



EL FILÓSOFO DEL FUTURO

El paso del destructor al artista

Alberto Liñán Martín

alberto_limar@hotmail.es

Fecha de finalización: 22/09/2019

RESUMEN

En la abundante bibliografía de Nietzsche podemos encontrar bastantes semejanzas y diferencias, reafirmaciones y rectificaciones. Los objetivos negativos son fieles a una filosofía que defiende abiertamente el devenir, el cambio continuo, mientras que los primeros de esas parejas parecen contradecir esa fidelidad del filósofo alemán a su concepción de la realidad humana, lo que hace que algunos adjetiven a Nietzsche como contradictorio. No obstante, vemos razones contundentes en su concepción de la filosofía para desechar esa caracterización, al menos en lo que respecta a su llamada del filósofo del futuro. Nietzsche en su *Más allá del bien y del mal* describe a éste como un aristócrata, algo que podemos vislumbrar también en su *Zaratustra*, concretamente en *De las tablas viejas y nuevas*, un ir hacia atrás que puede interpretarse como la preparación de un gran salto. Un gesto necesario para la venida de lo anhelado por Nietzsche, el superhombre.

PALABRAS CLAVE: Aristocracia, Dionisio, filósofo del futuro, innoble, moral, Nietzsche, pathos de la distancia

ABSTRACT

In Nietzsche's abundant bibliography we can find many similarities and differences, reaffirmations and rectifications. The negative objectives are faithful to a philosophy that openly defends becoming, continuous change, while the first of these



couples seem to contradict the fidelity of the German philosopher to his conception of human reality, which makes some adjective Nietzsche as contradictory. Nonetheless, we see compelling reasons in his conception of philosophy for discarding that characterization, at least as regards his call of the philosopher of the future. Nietzsche, in his *Beyond Good and Evil*, describes him as an aristocrat, something that we can also glimpse in his *Zarathustra*, specifically in *On Old and New Tables*, a going backwards that can be interpreted as preparing for a great leap. A necessary gesture for the coming of what is longed for by Nietzsche, the superman.

KEYWORDS: Aristocracy, Dionysus, philosopher of the future, ignoble, moral, Nietzsche, pathos of the distance

1. INTRODUCCIÓN

En el capítulo 9 de *Más allá del bien y del mal: Preludio de una filosofía del futuro*, Nietzsche no solamente responde a la pregunta *¿qué es aristocrático?*, sino que ahí también hace una llamada a una figura bastante especial, el filósofo del futuro. Un llamamiento al alma noble de los filósofos de nuestro presente para descubrir nuevos territorios, realizar nuevas conquistas y preparar el camino para el acontecer de una nueva sociedad aristocrática.

No obstante, ese reclamo nos llama la atención y nos recuerda tremendamente a uno que realiza en *Así habló Zaratustra*. Aunque, el anuncio de una filosofía de futuro aparece en toda la obra, creemos que se hace de una manera muy similar en el capítulo titulado *De tablas viejas y nuevas* de la parte 3. Por tanto, el objetivo del presente ensayo es intentar relacionar



ambos escritos de Nietzsche y si en realidad nos enseñan lo mismo, pero con distinto lenguaje. Si la respuesta es afirmativa, la siguiente pregunta es clara, ¿por qué?

Para contestar a tal importante pregunta primero debemos vislumbrar que características del filósofo del futuro se van presentando en *Más allá del bien y el mal*, un filósofo que presentará, como veremos, las mismas que la aristocracia. Por ello, deberemos recorrer los mismos caminos que abre Nietzsche en el capítulo 9 de tan apasionada obra y averiguar, poco a poco, que valores y propiedades definen a la nobleza y, por tanto, al filósofo del futuro. Así, en el segundo apartado de este ensayo, contando con la introducción, acometeremos un viaje por la historia de nuestra sociedad occidental, descubriendo los cambios que ha habido en ella para poder vislumbrar nuestra situación presente. Después de ello, podremos describir las características propias de las razas existentes en la naturaleza humana, la aristocrática y la innoble. En el cuarto apartado nos sumergiremos en la peculiaridad que, según Nietzsche, diferencia de una vez por todas el rango superior de persona de la inferior, a saber, el *pathos de la distancia*, para seguidamente descubrir su ideal, la meta que quiere otorgar a los filósofos del futuro, el ideal dionisiaco. Por tanto, intentaremos explicitar los deberes propios de esos nuevos filósofos y como debe ser su filosofía para poder dejar atrás de una vez la moral metafísica. Por lo que podemos adelantar que su labor no es solamente filosófica, sino también y principalmente política.

Por último, como todo esto lo haremos sacando semejanzas con el Zarathustra, podremos concluir que en ambas obras se anuncia un tipo de filósofo que se encuentra en un intersticio, en un 'entre', a mitad de camino entre el hombre y el



superhombre, entre la figura del león que destruye las vijas morales y el niño artista que crea nuevos valores nobles.

2. HISTORIA DE LA ARISTOCRACIA

Ser un filósofo del futuro en términos nietzscheanos requiere poseer un alma compleja, fuerte y sobresaliente. El espíritu del aristócrata es un compendio de virtudes que, como apuntamos, iremos desglosando a lo largo de este trabajo. Una de esas propiedades que debe ostentar la nobleza es el respeto por el pasado de la humanidad, concretamente de los seres humanos superiores. No obstante, venerar el pasado aristocrático de Occidente, localizado por Nietzsche en la antigua Grecia, no significa querer reavivar tiempos mejores, apropiarse de los valores de los nobles de antaño y revivir sus vidas creadoras. Eso sería mediocre, no ser un creador, característica de un alma elevada, sino el imitar la forma de vida de los nobles trasnochados, copiar sus costumbres y su sociedad. La historia no está ahí para ser repetida, las viejas morales no se convocan para resucitarlas, más bien, para conocer al ser humano y sus diferencias, para indagar en las entrañas de la especie y, así, entender que algunos individuos, la minoría, han nacido para ser amos y otros, la mayoría, para ser esclavos. Solamente conociendo la relación histórica entre ambos tipos de personas podrá el filósofo del futuro proyectar una nueva sociedad dominada por los nobles, por los creadores de valores, por la aristocracia. Quizá por esta razón Nietzsche, en los primeros aforismos del capítulo nueve de su *Más allá del bien y del mal*, realiza una regresión al pasado, una excursión por la historia de Europa hasta llegar al presente corrompido. Quizá por ello, la filosofía nietzscheana gira en torno a la genealogía como método fundamental para, con ésta, levantar un nuevo pensamiento. ¿Cómo si no hallaremos una tierra virgen sin



conocer las conquistadas y abandonadas? ¿Cómo se construye un hogar impoluto sin visitar los edificios ruinosos y mugrientos? Nietzsche, como ejemplo del buen noble, destapa la historia velada por la moral del esclavo para comprender nuestro tiempo y, en consecuencia, descubrir una escapatoria de la dictadura de la mayoría, de la democracia y los valores modernos. Impone una genealogía como paso previo a la ingeniería.

