosa y en cuanto no tiene fundamento alguno la aceptación de una instancia superior a la de la propia voluntad y de los propios ideales a la hora de indicarnos qué debemos hacer.

Es el funcionamiento de esa misma veracidad lo que lleva a Nietzsche a preguntarse en diversas ocasiones el sentido último de las diversas categorías morales y, además de presentar una interpretación del origen histórico -de la genealogía- de tales conceptos, critica aquellos planteamientos que, como el de Kant -o, en este pasado siglo, el de G. E. Moore-, pretenden que bueno y malo son categorías que tienen valor en sí mismas:

“ ‘Bueno para algo’, ‘malo para algo’ originalmente; todos los juicios morales son juicios sobre medios para el logro de fines. Mas paulatinamente se olvidaron los fines, y quedaron ‘bien’ y ‘mal’ --como si pudiese haber algo bueno en sí”¹¹.

Estas últimas palabras representan una de las muchas reflexiones en las que Nietzsche se adelanta a Wittgenstein en su crítica del lenguaje: Conceptos como los de “bueno” y “malo”, que originariamente tenían un valor relacional y que por sí mismos no indicaban absolutamente nada, con el paso del tiempo se fueron convirtiendo en conceptos sagrados, misteriosos y absolutos, al estilo platónico, como si existiese “lo bueno en sí” o “lo malo en sí”, lo cual evidentemente no significa nada y es sólo una de las muchas trampas lingüísticas a que nos ha llevado nuestra veneración por el lenguaje, como si en lugar de ser un instrumento de comunicación fuese un vehículo de iniciación en rituales mágicos en los que palabras al estilo de “abracadabra”, que nada dicen, pudiesen abrirnos las puertas a consecuencias mágicas o a conocimientos esotéricos e inalcanzables para los no iniciados.

Conviene recordar que esta tendencia hacia la seducción por el lenguaje ha seguido generando algunos planteamientos filosóficos que igualmente han sido objeto de crítica. Así, en este pasado siglo XX tanto G. E. Moore como sus seguidores volvieron a olvidar el valor simplemente relacional del concepto de “bueno” y defendieron un planteamiento intuicionista afirmando la existencia de acciones buenas en sí mismas, al margen de su utilidad o de la previa existencia de un criterio a partir del cual pudiese indicarse qué acciones eran buenas y por qué. Sin embargo, desde otros planteamientos, como los B. Russell¹² o los del emotivismo de Ayer o de Stevenson, y de acuerdo con Nietzsche, el concepto de bueno se ha entendido como un concepto relacional, de manera que decir que algo es bueno equivaldría a decir que es útil para un determinado fin, o que es placentero. Moore llamó “falacia naturalista” al planteamiento que reducía el concepto de bueno al de útil o placentero, pero él mismo dudó del valor de sus propias teorías cuando conoció el emotivismo de Ayer y de Stevenson. Por otra parte en relación con esta cuestión conviene tener presente el punto de vista de Spinoza, quien señalaba la dependencia del concepto de bueno respecto a lo que uno desea, considerando que “no nos esforzamos en nada, ni queremos, apetecemos o deseamos cosa alguna porque la juzguemos buena; sino

humanas no implica ningún tipo de subordinación o relatividad con respecto a *la moral*, sino la consideración de esta forma de valoración como un simple error de interpretación.

¹¹ *La inocencia del devenir*, parág. 2597; Obras Completas, V, Ed. Prestigio, Barcelona, 1970.

¹² Conviene puntualizar, sin embargo, que Russell evolucionó desde una postura *intuicionista*, que él mismo reconoce en sus *Ensayos Filosóficos*, a una postura *emotivista*, que fue la que perduró finalmente en su pensamiento, tal como indica en el Prefacio de esta obra, en p. 7 (Al. Edit. Madrid, 1968), y también que G.E. Moore llegó también a dudar del valor de su propio *intuicionismo* cuando fue conocido las críticas realizadas desde el *emotivismo*.

que, por el contrario, juzgamos que una cosa es buena porque nos esforzamos hacia ella, la queremos, apetece y deseamos”¹³, indicando así que la bondad o maldad de las acciones o de los objetos no es algo que se encuentre en las propias acciones o en los objetos por ellos mismos, sino que se trata de calificativos que les aplicamos según que el tipo de sentimientos o emociones que nos provoquen.