Este ahondar en la historia se desprende de la misma composición del capítulo que nos ocupa, pues, como bien apuntan intérpretes como Laurence Lampert y Douglas Burnham, las primeras secciones, desde §257 hasta por lo menos §262, realizan una genealogía de la sociedad occidental para concretar el momento en el cual la aristocracia fue derrotada por los plebeyos. No obstante, la necesidad de un rememorar histórico también aparece anunciado en *Así habló Zaratustra*, específicamente en ese episodio que queremos mostrar como anticipador del libro objeto de este ensayo, a saber, *De las tablas viejas y nuevas*. En varios aforismos de ese capítulo de la tercera parte del *Zaratustra* (§§3, 11, 12, 21 y 25), la genealogía como virtud de un espíritu superior se revela como imprescindible y esto por varios motivos. Ya sea para «redimir creadoramente – todo lo que *fue*» (Nietzsche 2015: §3, 325), para compadecerlo porque «ha sido abandonado» (*ibid.*: §11, 331) o para mostrar respeto por su espíritu conquistador, esto es, por querer ser «*señor* de otros pueblos» (*ibid.*: §21, 342). No obstante, el carácter principal de la genealogía, el escarbar hasta la raíz de la sociedad para poder plantar otra cepa, esa propiedad por la que Nietzsche desentierra el pasado aristocrático de Occidente para hacer llamar al filósofo del futuro, aparece en §25. Allí, el filósofo alemán sentencia que «el que ha llegado a conocer los viejos



orígenes acabará por buscar manantiales de futuro y nuevos orígenes» (*ibid.*: 344). La traducción es mía), pues solamente conociendo el germen de los pueblos y observando su destrucción, se descubren entre sus escombros los rayos de un nuevo amanecer.

Sin embargo, la genealogía no debe realizarse a la ligera, pues para un plebeyo, para una persona mediocre, el escudriñamiento de la historia es un juego peligroso que puede hacerle prisionero de la grandeza de los seres superiores de antaño. La advertencia es clara, la arqueología es una actividad que puede enterrarnos bajo tierra, hacernos prisioneros de nuestro propio pasado. Para un aristócrata la genealogía es necesaria, pero también puede esclavizarlo. Así, el desenterrar el origen de la sociedad y el desempolvar su evolución «no solo requiere un sentido histórico sino también la capacidad de no ser esclavo de ese mismo sentido histórico» (Burnham 2007: 197. La traducción en mía). El pasado sólo está ahí como oportunidad para el crecimiento personal, para valorarlo y para conocer la tierra que nos ha dado a luz. Una tierra madre que debe ser abandonada por el noble, un ser que debe forjarse en la independencia. Así, Nietzsche nos alecciona a ir al pasado para descubrir una nueva patria. Sólo con vistas al futuro es útil la genealogía, solamente a modo educativo sirve la historia al espíritu superior, un consejo que también nos ofrece Zaratustra en §12;

¡Oh hermanos míos, no hacía atrás debe dirigir la mirada vuestra nobleza, sino hacia *delante*!
¡Expulsados debéis estar vosotros de todos los países de los padres y de los antepasados!

El país de vuestros hijos es el que debéis amar: sea



ese amor vuestra nueva nobleza, - ¡el país no descubierto, situado en el mar más remoto! [...]

En vuestros hijos debéis *reparar* el ser vosotros hijos de vuestros padres: ¡así debéis redimir todo lo pasado! (Nietzsche 2015: 333).

Es de esta forma, dirigiendo la mirada creativamente al porvenir, cómo debemos desentrañar el origen y el desarrollo de la sociedad occidental, la tierra de nuestros padres y antepasados. Y es exactamente como lo hace Nietzsche en el libro que nos ocupa, es decir, realiza un regreso al pasado con vistas a una filosofía del futuro. Ahora bien, ¿cuál es esa relación histórica entre la nobleza y la mediocridad que nos hace comprender nuestro presente? ¿Cuál es la historia de la sociedad occidental en términos de raza?

En los albores de la sociedad aristocrática se escucharon tambores de conquista, una armada de bárbaros emprendió una invasión de praderas donde se localizaban pueblos débiles, fáciles de esclavizar. «Hombres de presa aún en posesión de fuerzas de voluntad y deseos de poder inquebrantables, se arrojaron sobre razas más débiles, más civilizadas, más pacíficas» (Nietzsche 2018: §257, 234), en otras palabras, regidas por alguna moral metafísica igualitaria. Esos salvajes invasores, juzgados de esa forma por no abanderar los mismos valores que esa sociedad apresada, por ser el mal para los invadidos, por ser lo opuesto, lo tachado por esa raza de plebeyos, son monstruos para el oprimido. Sin embargo, son «las bestias más enteras» (*ídem.*) simplemente por ser inmanentes de la vida y no transversales a ella. Probablemente estos bárbaros defensores de la vida «dotados de una naturaleza todavía natural» (*ídem.*) sean comparables a esos



extranjeros desterritorializados y reterritorializados en Grecia que Deleuze propuso como fundadores de la filosofía, aunque esto es un plato para otra cena. Empero, daremos por buena la comparación y diremos que esos engendros esclavizadores de culturas eran extranjeros, bien que en esta ocasión son los creadores de la sociedad aristocrática. No obstante, estos inmigrantes no se impusieron por medio de las armas, no hubo muertos en la formación de este imperio, sino a través del espíritu, de la mente, de la psicología, por una voluntad de poder superior. Una voluntad de poder elevada porque no reprime ningún impulso vital, ningún instinto como puede ser el oprimir a otros pueblos. «No debería haber ilusiones, entonces, sobre cómo surgieron las sociedades aristocráticas: el dominio de un grupo pacífico por uno bárbaro. Por tanto, al principio, el noble era el bárbaro» (Burnham 2007: 195). Sin embargo, esto no quiere decir que hoy en día el aristócrata siga siendo un bárbaro. Esto, como bien apunta Burnham, puede desprenderse al final del aforismo que ahora nos ocupa, §257, cuando sentencia Nietzsche que «la clase aristotélica siempre fue *al principio* la clase de los bárbaros» (Nietzsche 2018: 234. El énfasis es mío). No obstante, debemos de ser pacientes para observar las diferencias entre la aristocracia de nuestros días y los bárbaros creadores de Occidente.

Estos establecieron una sociedad principalmente jerárquica, distinguidora de individuos por los valores que sostienen y con una «necesidad de esclavitud en un cierto sentido» (*ibid.*: 233). Sin un claro carácter diferenciador y opresor, sin esa propiedad fundamental denominada por Nietzsche *pathos de la distancia*, concepto que abordaremos en el apartado 4, la sociedad y el individuo superior no podrían evolucionar, superarse a sí, elevarse por encima de su propia altura y, por supuesto, de los plebeyos. La distinción de rango, el gobierno tanto de sí como



del esclavo o la jerarquía social son conceptos vitales, de la naturaleza, propios de la voluntad de poder, como es bien sabido. También es característico de Nietzsche catalogar la sociedad aristocrática, esa sociedad bárbara, como natural y la propia de los seres inferiores, esos conquistados, como antinatural. Christa Davis Acampora saca a la palestra la diferencia entre natural y antinatural que en Nietzsche es un pilar fundamental, pues, a través de ella, se articulan las diferencias entre el amo y el esclavo, entre aquel que se entrega a la vida y aquel miserable que la niega. Tal disidencia entre estos dos conceptos no refiere a la artificialidad de los productos humanos, sino al respeto por la vida, por la voluntad de poder. En este caso, la cultura, en general, y la bárbara, en particular, no puede ser censurada como antinatural, sino todo lo contrario, como algo en sí mismo natural. No obstante, una cultura, en concreto la sometida por los extranjeros, es antinatural por su desprecio por la vida, por suprimir de su radio de acción el daño, la desigualdad o la dominación, actos por los cuales a los inmigrantes se les llamó bárbaros. En otras palabras, lo antinatural es el menosprecio a la voluntad de poder. «Oponerse categóricamente a esto - devaluarlo, denigrarlo y reprimirlo - es *negar* la vida» (Acampora 2011: 199. La traducción en mía), es poner un muro a los instintos, es una corrupción de la naturaleza.

Una corrupción semejante, una revolución de la cultura antinatural, es lo que debe de ocurrir para que una sociedad aristócrata caiga en manos de la plebe. La aristocracia, como regentes del poder, como fundamento mismo de la sociedad, no puede estar socavada a los designios ni de monarcas ni del pueblo en tiempos democráticos, no debe ser un simple medio para los fines de otra clase social. La revuelta de los esclavos, el alzamiento de los débiles solamente es posible por una



putrefacción interna de la aristocracia, por una devaluación de sus valores, por un abandono de la vida. Es claro que la corrupción puede darse en ambos tipos de individuos, pero, mientras que en los seres inferiores el estar sometido es algo natural, es de lo más antinatural en lo que respecta a los espíritus superiores. Nietzsche pone un ejemplo de una corrupción aristocrática en §258, situándola en la Revolución francesa, época en la que esa clase social perdió por completo su esencia, su preponderancia por las migajas de un poder moribundo. Este suceso «de hecho, solo fue el último acto de aquella corrupción secular en virtud de la cual fueron entregando paso a paso su prerrogativa de dominio y se rebajaron a la función de monarquía» (Nietzsche 2018: 234). El término clave de la oración extraída es secular. La degradación de la aristocracia no sucede de un día para otro, sino que ha sucedido lentamente, pacientemente y sin interrupción desde la decadencia de Grecia, encabezada por Sócrates, cruzando el desierto del cristianismo hasta el golpe final en la Francia de finales del siglo XVIII. Consecuentemente, este proceso de purulencia ha dado con los huesos de la nobleza en la tumba, una fosa cavada por ella misma. Sin la corrupción de los instintos vitales, sin la perversión de la voluntad de poder, sin esa metamorfosis a esclavo por parte del aristócrata, la cultura seguiría siendo natural, en cambio, se ha vuelto nauseabunda. El ser humano superior ha dejado de creer en sí mismo para hacerlo en una moral metafísica, una ajena al mundo, extraña a la vida y que pone a todas las personas al mismo nivel al igualarlas en la mediocridad.

“Desde el momento en se quisiera extender este principio e incluso considerarlo quizá como *principio fundamental de la sociedad*, se mostraría de



inmediato como lo que es: como voluntad de negación de la vida, como principio de disolución y decadencia" (*ibid.*: §259, 235).

Esa decadencia de la comunidad humana a la que apunta Nietzsche en esa cita, puede que sea consecuencia directa de la evolución propia de la convivencia entre opresores y oprimidos. El habitáculo común que forma la sociedad termina por borrar las diferencias entre la aristocracia y la plebe, por eliminar ese *pathos de la distancia* que delimita la frontera entre la libertad y la esclavitud. El espacio común de coexistencia iguala por sí mismo ambos espíritus y, eso, por medio de un factor clave, la comunicación. En §268 Nietzsche relata el emerger de la vulgaridad, una posible consecuencia de la corrupción de la nobleza y su posterior postrarse ante la sociedad y la moral metafísica. La sociedad por su comunicación se convierte en una manada sin un macho alfa, sin un líder que con su mismo caminar abra sendas para sus subordinados, lo que convierte a la comunidad humana en algo mediocre o vulgar. Pero, ¿cómo es posible que la comunicación asesine a una sociedad de poderosos?

Según Nietzsche, el lenguaje, la herramienta comunicacional por excelencia, es realmente el culpable. Los conceptos que utilizamos para hacernos entender entre nosotros no solo deben significar lo mismo para todos, por así decirlo, no solo deben referir a los mismos objetos o actos experimentables por todos, sino que también debe ser compartido el mundo subjetivo. El mundo interior debe ser expuesto a la vez que conocido por todos, una situación que, como veremos, es propio de mentes sucias que lo manosean todo, almas inferiores que no sienten respeto por nada. Sin embargo, para que el aristócrata pueda parlamentar con el plebeyo, para que pueda



transmitir sus órdenes a las clases subalternas debe utilizar los mismos conceptos que estas o hacer que los esclavos dispongan de los mismos términos que la nobleza. Sea como fuere, para una comunicación útil de la comunidad «hay que emplear las mismas palabras también para la misma clase de vivencias internas, hay que tener, en última instancia, una experiencia mutua común» (*ibid.*: §268, 249). El entendimiento entre las dos razas iguala por sí los valores nobles con los inferiores, apresando a todos en la vulgaridad. Pero no solamente los valores, sino las mismas emociones, los actos, las vivencias de cada uno de los integrantes de una misma comunidad. La comunicación con el tiempo se va haciendo más fluida con un lenguaje más rápido y breve, hasta llegar a comprenderse como dos buenos amigos, es decir, con una sola mirada. Esta situación, según Nietzsche, es un mecanismo de defensa ante cualquier amenaza al grupo, un peligro que puede acabar con ellos si los individuos «teme[n] de manera diferente al otro empleando las mismas palabras» (*ibid.*: 250). El miedo une, llama a la comunión entre razas, a la vulgaridad. Podríamos decir que la comunicación y el lenguaje implantan una dictadura de la mayoría que es complicada de destruir, una sociedad totalizada por los mediocres y los mismos instintos, una comunidad autocrática antinatural que reprime a los diferentes. «Los más difíciles de comprender es fácil que permanezcan solos, están sujetos, en su aislamiento, a los accidentes y raramente se propagan. Hay que invocar brutales fuerzas contrarias para oponerse» (*idem.*) a ese fascismo de lo idéntico, de lo vulgar, de lo inferior. «Si los procesos naturales de la vida producen una gran cantidad de personas que tienen experiencias en común, entonces ¿cómo va a existir la persona rara o refinada?» (Southwell 2008: 95-96. La traducción es mía). Es precisamente a este problema al que intenta dar



solución Nietzsche con esa convocación de poderes inmensos, aquellos propios de una aristocracia auténtica, abanderada de la voluntad de poder.

Ese pueblo mediocre o parasitario es la Europa del filósofo alemán y, por supuesto, la nuestra. Una sociedad corrompida por el vulgarismo, lo igualitario, lo mediocre. Sin embargo, nos queda algo por saber, ¿cómo es posible que la sociedad aristocrática haya sucumbido a lo común, a ese lenguaje rancio con la vida y la voluntad de poder? ¿Qué ha podido ocurrir a lo largo de la historia para que el noble se haya transformado en esclavo de una moral metafísica?