1.2. En segundo lugar, pero como consecuencia de esa misma actitud relacionada con la veracidad, Nietzsche subordina el valor de la moral a la existencia de Dios, por lo que la “muerte de Dios” -es decir, la toma de conciencia de su no existencia- implica, como una de sus consecuencias, la desaparición del fundamento de la moral. Este es el motivo que le lleva a criticar las pretensiones del utilitarismo de seguir aceptando la moral al margen de la existencia de Dios, expresando su rechazo con la siguiente exclamación: “¡Qué ingenuidad, como si subsistiese la moral cuando falta un Dios que la sancione!”¹⁴. Esta consideración muestra cierto paralelismo entre Nietzsche y Dostoyevski, quien en Los hermanos Karamazov ya había defendido -a través de Iván Karamazov- la tesis de que si Dios no existe, todo está permitido. En este punto, sin embargo, tanto Nietzsche como Dostoyevski conceden demasiado protagonismo al supuesto Dios en cuanto su existencia no tendría por qué servir como fundamento de las normas morales, pues, como Kant decía, una moral basada en algo ajeno al simple respeto a la ley moral por ella misma sería una moral heterónoma y, por ello, se fundamentaría en imperativos hipotéticos: en este caso concreto sería el simple temor al castigo divino o el deseo de la recompensa celestial lo que impulsaría al cumplimiento del deber, que no tendría ya el valor del imperativo categórico, único imperativo moral desde la perspectiva kantiana.

En cualquier caso, la “muerte de Dios” implica para Nietzsche la negación de la moral y de todos los valores tradicionales, en cuanto Dios representaba el pilar fundamental sobre el que estos se alzaban:

“El más importante de los acontecimientos recientes, ‘la muerte de Dios’; el hecho de que se haya quebrantado la fe en el Dios cristiano, empieza ya a proyectar sobre Europa sus primeras sombras [...] Hasta puede decirse [...] que el acontecimiento es demasiado grande, demasiado lejano [...], para que pueda extrañarse que no haya producido ruido la noticia, y que las masas no se den cuenta de ella, ni puedan saber lo que se hundirá, por haber sido minada esa fe: todo lo que se apoya en ella [...], por ejemplo, toda la moral europea”¹⁵.

1.3. En tercer lugar, Nietzsche considera que la defensa de la existencia del “deber” en un sentido absoluto y sin demostración alguna de su valor es una afirmación gratuita y absurda:

“Un hombre tal como debe ser -- nos parece tan absurdo como si se dijese: ‘un árbol tal como debe ser’”¹⁶

Con esta reflexión Nietzsche señala que no existe modelo alguno ideal en relación con el cual esté justificado pretender que el ser humano deba esforzarse por aproximarse a él. ¿Quién tendría derecho a establecer tal modelo? Al mismo tiempo

¹³ B. Spinoza: *Ethica more geometrico demonstrata*.

¹⁴ *La voluntad de poder*, p. 253. Obras completas; Aguilar, B. Aires, 1961.

¹⁵ *La gaya ciencia*, V, parág 343.

¹⁶ *La voluntad de poder*, parág. 129; p. 498, Obras completas, IV, Ed. Prestigio, Barcelona, 1970.

subraya el carácter puramente natural, “más allá del bien y del mal”, de cualquier forma de ser de la naturaleza en general y de cualquiera de sus manifestaciones en particular, como un hombre o como un árbol: Del mismo modo que carece de sentido señalar cómo debe ser un árbol, igualmente carece de sentido señalar cómo debe ser un hombre, teniendo en cuenta además que todo está regido por la necesidad.

Por este motivo –entre otros- Nietzsche critica igualmente a Kant considerándolo un teólogo disfrazado y considera que su imperativo categórico es absurdo en cuanto pretende fijar una máxima de las acciones ligada a una concepción arbitraria del hombre como un ser dotado de una dignidad intrínseca que fundamentaría el valor de dicho imperativo al considerar al hombre como poseedor de un valor absoluto, consecuencia de su racionalidad moral.