2.1 Condiciones favorables y desfavorables

Nietzsche esboza una evolución histórica que recuerda al darwinismo, aunque con una amplitud bastante grande de matices en §262 y, además, en uno de esos fragmentos editados tras su muerte. Al que nos referimos está fechado entre 1882 y 1885, lo que lo coloca en plena producción y publicación de su *Zaratustra*, y es el conocido como 35 [22]. Tanto en el aforismo indicado de *Más allá del bien y del mal* como en ese fragmento póstumo se nos relata la historia de Europa en términos similares, casi idénticos, apuntillando un dato revelador, la causa principal del derrumbamiento de la sociedad aristocrática. El detonante de la bomba no puede ser otro que la misma vida, el entorno del ser humano, las condiciones en las que se encuentra en una determinada época del devenir histórico. Y el ambiente natural no puede presentarse nada más que de dos formas, como acogedor o amenazador o, lo que es lo mismo, con condiciones favorables o desfavorables para el desarrollo de la comunidad noble. El



cambio de un tipo de condiciones a otras a lo largo de la evolución histórica es lo que marca la pauta de cómo va configurándose el espíritu de un pueblo, una transformación del entorno que divide la historia en tres etapas. Es en la última donde se encuentra ahora el ser humano, es la fase donde reina la mediocridad y donde Nietzsche halla un factor clave para arrancar al ser humano de su inmundicia, para poder mirar esperanzado a la comunidad y tropezar allí con las posibles condiciones que darán a luz a un filósofo del futuro.

La primera de estas etapas está marcada por la guerra, por la lucha bajo la tormenta, una batalla por la hegemonía de la sociedad. Esta primera parte de la historia es dominada por unas condiciones desfavorables para la construcción de una sociedad plácida, un continuo resistir contra las influencias atmosféricas, contra la amenaza, contra el miedo. El noble aquí «tiene necesidad de imponerse, tiene el constante peligro a su alrededor de conservar el miedo» (Nietzsche 2010: §262, 775), de resguardarse ante la posibilidad de muerte. La supervivencia es el objetivo y la educación el medio para conseguirla. La mejor profesora es la experiencia, esa que te enseña los refugios para poder subsistir y triunfar sobre las dificultades. «La experiencia más variada le enseña a qué cualidades debe sobre todo agradecer la circunstancia de que [...] siga existiendo, siga resultando siempre triunfadora: a esas cualidades las llama virtudes, sola ellas engrandecen su crianza» (Nietzsche 2018: 243), esas virtudes son sus armas y protección, su espada y escudo. Las condiciones desfavorables hacen que brote un solo tipo de individuo, una raza que impone su casta «contra los vecinos o los oprimidos» (*ibid.*: 242) y son esas virtudes, recogidas de las vivencias, las que unifican a la aristocracia y, por consiguiente, a la comunidad. Sin embargo, no debemos juzgar estas propiedades naturales como



escogidas por la razón, sino que son instintos, productos de la voluntad de poder, es decir, es la vida y exclusivamente la vida la que recoge y deshecha virtudes por mor de ella misma, por una raza que se hace cada vez más fuerte. Es la naturaleza del ser humano la que «*reprime* todas las otras a favor de estas virtudes, percibe dichas virtudes como condiciones de existencia» (Nietzsche 2010: 776) y lo unifica, lo recoge en una sociedad de iguales para protegerse de los esclavos y, en definitiva, de cualquier amenaza contra su autoridad y altura.

No obstante, los contrincantes se desvanecen, la guerra cesa y la amenaza se disuelve con ese ejército compuesto exclusivamente por generales. Al suscribir toda una sociedad las mismas virtudes para poder sobrevivir la comunidad se compacta y se homogeniza. La falta de oposición es palpante en circunstancias donde todos son iguales en fuerza y son amigos, lo que hace del entorno donde se desarrolla la sociedad algo acogedor. «Al final acaba surgiendo una situación afortunada, la enorme tensión remite; tal vez ya no encontremos enemigos entre los vecinos, y los medios para vivir, incluso aquellos para gozar de la vida, se den en sobreabundancia» (Nietzsche 2018: 243). Empero, las condiciones favorables, los tiempos de riqueza que acontecen en tiempos de paz no son del todo beneficiosos. La sensación de seguridad se lleva esas virtudes que llevaron a la nobleza a la victoria, esas cualidades que la existencia puso en manos de la aristocracia y se convirtieron en instintos. Ahora, la misma vida pierde su inclinación a la supervivencia y hace florecer otras virtudes que no eran aptas para la intemperie, pero sí para el goce y el regocijo en el refugio con puerta brindada. El dinero llama al dinero y, en nuestro caso, un exceso de protección lleva a un superávit de virtudes. Esta situación rompe la uniformidad reinante en la sociedad aristocrática, da



al traste con el dominio de la raza única impulsando a la comunidad hacia la variedad. «Las especies que reciben una alimentación superabundante y, en general, un suplemento de protección y cuidado tienden rápidamente, [...] hacia la variación del tipo y son ricas en portentos y monstruosidades» (*ibid.*: 242) en nobles y plebeyos, respectivamente. Esto no quiere decir que la sociedad o la comunidad se haya dividido en dos razas distintas, sino más bien que no existe ningún lazo de unión entre las personas. Ya no existe la asociación en condiciones favorables, sino simple y pura individualidad. La composición social se rompe por sus átomos al fragmentarse la antigua moral enfocada en la supervivencia, lo que causa que ahora sea el individuo el que haga la guerra por su cuenta, esto es, que busque su supremacía por encima del resto, de sus hermanos y de sus inferiores. «Ahí tenemos al «individuo», obligado a darse su propia legislación, sus propias técnicas y artimañas de autoconservación, autoelevación y autorredención» (*ibid.*: 244), un sujeto con virtudes, emociones, sentimientos y pensamientos únicos, es decir, incomunicables en el sentido que apuntamos más arriba. La sociedad se ha licuado e impera la anarquía.

Por tanto, como podemos intuir, vuelve el peligro de muerte para el ser humano, pues sin una comunidad está sentenciado a la desaparición. Pero no es suficiente con cualquier tipo de sociedad, sino que ésta debe ser jerárquica, respetuosa con la vida. Una comunidad siempre debe estar preparada para el peligro, educada en los mismos valores y debe ser poseedora de las mismas virtudes en cada una de sus generaciones, pues éstas deben estar preparadas para la lucha y el peligro que siempre vuelve al acecho.

El fundamento de todas las aristocracias, ser feliz en



su modo de ser, querer perpetuarse a *sí mismo* a través de descendientes iguales: pero se ha de mantener en esta posición a través de una amenaza que vuelve continuamente, y a través de la comparación con seres cercanos que están debajo (Nietzsche 2010: 776).

No obstante, el regreso de la amenaza no se enfrenta con alianzas y virtudes propias de una voluntad de poder orgullosa de su vida sufriente, siempre en constante peligro, sino a través de la moral metafísica y, en particular, la cristiana. Con el anochecer de la era del individuo, de la segunda etapa del desarrollo de la historia, llega el amanecer de la revolución de los esclavos, de la corrupción de los nobles, la era de los transcendentales. Acontece el tercer período de la evolución de la sociedad y ésta deviene vulgar y mediocre, antinatural y negadora de vida. El amor al prójimo es lo que se predica ahora, en nuestros días, los intereses del otro por encima de los propios, su vida a cambio de la mía. Los seres inferiores, esclavos por naturaleza, se someten sin remordimientos a esta moral que los iguala a todos, no en las alturas, no en la superación de uno mismo y, por supuesto, no en la dominación de los demás. Las virtudes ya no crean valores sociales, de rango o de raza, ya no se crea, uno se somete a los designios de Dios o cualquier otro ideal de un Bien supremo. «Es así como se *conserva con vida* una especie de sufrientes y semilogrados [...] y, en cuanto aprende sobre todo la adaptación de unos con otros, surge un tipo inferior, pero más capaz de vivir» (*ídem.*), consiguen la supervivencia corrompiendo a la aristocracia, haciendo que sucumba a un lenguaje de una moral que escupe todo lo distinto, lo peligroso, lo creador, al artista. Esto es lo que consigue la moral cristiana, heredera del atardecer de Grecia, y la moral que propaga la democracia y los altares



construidos por la modernidad, a saber, no una manada de lobos, sino un rebaño de ovejas. «El *empequeñecimiento* del hombre» (*ídem.*) es la consecuencia de estas morales y su lema ese proverbio chino que reza «¡haz *pequeño* tu corazón!» (Nietzsche 2018: §267, 248), almas simples y sin profundidad, en vez de espíritus múltiples y sin fondo, es el resultado de la edad de la metafísica.

Con esto llegamos exactamente al mismo lugar donde arribó nuestro anterior barco, a la misma orilla, a la corrupción de lo elevado por una dictadura de lo inferior. No obstante, el relato de la historia con mismo final no ha sido el mismo, no son idénticos, sino que se ha contado el cuento, como apunta Burnham, desde perspectivas distintas, a saber, la de esclavo y la del amo, respetivamente. Un hecho que no falsea ninguna de las dos versiones.

Lo que tenemos aquí es una nueva versión de la historia de la moral. No contradice la historia de la revolución de los esclavos. Para la revolución la historia fue contada desde el punto de vista de los esclavos; esta historia de la emergencia del individuo se cuenta desde el punto de vista de los nobles (Burnham 2007: 202. La traducción es mía).

Sin duda, seguimos apresados en una época individual, sin alianzas, sin lazos de afectos, solamente estamos apresados por una moral antinatural que busca para nuestra supervivencia la 'justicia divina', el fin de los conflictos, de las diferencias, de la voluntad de poder. Tal y como nos hace ver Lampert, Nietzsche nos hace mirar a la sociedad con otros ojos, ya que el objetivo ha cambiado. Lo importante no es la comunidad aristocrática, sino que, como en nuestro tiempo, el individuo



debe ser el centro de atención. Y es precisamente el sujeto noble el que tiene la llave para cambiar la ontología del ser humano, para cambiar su moral, para instaurar una política que devuelva a la humanidad su apego a la vida. En esos «individuos aristocráticos separados de lo común por experiencias basadas en el sufrimiento y mirando hacia un futuro para ellos y sus semejantes» (Lampert 2001: 272. La traducción es mía), es donde residen las esperanzas de Nietzsche y para quienes va dirigido el libro protagonista de este ensayo. Estos son los discípulos que busca Zaratustra, sus leones y niños a la vez, sus destructores y creadores, esas almas afectivas y rebosantes de vida, aquellos a lo que quiere educar a su manera, aquellos herederos de títulos nobiliarios.

2.2 La herencia recibida

La herencia es algo que no podemos ocultar o encerrar bajo llave, necesariamente lo llevamos en nuestros genes. Las virtudes que portaron nuestros antepasados, nuestra familia, son las que se alojan en el fondo de nuestro corazón. Así, si nuestros abuelos eran personas viciosas, holgazanes y creyentes en el poder de Dios, nosotros, descendientes de estos plebeyos, también seremos proclives al vicio, a la vagancia y a la fe. Y viceversa, si nuestros padres fueron individuos creativos, independientes y peligrosos, sus hijos seremos artistas, solitarios y una amenaza para la moral supremacista. No obstante, en §264 Nietzsche no menta esta segunda clase de herencia aristocrática, sino a la propia de los sometidos, aquella que consiste en dejar al vástago la esclavitud que tú mismo has sufrido. Sin embargo, el filósofo alemán descarga de la culpa a los espíritus inferiores de su legado, de regalar al mundo más dominados, pues las características que uno posee, ya sean nobles o plebeyas, no se enseñan a los hijos, sino que



ésta es una cuestión genética. «No es posible en modo alguno que una persona no tenga en su cuerpo las cualidades y las preferencias de sus padres y antepasados [...]. Este es el problema de la raza» (Nietzsche 2018: 246), aunque es un problema sin solución, al menos eso es lo que nos hace entender Nietzsche.

El concepto de herencia en la filosofía de la voluntad de poder, el no poder ser diferente a nuestros ancestros, quiere decir tres cosas. La primera que las preferencias de nuestros padres y abuelos, como hemos dicho, serán recibidas en herencia. La segunda, también la hemos indicado, que esa herencia no se produce por medios humanos, es decir, por medio de la educación o un aprendizaje, sino que las cualidades «adquiridas de los padres serán pasadas *genéticamente* a los niños» (Burnham 2007, 203. La traducción em mía). En mi opinión, el término 'adquiridas' es clave para que la teoría histórica de Nietzsche no se venga abajo por sí sola. Si solamente se heredaran aquellas preferencias innatas, ¿cómo es posibles que haya cambios en la sociedad y en los mismos individuos? Sin embargo, como bien indica Burnham, la herencia genética de cualidades adquiridas está desacreditada, lo que hace de esta segunda referencia del concepto de herencia bastante problemática, por no decir falsa. En tercer lugar, la herencia no solamente pasa de individuo a individuo, sino de los habitantes de la sociedad a la comunidad misma. Las preferencias y las propiedades que manifiestan los habitantes de Europa, por ejemplo, se reflejan en esa sociedad induciendo al continente a reproducir las mismas acciones que sus residentes. Así, el entorno en el que nos criamos, las condiciones que se manifiestan en determinados momentos de la sociedad, favorables o desfavorables, el arte que se pinta y la cultura que



se vive, son productos de las formas de vida individuales, la causa del modo de ser de las comunidades.