1.4. En cuarto lugar y como un último argumento contra la moral, hay que tener en cuenta que, en cuanto Nietzsche rechaza el concepto de libre albedrío y este concepto ha sido considerado como condición necesaria para que los juicios morales absolutos puedan tener sentido, éstos, así como el concepto de responsabilidad, quedan privados de valor:

“...[el hombre] no puede ser responsable, por ser una consecuencia absolutamente necesaria y determinada por elementos e influencias de objetos presentes y pasados; por lo tanto [...] el hombre no es responsable de nada, ni de su ser, ni de sus motivos, ni de sus actos, ni de su influencia. De este modo llegamos a reconocer que la historia de las apreciaciones morales es también la historia de un error, del error de la responsabilidad; y esto porque reposa en el error del libre arbitrio [...] Nadie es responsable de sus actos; nadie lo es de su ser”¹⁷.

1.4.1. Su rechazo del libre albedrío se presenta desde diversas perspectivas, entre las cuales hay que señalar las siguientes:

a) En primer lugar, la que se relaciona con su defensa del intelectualismo socrático, teoría según la cual

“haga lo que haga el hombre, siempre hace el bien, es decir, siempre hace lo que le parece bueno (útil), según su grado de inteligencia, según la medida actual de su razonamiento”¹⁸.

b) En segundo lugar y sirviéndose de un ejemplo idéntico al utilizado por Hobbes, critica Nietzsche la doctrina del libre albedrío desde la perspectiva del determinismo mecanicista mediante un planteamiento similar al de Laplace -y al del propio Kant, aunque para escapar al determinismo el filósofo de Königsberg introdujo el concepto de “libertad inteligible”, calificado por Nietzsche como absurdo¹⁹-:

“Al contemplar un salto de agua creemos ver, en las innumerables ondulaciones, serpenteos, rompientes, la libertad y el capricho; pero todo es necesidad; cada momento puede calcularse matemáticamente. Lo mismo sucede con las acciones humanas; deberíamos poder calcular de antemano cada acción si fuéramos omniscientes [...]. El hombre al obrar está, es verdad, poseído de la ilusión del libre arbitrio; si por un momento se parase la rueda del mundo y hubiese una inteligencia calculadora omnisciente para aprovechar

¹⁷ *Humano, demasiado humano, I*, parág. 39; p. 280. Ed. Aguilar. Buenos Aires, 1966.

¹⁸ *Humano, demasiado humano*, p. 300. Ed. Aguilar, Buenos Aires, 1966.

¹⁹ *El ocaso de los ídolos, ‘Los cuatro grandes errores’*, parág. 8.

*esta pausa, podría continuar calculando el porvenir de cada ser hasta los tiempos más remotos y marcar cada uno de los puntos por donde había de pasar esta rueda. La ilusión sobre sí mismo del hombre que obra, la convicción de su libre arbitrio, pertenecen igualmente a este mecanismo que es objeto de cálculo*²⁰.

Como es lógico, a partir de este planteamiento, en el que la negación del libre albedrío lleva consigo la negación de la responsabilidad, Nietzsche extrae la consecuencia de que los calificativos morales carecen de sentido:

*-“Los hombres crueles [...] son tan poco responsables como un trozo de granito pudiera serlo de ser granito”*²¹

*-“La completa irresponsabilidad del hombre respecto de sus actos y de su ser es la gota más amarga que el investigador tiene que tragar cuando se ha acostumbrado a ver en la responsabilidad y el deber los títulos de nobleza de la humanidad. Todas sus apreciaciones [...] pierden por este hecho su valor y su verdad [...]: no tiene ya el derecho de alabanza ni de censura, pues no tiene sentido alabar ni censurar a la Naturaleza y a la necesidad. Del mismo modo que le gusta una bella obra, pero no la alaba, porque por sí misma ella no puede nada [...], lo mismo debe proceder ante las acciones de los hombres y ante las suyas propias. Puede admirar su fuerza, su belleza, su plenitud, pero no le es lícito encontrar mérito en ellas [...] En los hombres que son ‘capaces’ de tristeza -¡cuán pocos!- es donde se hace el primer ensayo de saber si la humanidad, de ‘moral’ que es, puede transformarse en ‘sabia’.[...] Todo es necesidad: así habla la nueva ciencia, y esta ciencia misma es necesaria. Todo es inocencia, y la ciencia es la vía que conduce a penetrar esta inocencia”*²²