Es en este punto donde entra el concepto de educación de la modernidad, una docencia que quiere mantener a raya esa herencia, engañarla, encerrarla en una habitación para que se pudra en el olvido. No obstante, la naturaleza de un individuo no puede dominarse por mucho tiempo, siempre regresarán esos vicios transmitidos de padres a hijos durante generaciones, pues con la educación «lo único que se conseguirá cabalmente es *disimular* esa herencia» (Nietzsche 2018: 247). La moral cristiana y moderna intenta enseñar a las personas débiles falsas fortalezas, falsas libertades y un método 'infalible' para llegar al autoconocimiento, al entendimiento absoluto de sí mismo, algo que para Nietzsche es pura apariencia. Empero, esta educación también atenta contra la herencia aristocrática esclavizándola a esos falsos ideales a los deben ajustarse. Pero, como hemos indicado, la naturaleza regresa y los genes se revelan haciendo estallar las herramientas modernas para la supervivencia de la humanidad, desatando las cadenas impuestas por la educación, autorrevelándose como individuos superiores, únicos, peligrosos para la sociedad mediocre. Un encarcelamiento del alma noble de la que también advierte Zaratustra en *De las tablas viejas y nuevas*, concretamente en §28. «Falsas costas y falsas seguridades os han enseñado los buenos; en mentiras de los buenos habéis nacido y habéis estado cobijados. Todo está falseado y deformado hasta el fondo por los buenos» (Nietzsche 2015: 347).

La educación moderna es un artificio antinatural que quiere reprimir la vida, la genética que poseen los individuos al nacer, aunque no solamente la que pertenece al individuo, sino la que



ostenta la sociedad misma. Con la educación, es la sociedad vulgar la que se maniatada a sí, aunque el nudo nunca será lo suficientemente fuerte para sus impulsos de libertad, pues lo reprimido siempre sale a flote. «De hecho, la educación podría ser inútil incluso antes del tercer tipo de herencia anterior, ya que es probable que cualquier educación sea una *función* del entorno social y cultural dado» (Burnham 2007: 203. La traducción es mía).

Sin embargo, Nietzsche es un maestro para la aristocracia, por lo menos así lo demuestra cuando se pone el disfraz de Zaratustra y no cesa en su búsqueda de discípulos. Pero ese bailarín no quiere almas inferiores en su escuela, las desea elevadas, ya libres, pues en realidad no busca alumnos, sino hermanos, personas a las que admirar, porque en ellas flotan las mismas virtudes que ha heredado él. No quiere estudiantes que repitan sus consignas, quiere creadores de consignas. «Un educador como Nietzsche, que conoce la lección de Horace de que la naturaleza siempre regresa, no tiene como objetivo alterar lo que la naturaleza crió en el hueso» (Lampert 2001: 273. La traducción es mía), sino salvarlo, sacar a la superficie aquello que la educación del bien y del mal sumergió hasta el fondo del mar. El factor diferenciador entre la educación moderna y la nietzscheana es la importancia que se le da a la verdad, en la primera es la base del aprendizaje, mientras que en la segunda se la ignora. Nietzsche no enseña una verdad a la que sus alumnos deban agarrarse para poder sobrevivir como hace la modernidad, sino que su docencia gira en torno al arte, a la creación de valores, a la inscripción de tablas nuevas. Siguiendo a Encarnación Ruiz Callejón en su libro *Nietzsche y la filosofía práctica*, podemos confirmar que para el filósofo alemán «el arte, la creación, es la alternativa al ideal ascético que niega la vida» (Ruiz 2004: 285), por tanto, éste debe ser



su confirmación y la base de la educación. Una enseñanza que no solamente desatiende a la verdad en términos absolutos, sino que es su contraria, pues «el arte [...] es una técnica basada en la capacidad de crear ficciones a través de las cuales el hombre se desenvuelve en la realidad y es capaz de soportar la realidad» (*ídem.*). La veracidad es una de esas ficciones creadas por el ser humano enfocadas para la perduración de la especie, pero también la moral, lo bueno y lo malo, por esa razón, para entender nuestra existencia, nuestra vida, hay que ir más allá de ese binomio. «Existe una vieja ilusión que se llama bien y mal. En torno a adivinos y astrólogos ha girado hasta ahora la rueda de esa ilusión» (Nietzsche 2015: §9, 330), está en manos de perros y aduladores de lo metafísico. Lo que busca Nietzsche en el arte es su capacidad de «alumbrar nuevos mitos» (Ruiz 2004: 286), por tanto, el arte tiene un fin, una meta y no es otra cosa que el robustecer las virtudes del auténtico ser aristocrático. «El arte como modo de educación que enseña a que el hombre ya no sienta vergüenza de sí mismo» (*ídem.*), de su carácter dominador, de su instinto de supervivencia, de su alma guerrera. Nietzsche sigue aquí a la Grecia a la que dedicó su primera obra, pues su educación comparte «el presupuesto de la educación griega, la educación agonal. Todo talento tiene que desarrollarse luchando. La voluntad de dominar y vencer es un rasgo inamovible de la Naturaleza, mucho más antiguo y original que el goce de la igualdad» (*ibid.*: 277). La educación es la piedra angular que puede dar al traste con la sociedad mediocre, con la comunidad igualitaria, con la moral de la fe en Dios, en la Razón y la Verdad. Lo que busca Nietzsche en su Zarathustra y en *Más allá del bien y el mal* es acoger alumnos en su seno que observen el terrible error que comete la modernidad para, con esa toma de conciencia, ellos mismos se dediquen a destruir sus tablas



viejas, como un león, por tablas nuevas escritas por sus manos, como el niño. El filósofo del futuro debe sustituir la trasnochada moral plebeya por una renovada elevada. «La moral aristocrática es una tarea educativa, y ésta implica un aprender a «rebautizarnos», aprender a sentir de otra manera» (*ibid.*: 279).

3. TIPOS DE ESPECIE POR CORRUPCIÓN E INTEGRIDAD

Una vez desembrollada la historia de Occidente desde ambas perspectivas, la del amo y el esclavo, llegamos a la conclusión de que nuestra época es la era de la vulgaridad, de lo mediocre, de la igualdad de esclavos. Los seres humanos europeos hoy en día no viven por y para sí mismos, no son egoístas y no sienten altanería sobre sus conciudadanos, no tienen conciencia de clase, como diría Marx. Esas virtudes, que son heredadas genéticamente, son apagadas por una educación moral fundamentada en una metafísica arraigada en nuestra sociedad, transcendental y negadora de la vida, una enseñanza que por otro lado no tiene el suficiente poder de enjaular la naturaleza recibida. Esa docencia, como cualquier otra, intenta proteger al ser humano de los designios de la vida, de sus peligros y amenazas, algo imposible, pues la inseguridad siempre vuelve. Sin embargo, esta educación enseña a echar la mirada a otro lado, no confirma el peligro propio del vivir, sino que lo tacha como si no existiera. Por ello, Nietzsche defiende otro tipo de pedagogía, una que diga sí a la vida y a la voluntad de poder, una que saque a relucir esas virtudes heredadas por los nobles, esas cualidades dirigidas a crear estilos de vida superiores. Pero, ¿cuáles son esas virtudes que definen a un aristócrata? ¿Cómo podemos diferenciar a un noble de un plebeyo, si sus ropajes o riquezas materiales no son los que los



definen, sino su alma superior la que los hace destacar? ¿Cómo es el espíritu de un creador? ¿Y la de un esclavo? Las virtudes, los valores, las preferencias que hacen de un individuo un noble o un innoble las desarrolla Nietzsche en el importantísimo §260. Aunque haya más características de ambas razas que las señaladas en ese aforismo, ya que se van mostrando no sólo en el capítulo nueve en el que nos centramos, sino en toda la obra, Nietzsche tuvo alguna razón por mostrarnos esas y no otras en un pasaje escrito con la finalidad de desempolvar las distinciones fundamentales entre la moral del amo y la del esclavo. No hay duda que en *De la tablas viejas y nuevas* del Zaratustra y en 35[22] de los fragmentos póstumos también se muestran estas y otras cualidades de la aristocracia, y casi en toda la obra nietzscheana, pero no creemos necesario resaltarlo. A continuación, mostraremos de forma breve las características propias de esas especies de ser humano, pues, aunque sea necesario conocerlas, es suficiente con sobrevolar sobre ellas.

Ahora bien, no podemos introducirnos en las entrañas de las razas humanas sin contextualizar el porqué de esa distinción entre dos morales, el por qué Nietzsche simplifica la pluralidad de morales en dos tipos. Por ejemplo, la moral cristiana y la moral moderna poseen fes distintas, una en Dios y la otra en la Razón del ser humano, pero Nietzsche las cataloga como morales de esclavo. Esto se debe a que el filósofo alemán, en su recorrido histórico por las diferentes morales ha «observado rasgos regularmente recurrentes y recíprocamente entrelazados: hasta que por fin se me revelaron dos tipos fundamentales y se desprendió una diferencia fundamental» (Nietzsche 2018: 236). Por lo que debemos de considerar que esta tipología de la moralidad son poco más que tendencias en el interior de la historia de las sociedades. No obstante,



Nietzsche nos pone en guardia ante esta clasificación, estas moralidades no se dan por separado, sino que, mayoritariamente, aparecen enredadas entre ellas. Una comunidad no es totalmente aristocrática o innoble, no existe la pureza en cuestión de ética, sino el amasijo de virtudes en el interior de una sociedad e, incluso, de un individuo.

Todas las culturas más elevadas y mezcladas salen a la luz también intentos de mediación entre ambas morales, y con más frecuencia todavía una alteración de las mismas y una falta de entendimiento mutuo, incluso en ocasiones su brutal coexistencia – incluso en la misma persona, dentro de una misma alma (*ibid.*: 237).

Esto nos hace reflexionar sobre todo lo anterior, ¿somos nosotros, europeos de hoy en día, seres mezclados, como entre dos aguas, como un prisionero con las puertas abiertas de la celda? Parece ser y, por esa misma razón, necesitamos una educación basada en el arte.

3.1 Aristocracia

La moral aristocrática se construye principalmente sobre la base de la conciencia de sí y su supremacía sobre los débiles. El noble goza de su distinción de lo que juzga miserable, de lo que desprecia, juzgando como bueno las virtudes que lo elevan por encima de los demás individuos. No obstante, esas virtudes no son aquellas que predica el utilitarismo, ese es el mal para los aristócratas, un mal que consiste en retorcerse por el suelo, en ser servil para con los demás, aquel que no hace nada más que mentir. «Es una creencia fundamental de todos los aristócratas que el pueblo miente» (*ídem.*), mientras que ellos únicamente dicen la verdad, conscientes de su poder, de su



plenitud de espíritu no necesitan refugiarse en embustes. Los juicios morales de este tipo no tienen como objeto las acciones, no juzgan actos, sino personas, almas que ya sean brillantes o putrefactas.

La clase aristócrata es artista, «*creadora de valores*» (*ídem.*) y virtudes, ella no miente porque ella ha concebido la verdad, pues la mentira es perjudicial para su alma y todo lo nocivo para sí, para su grandeza, es el mal. Los valores que crea son para su «autoglorificación» (*ídem.*), pero, esto tiene un doble sentido. El arte noble, por un lado, absorbe todo aquello que lo engrandece, que lo purifica, virtudes de los que se apropia su espíritu. Pero, por otro lado, el poder inmenso del aristócrata rebosa hacia fuera, sus creaciones son una donación al mundo porque su voluntad de poder es incontenible en los límites de su ser. «También el hombre aristocrático ayuda al desdichado, pero nunca o casi nunca por compasión, sino más bien a partir de un impulso generado por el exceso de poder» (*ibid.*: 238), tal ayuda al débil es más bien un efecto colateral que una limosna arrojada al sombrero del hambriento. Estos dos efectos de la creación no forman parte de un acto compuesto de dos fases, una dirigida al interior y la otra al exterior, sino una misma acción que concluye en el mismo lugar, la autoglorificación personal. O, como apunta Burnham, «para tal ser, dar hacia afuera [...] y tomar hacia adentro [...] son actos espiritualmente idénticos; de manera similar, ser reverente y agradecido a las condiciones de uno no es diferente a ser auto-reverente» (Burnham 2007: 198. La traducción es mía).

Siguiendo al mismo Burnham en su interpretación del §260, podemos enumerar la lista de virtudes ofrecida por Nietzsche en cuatro grupos; 1) la nobleza no es compasiva y siempre actúa en beneficio propio, su ser es lo más valioso que posee y



todo lo que lo vanaglorie es bueno para ella; 2) el respeto para con sus iguales es una virtud esencial para la aristocracia, sus padres y sus aliados son venerados por poseer esas cualidades que elevan el alma, personas que no son otra cosa que conquistadores; 3) si el ser elevado tiene algún deber es con sus más allegados, es decir, otros nobles o sus antepasados. La compasión hacia los plebeyos es, como apuntamos, una virtud de baja calaña. La bajeza solamente recibirá ayuda de la aristocracia de forma causal por un exceso de poder, por un derroche de éste. No obstante, el socorro de aquel necesitado de poder también puede darse de forma directa, pero siempre debe ser por causa de un desbordamiento de poder; 4) la vergüenza no es una opción para el noble, es necesaria sobre todo en compañía de esclavos. En tal situación el aristócrata debe disfrazarse, no revelar su ser, pues para el oprimido un espíritu como el noble es el mal.

3.1 Innoble

Esas virtudes que acabamos de relatar, esas que para Nietzsche son las que debemos desarrollar para escapar de la lógica plebeya, son juzgadas hoy en día, según el filósofo alemán, como el mal, contrarias al bien para con el prójimo, contrarias a la igualdad. Esto es así porque en la sociedad contemporánea reina la moral de los esclavos. Esta ética de oprimidos espiritualmente es contraria a la noble, precisamente por contar entre las virtudes del bien aquellas que para las almas elevadas son las despreciadas, poco más que basura.