Igualmente, en Aurora, insiste Nietzsche en la consideración de que

*“no existe una diferencia esencial entre los criminales y los enfermos mentales [...] Hoy por hoy [...] el damnificado [...] insiste en vengarse y para tal fin recurre a los tribunales, y éstos mantienen, por lo pronto, nuestros abominables códigos penales, con su mezquina balanza y la pretensión de contrapesar la culpa por el castigo [...] ¡Desterremos del mundo el concepto de pecado, y no tardemos en proceder así también con el concepto de castigo”*²³

c) En tercer lugar, en El crepúsculo de los ídolos Nietzsche vuelve a plantear esta cuestión y critica la doctrina del libre albedrío considerándolo como una absurda doctrina de la que se ha servido el cristianismo para justificar su rencoroso deseo de juzgar, responsabilizar, culpabilizar y condenar:

“Hoy día ya no tenemos contemplaciones con el concepto de ‘libre albedrío’; sabemos demasiado bien lo que es: el más cuestionable truco de los teólogos con miras a hacer a la humanidad ‘responsable’ [...] Dondequiera que se busquen responsabilidades suele ser el instinto de querer castigar y juzgar el que impera [...] La doctrina de la voluntad [libre] ha sido inventada esencialmente para los fines del castigo, esto es, para satisfacer el afán de declarar culpable [...] Se concebía a los hombres ‘libres’ para que se los

²⁰ *Humano, demasiado humano*, II, parág. 106.

²¹ *Humano, demasiado humano*, I, parág. 43.

²² *Humano demasiado humano*, II, parág. 107.

²³ *Aurora*, parág. 202.

*podiera juzgar y castigar, para que pudieran ser culpables [...] El cristianismo es metafísica de verdugo...*²⁴.

d) En cuarto lugar, Nietzsche ataca a un mismo tiempo tanto el concepto de libre albedrío como el de la maldad moral desde simples consideraciones biológicas, considerando que el modo de ser de una persona es una simple consecuencia de su fisiología:

*“Hoy día ya no concebimos la degeneración moral al margen de la fisiología [...]; se es malo necesariamente así como se es enfermo necesariamente”*²⁵

e) Y, finalmente, en La genealogía de la moral rechaza este concepto desde una crítica del lenguaje y, en particular, desde una crítica del concepto de sujeto entendido como una realidad diferenciable respecto a sus manifestaciones. Igualmente, desde un análisis psicológico muy valioso, considera Nietzsche que ha sido el interés de los creadores de las religiones, movidos por el resentimiento, lo que ha impulsado esa creencia en el libre albedrío, entendido en el sentido de que el fuerte es libre para ser débil del mismo modo que el ave de rapiña sería libre para comportarse como manso cordero, cuando la realidad es que no existe un ser invisible detrás del hacer, un ser indiferente para decidir su hacer de un modo o de otro, sino que sólo existe el hacer:

*“Exigir de la fortaleza que no sea un querer-dominar [...] es tan absurdo como exigir de la debilidad que se exteriorice como fortaleza. Un quantum de fuerza es justo un tal quantum de pulsión, de voluntad, de actividad --más aún, no es nada más que ese mismo pulsionar, ese mismo querer, ese mismo actuar, y, si puede parecer otra cosa, ello se debe tan sólo a la seducción del lenguaje (...), el cual entiende y malentiende que todo hacer está condicionado por un agente, por un ‘sujeto’. Es decir, del mismo modo que el pueblo separa el rayo de su resplandor y concibe al segundo como un hacer, como una acción de un sujeto que se llama rayo, así la moral del pueblo separa también la fortaleza de las exteriorizaciones de la misma, como si detrás del fuerte hubiera un sustrato indiferente, que fuera dueño de exteriorizar y, también, de no exteriorizar fortaleza. Pero tal sustrato no existe; no hay ningún ‘ser’ detrás del hacer, del actuar, del devenir; ‘el agente’ ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo [...]: nada tiene de extraño el que las reprimidas y ocultamente encendidas pasiones de la venganza y del odio aprovechen en favor suyo esa creencia e incluso, en el fondo, ninguna otra sostengan con mayor fervor que la de que el fuerte es libre de ser débil, y el ave de rapiña, libre de ser cordero: -- con ello conquistan, en efecto, para sí el derecho de imputar al ave de rapiña ser ave de rapiña [...] Por un instinto de autoconservación, de autoafirmación, en el que toda mentira suele santificarse, esa especie de hombre necesita creer en el ‘sujeto’ indiferente, libre para elegir”*²⁶.

1.4.2. Un argumento similar a éste es utilizado por Nietzsche tanto para criticar el libre albedrío como para criticar cierta forma de determinismo que se basa en la interpretación de la realidad como una suma de fenómenos aislados que actúan libremente al margen del resto de la realidad o que actúan causalmente, determinando

²⁴ *El ocaso de los ídolos, ‘Los cuatro grandes errores’,* parág. 7.

²⁵ *La voluntad de poder,* parág. 133; p. 496, Obras completas, IV, Ed. Prestigio, Barcelona, 1970.

²⁶ *La genealogía de la moral, I,* parág. 13.

la producción de otros fenómenos. En este sentido, en *Humano, demasiado humano*, critica la idea de causalidad por cuanto dicho concepto presupone la existencia de fenómenos aislados que determinarían a aparición de otros fenómenos, mientras que la realidad es un todo continuo:

“La observación inexacta que nos es habitual toma un grupo de fenómenos por una unidad y la llama un hecho; entre este hecho y otro hecho se representa un espacio vacío, ‘aisla’ cada hecho. Pero, en realidad, el conjunto de nuestra actividad y de nuestro conocimiento no es una serie de hechos y de espacios intermedios vacíos, sino una corriente continua. Pero la creencia en el libre arbitrio es justamente incompatible con la concepción de una corriente continua, homogénea, indivisible; supone que toda ‘acción particular es una acción aislada e indivisible’, es una ‘atomística’ en el dominio del querer...”²⁷.

En *La gaya ciencia* vuelve a criticar el concepto de causalidad, rechazándolo a partir de la consideración de la realidad como un proceso continuo:

“Causa y efecto: he ahí una dualidad que probablemente no existe. En realidad, lo que tenemos delante es una continuidad, de la cual aislamos algunas partes... Una inteligencia que viese las causas y los efectos en forma de continuidad [...] negaría los conceptos de causa y efecto y toda condicionalidad”²⁸.

Más adelante, en *La voluntad de poder*, vuelve a manifestarse en este mismo sentido, considerando, de acuerdo con Hume, que

“Del hecho de que algo tiene lugar regularmente y en forma susceptible de cálculo no se sigue que tiene lugar necesariamente [...]. La ‘necesidad mecánica’ no es un hecho sino una interpretación [...] el que yo haga algo determinado no quiere decir en absoluto que esté constreñido a hacerlo. No puede demostrarse en las cosas la presencia operante de una ley coercitiva”.

Por otra parte, esta crítica se complementa con la correspondiente crítica del concepto de ‘sujeto’, concepto imprescindible para poder utilizar ese otro concepto de causalidad, ya que para que ésta funcione hace falta un sujeto que sea causa u otro que sea efecto:

“Sólo el haber introducido en las cosas la noción de sujeto, de ‘alguien que actúa’, hemos dado lugar a la apariencia de que todo acaecer sea la consecuencia de una coerción ejercida sobre sujetos [...] Causa y efecto -- he aquí un concepto peligroso mientras se imagine algo que causa y algo en lo que se produce el efecto”²⁹.

Estas críticas no suponen sin embargo un rechazo del determinismo psicológico, el cual, como se ha podido ver, es defendido por Nietzsche en diversas ocasiones, aunque, utilizando el concepto de ‘determinismo’ en un sentido muy restringido, critica esta doctrina por cuanto se basaría en ese uso inadecuado del

²⁷ *Humano, demasiado humano*, II, 2ª parte, parág. 11.

²⁸ *La gaya ciencia*, III, 112.

²⁹ *La voluntad de Poder*, parág. 361, p. 622, Obras completas, IV, Ed. Prestigio, Barcelona, 1970.

lenguaje que lleva a imaginar “sujetos”, como unidades independientes que interactúan causalmente con otros sujetos. Por ello, en cuanto la realidad no consta de tales ‘sujetos’, separados unos de otros, sino que es única, en ese sentido la crítica de Nietzsche a esa interpretación y a la forma de determinismo que la acompaña resulta acertada.

Por ello, frente a la doctrina del libre albedrío, afirma que

“Nadie es responsable de su existencia, de su modo de ser, de las circunstancias y el ambiente en que se halla. La fatalidad de su ser no puede ser desglosada de la fatalidad de todo lo que fue y será [...] Se es, necesariamente, un trozo de fatalidad; se forma parte del todo, se está integrado en el todo; no hay nada susceptible de juzgar, valorar, comparar, condenar nuestro ser, pues significaría juzgar, valorar, comparar, condenar el todo... ¡Mas no existe nada fuera del todo!”³⁰.

Es decir, el todo no puede condenarse a sí mismo, pues tal condena incluiría a la propia condena en cuanto sería una parte, un suceso de ese todo. Y, al no existir nada fuera del todo, la condena no tiene sentido.

Para completar esta exposición del punto de vista de Nietzsche acerca del libre albedrío, hay que añadir que, al igual que Hobbes, Hume y otros filósofos, sólo aceptó la idea de la libertad asimilándola a la de falta de coerción, defendiendo también la coincidencia entre necesidad y libertad -motivo que le llevó a rechazar igualmente el determinismo, aunque sólo en la medida en que entendía este concepto como negación de esa libertad, considerada como fuerza creadora que se expresa desde sí misma y no como consecuencia de ‘causas externas’-. Resulta, pues, evidente, que cuando Nietzsche critica no sólo el libre albedrío sino también el determinismo, lo que en realidad está criticando en este último caso es sólo esa modalidad de determinismo basado en la doctrina que interpreta la realidad como constituida por ‘átomos’ aislados que, de forma encadenada, van determinando ciertos efectos en otros ‘átomos’ que, a su vez, ejercen su propia acción sobre otros, de acuerdo con ciegas leyes mecánicas que actuarían sobre tales supuestas realidades atómicas, negando cualquier forma de protagonismo al hombre para concedérselo a esas misteriosas leyes:

“Nuestra creencia básica es la de que somos entes actuantes, fuerzas. Libre quiere decir ‘no empujados’, sin sentimiento de coerción”³¹

“[los artistas] saben demasiado bien que justo cuando no hacen nada ‘voluntariamente’, sino necesariamente, es cuando llega a su cumplimiento su sentimiento de libertad, de finura, de omnipotencia, de establecer, disponer, configurar creadoramente --en suma, que entonces es cuando la necesidad y la ‘libertad de la voluntad’ son en ellos una sola cosa”³².

1.5. Como consecuencia de todas estas críticas a la moral, Nietzsche defiende la “Reducción de la moral a la estética”³³. Por su parte y en este mismo sentido, Wittgenstein afirmaría posteriormente que “Ética y Estética son lo mismo”³⁴.

Por otra parte y a pesar de estas críticas, la postura de Nietzsche representa un rechazo de una determinada concepción de la moral, pero no de la moral en general. Su crítica va dirigida contra la moral del sometimiento irracional a normas

³⁰ *El ocaso de los ídolos, ‘Los cuatro grandes errores’,* parág. 8.

³¹ *La inocencia del devenir;* Obras Completas, V, Ed. Prestigio, Barcelona, 1970.

³² *Más allá del bien y del mal,* secc. VI, parág. 213.

³³ *La inocencia del devenir,* parág. 1738; Obras Completas, V, Ed. Prestigio, Barcelona, 1970.

³⁴ Wittgenstein, L.: *Tractatus logico-philosophicus,* 6.421.

supuestamente objetivas, pero no contra la moral creadora que extrae las normas y los ideales de vida como una proyección del propio ser, mediante la cual el hombre trata de superarse hasta convertirse en el superhombre, que no es otra cosa que el hombre que dice sí a la vida, aceptando y amando su destino y asumiendo, no como una fatalidad sino como una bendición, el Eterno Retorno de todas las cosas. Dicha transformación del sentido de la moral queda expresada, entre otros lugares, cuando hace referencia a las transformaciones del espíritu: “Os indico las tres transformaciones del espíritu: La del espíritu en camello, la del camello en león y la del león en niño”³⁵. El camello simboliza al hombre cargado con el peso de los supuestos “deberes morales objetivos”; el león simboliza al hombre que consigue liberarse de las ataduras de la moral, al hombre que frente al “tú debes” consigue proclamar de manera desafiante: “Yo quiero”, convirtiéndose de este modo su voluntad en el único origen de sus actos; el niño, finalmente, representa la última transformación exigida para que la voluntad del hombre se convierta en un juego creador que establezca nuevas tablas de valores:

*“Es el niño inocencia y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que gira por sí misma, un primer movimiento, un santo decir ‘sí’. Sí, hermanos míos, para el juego de la creación es necesaria una santa afirmación”*³⁶.

2. El nihilismo.- Nietzsche llamó nihilismo a la crisis radical de todos los valores, en cuanto esta situación implicaba la reducción de todo valor a una nada de valor: “Un nihilista es un hombre que juzga que el mundo, tal como es no debería existir, y que el mundo tal como debería ser, no existe; por consiguiente la existencia [...] no tiene sentido”³⁷.

2.1. Conviene precisar, por otra parte, que Nietzsche presenta el nihilismo desde al menos tres enfoques diferentes:

a) en primer lugar, el nihilismo se presenta como un fenómeno que implica la negación radical de todos los valores. Así, en ese primer sentido general, Nietzsche pone de manifiesto su fuerte tentación pesimista haciendo referencia al absurdo de la vida humana y de la realidad en general:

*“El hombre -una especie pequeña y engreída que afortunadamente es de duración limitada; la vida toda sobre la tierra es un instante, un incidente, una excepción sin consecuencias, algo que carece de significación para el carácter total de la Tierra; la Tierra misma, como todos los astros, es un hiato entre dos nadas, un acontecimiento sin plan, razón, voluntad ni conciencia de sí mismo, la forma peor de lo necesario, la necesidad absurda”*³⁸.

Esta forma de nihilismo aparece en aquellos momentos en los que Nietzsche se deja llevar por el pesimismo a la hora de juzgar el ser del hombre como una especie de error en la Naturaleza:

³⁵ Así habló Zaratustra, I, “De las transformaciones”.

³⁶ *Ibidem*. Un complemento muy importante a estas consideraciones acerca de la moral es la interpretación presentada por Nietzsche, en *La genealogía de la moral*, acerca de su origen histórico y del de los conceptos relacionados con ella, como los de responsabilidad, conciencia moral, bueno, malo, mala conciencia, culpa, y su diferenciación *histórica* entre la ‘moral de señores’ y la ‘moral de esclavos’, así como su defensa de la primera y su rechazo de la última. Nietzsche rechaza la moral del sometimiento, afirmando que “la meta es [...] que cada cual elabore su propio paradigma y lo realice” (*La inocencia del devenir*, parág. 1705; Obras completas, V, Ed. Prestigio, Barcelona, 1970).

³⁷ *La voluntad de poder*, parág. 582-A, Obras completas, Aguilar, B. Aires, 1961.

³⁸ *La voluntad de poder*, II, parág. 121. Ed. Prestigio, IV, Barcelona, 1970.

“La tierra tiene una piel, y esta piel padece enfermedades. Una de estas enfermedades, por ejemplo, se llama ‘hombre’ ”³⁹

b) En segundo lugar, Nietzsche lo presenta como una actitud de resentimiento contra la vida, propia del cristianismo y de su rechazo de los valores vitales: es en este sentido en el que afirma que “Cristianismo rima con nihilismo” y considera igualmente que el mayor pecado contra esta vida es la creencia en otra vida mejor. Esta forma de nihilismo es también la que le lleva a escribir: “La parodia más seria que yo he oído es ésta: En el principio ‘era’ el absurdo, y el absurdo era en Dios, y Dios [...] era el absurdo”⁴⁰

c) Y, en tercer lugar, el nihilismo adopta un nuevo sentido a partir de la muerte de Dios por cuanto, a pesar de los decadentes ideales del cristianismo, el hombre estaba acostumbrado a ver en Dios el sentido y fundamento último de la vida y de todos los valores, y, por ello, la toma de conciencia de que Dios no existe puede llevar, en principio, a la insostenible vivencia de que todo es absurdo, de que la vida no tiene sentido, de que “flotamos en una nada infinita”. En relación con esta decadencia de la interpretación cristiana de la existencia, tenida hasta entonces como la única interpretación que podía darle sentido, escribe Nietzsche:

“El nihilismo adviene ahora, no porque haya aumentado la aversión por la existencia, sino porque se ha llegado a desconfiar de todo ‘sentido’ del mal, y aun de la existencia. Se ha desmoronado una interpretación; pero como se la tenía por la interpretación, parece que la existencia careciese de todo sentido, que todo fuese en vano [...] La desconfianza que suscitan en nosotros nuestras valoraciones tradicionales se acrecienta hasta el extremo de llevarnos a sospechar que todos los ‘valores’ sean cebos en que la farsa se prolonga”⁴¹.

2.2. Por otra parte, el propio Nietzsche diferencia dos formas de nihilismo: el nihilismo pasivo y el nihilismo activo.

El nihilismo pasivo es sólo la expresión de la decadencia del espíritu, incapaz de amar y de disfrutar la vida, y hundido en la resignación; su “modalidad más famosa es el budismo”⁴², que aspira al cese de cualquier deseo, a la negación de la “voluntad de poder”. Esta forma de nihilismo estaría representada no sólo por el budismo sino también por aquel nihilismo de carácter general, caracterizado por la vivencia de que todo es absurdo, y por el cristianismo, en cuanto representa una consideración pesimista respecto al valor de la vida terrena para poner todas las esperanzas en otra vida mejor.

El nihilismo activo, aunque también representa una crisis de los valores tradicionales, “puede ser un síntoma de fuerza” en cuanto representa un crecimiento del espíritu hasta el punto de que le resultan inadecuadas las metas tradicionales. Sin embargo, esta fuerza podría ser insuficiente para ser capaz de fijar nuevas metas, nuevos ideales.

En relación con la anterior clasificación el nihilismo activo vendría representado por la crisis que determina la muerte de Dios y el correspondiente sentimiento de desorientación por no disponer todavía de un ideal que confiriese sentido a la vida, más allá de aquel ideal derivado de la creencia en Dios, propio del nihilismo pasivo.

³⁹ *Así habló Zaratustra*, p. 315. Obras completas, III, Aguilar, B. Aires, 1961.

⁴⁰ *Humano, demasiado humano*, II, 1ª, parág. 22.

⁴¹ *La voluntad de poder*, I, parág. 75. Ed. Prestigio, Barcelona, 1970.

⁴² *La voluntad de poder*, parág. 26, p. 434-435, Ed. Prestigio, Barcelona, 1970.

3. Hoy es evidente para todo el que conozca un poco la figura y el pensamiento de Nietzsche que su concepto del superhombre no tiene nada que ver con las tergiversaciones realizadas por su hermana, dando al pensamiento de Nietzsche un sentido nazi y exaltador de valores estúpidamente racistas. El propio Nietzsche ya criticó en diversas ocasiones el racismo y el antisemitismo existentes en su tiempo en la Asociación Pangermánica, a la que pertenecía el marido de Elisabeth, la hermana de Nietzsche. También llegó a lamentar haber escrito en alemán su obra póstuma, La voluntad de poder, por temor a que se la pudiera interpretar como una apología de la raza germana. Por ello es evidente que el superhombre no tiene absolutamente nada que ver con esa ideología tan absurda. El superhombre de Nietzsche es el hombre que ha conseguido superar el nihilismo derivado de la "muerte de Dios", el hombre que ha conseguido seguir amando la vida creando nuevos valores hasta el punto de no sólo aceptar el Eterno Retorno de todas las cosas sino incluso quererlo como consecuencia del amor a la vida por ella misma y no por la esperanza de otra vida mejor.

Con su valoración de la unidad de un Universo dionisiaco en el que lo esencial es el todo y no sus concreciones, y con la transfiguración creadora de la realidad propiciada por el Arte ya en una de sus primeras obras, en El origen de la tragedia, Nietzsche consideró que el nihilismo podía ser vencido. Posteriormente, insiste en estas mismas ideas, considerando así que el valor de la mentira del Arte es superior al de la misma verdad. Finalmente el descubrimiento y la seguridad del valor objetivo de la doctrina del Eterno Retorno de todas las cosas, la eternidad de la vida, repetida a lo largo de ciclos infinitos, le servirá para intensificar ese mismo goce la existencia, aparentemente limitada, al tomar conciencia de su eternidad, la cual multiplica su valor por infinito. El descubrimiento de que tal como uno viva así volverá a vivir eternamente, le conduce a expresar su única exhortación dirigida a los demás: ¡vive de modo que desees volver a vivir, y vivir del mismo modo eternamente! Y realmente Nietzsche, que mostrado la mentira de todas las interpretaciones morales de los actos humanos, más allá del bien y del mal, no podía convertirse en un predicador moral. Por ese mismo motivo en otro momento había defendido la actitud del "espíritu libre", enfrentada a los convencionalismos y a la actitud borreguil de la masa, y por ese motivo defendido el derecho de cada uno a vivir desde sí mismo, sin seguir ciegamente las consignas de nadie, escribiendo por este mismo motivo: "¿Quieres seguirme? ¡Síguete a ti mismo!".