Guiándonos de nuevo por la clasificación de virtudes que extrae Burnham del texto de Nietzsche, podemos resumir esta moral en cuatro puntos; 1) lo considerado como el bien por estas morales de esclavos está encaminado a borrar el sufrimiento de la existencia humana. Esto es debido a su interpretación de la



vida, a saber, como una existencia doliente, una realidad herida que hay que subsanar a través de las virtudes útiles para tal fin; 2) en conjunción con lo anterior, el esclavo no tiene puesta toda su atención en el presente, en el mundo del sufrimiento para él, sino en el futuro y en su fe en el progreso realizado por el mismo ser humano. En el porvenir están puestas todas las esperanzas del vulgar, allí donde por fin el mal no exista; 3) al no poseer ningún poder por el cual gobernar, el siervo se las ingenia para que todos seamos como él. No soporta la idea de que otro ser humano esté sobre su cabeza, un alma más poderosa y bella, por lo que recurre a Dios, un ser con un poder infinito por encima del cual solamente puede estar Él mismo. Esto sería propio de la moral cristiana, pero no de la moderna que, en lugar de un ente divino, demanda a las virtudes nobles como el mal, «al *creador* es al que más odian: a quien rompe tablas y viejos valores, al quebrantador – llámenlo delincuente» (Nietzsche 2015: §26, 346); 4) han llegado a creer que la felicidad de los aristócratas es una burda mentira, que como seres humanos que son viven en un mundo sufriente, donde no tiene cabida el goce si no es por medio de su moral. Hasta que no llegue el final del dolor, hasta que no llegue ese futuro utópico que tanto anhela el esclavo, no habrá cabida para un individuo feliz.

Todas estas virtudes del esclavo van dirigidas a corromper el poder, a la clase dirigente, haciendo del ser humano algo inofensivo para sí mismo. Un objetivo que demuestra una situación de lo más paradójica, pues el bueno, el compasivo, al final se le compara con nada menos que un estúpido. El bueno es alguien manejable, esclavo de los esclavos, el idiota que nunca mira por sus intereses. «Para el modo de pensar esclavo el bueno tiene que ser en cualquier caso *inofensivo*: él es benévolo, fácil de engañar, acaso un poco estúpido, un



bonhomme. Allí donde predomina a acercar mutuamente las palabras 'bueno' y 'estúpido'» (Nietzsche 2015: 240), una realidad de nuestros días que en español resumimos con la frase 'de bueno es tonto'.

Los innobles, estos mediocres y vulgares, no crean sus propios valores y virtudes desde sus espíritus como la aristocracia, sino que roban el cultivo de sus vecinos y cuelgan las cepas boca abajo. Invierten los valores nobles y los llaman nuevos, señalan el bien de la aristocracia y lo juzgan como el mal, cogen el mal para el ser elevado y lo disfrazan de su bien, para acabar denominando a esa tergiversación su moral. «Ceden, estos buenos, se resignan, su corazón repite lo dicho por otros, el fondo de ellos obedece: imás quien obedece *no se oye a sí mismo!*» (Nietzsche 2015: §7, 328), nos enseña Zaratustra.

Para finalizar el aforismo, Nietzsche nos recuerda otra diferencia fundamental entre lo noble y lo innoble, a saber, la libertad. El perro faldero, ese que está atado en la calle, es el que reclama libertad, su felicidad depende de que lo dejen suelto para poder corretear y olisquear todo lo que se encuentre a su paso. Por el contrario, el aristócrata, aquel que ha atado al perro en la cancela, no desea la libertad porque acepta las limitaciones impuestas por su naturaleza. Sus creaciones, su arte, tiene una frontera marcada por la vida y la voluntad de poder, el noble es el que valla su cercado.

El anhelo de *libertad*, el instinto para la felicidad y las sutilizas del sentimiento de libertad pertenecen necesariamente a la moral y la moralidad de esclavos, igual que el arte y la exaltación en la veneración, en la entrega, son un síntoma habitual de un modo de pensar y valorar aristocráticos



(Nietzsche 2015: 240).

Exacto, como apuntamos antes, el noble venera a sus compañeros y a sus antepasados, una devoción que se transmite a través del amor y la amistad. Estos dos sentimientos son artísticos, el alma se construye a través de ellos, pero no desde la otra persona, sino desde uno mismo. Autoengrandecerse por medio del otro es de esclavos, es estar preso de la opinión del otro, en cambio el otro ama a través del desbordamiento de su poder. El amor del noble no llega desde el otro, sino que nace en su interior, un sentimiento que le sirve al individuo para crecer desde sí mismo, «el amor (como la amistad) es agonista, una esfera de superación productiva y creativa» (Burnham 2007: 200. La traducción es mía). Ahora bien, el amor no debe entenderse como unión entre iguales, entre espíritus superiores tal y como lo entiende la chusma, sino como independencia y respeto el uno por el otro. El amor no es un hacerse uno con la pareja, sino el poder caminar separados para crecer por sí mismo. «Los mal apareados eran los peores vengativos: hacen pagar a todo el mundo el que ellos no puedan correr por separado. [El matrimonio entre iguales debe ayudar] no sólo a propagaros al mismo nivel, sino a propagaros *hacia arriba*» (Nietzsche 2015: §24, 344), por tanto, incluso entre seres humanos de la misma clase, de la misma raza, debe de haber separación, independencia, distancia. En el amor y la amistad entra en juego la virtud por excelencia de la aristocracia, la que hace elevarse por encima de todas las cabezas agachadas, esa que le permite crecer por sí misma, esa que lo independiza del resto, incluso de sus iguales. Hablamos del *pathos de la distancia*, el factor determinante para ser noble, ése que le atribuye un carácter idiosincrático a la persona.



4. PATHOS DE LA DISTANCIA

Nietzsche no solo comienza el capítulo nueve de la obra que nos ocupa con el relato histórico que hemos expuesto en el apartado 2, sino que, incluso antes de iniciar la explicación de los aspectos históricos de la guerra civil de la moralidad que libra la humanidad, saca a la palestra el agente jerarquizador de la sociedad, a saber, el *pathos de la distancia*. Sin este sentimiento que establece el orden de rango en la sociedad, no existiría esa ambición tan noble de autosuperarse, de ir más allá de sí, pero no solo para llegar más alto en la escala social, sino para elevarse por encima de uno mismo. El *pathos de la distancia* social nos lleva a otro pathos interior, personal e intransferible, «otro *pathos* más misterioso, aquel anhelo de aumentar cada vez más la distancia dentro de la propia alma» (Nietzsche 2018: §257, 233). Tanto el *pathos* social como el individual llevan aparejado el sufrimiento de ser único. La exclusividad aristocrática lleva al sujeto a sentirse sólo, pero también por la náusea que le provoca la dictadura de la mayoría, de la mediocridad, la repetición social de los mismos ideales morales. En cuanto a lo que refiere al *pathos* interior, el ser humano elevado también sufre en cuanto que existe la posibilidad de que no pueda cumplir sus deseos, de que no pueda mejorar, superarse a sí y caer en las garras de la transcendencia, dejar de ser una inmanencia de la vida. Empero, el *pathos de la distancia* también es gozo y se disfruta de la posición privilegiada que le da su poder. La felicidad del noble viene determinada por su orden de rango y verse fuera de la esclavitud que proporciona el ser seguidor de la moral cristiana o la moderna. Ser superior a los oprimidos y vulgares es un deleite para la aristocracia. Y la alegría del alma superior también se halla una vez que ha logrado quebrar su última guarida para llegar a una mejor y más levada. Entonces es



cuando el aristócrata es capaz de reír, de vanagloriarse por haber cumplido su objetivo. «Yo incluso me permitiría una jerarquía de los filósofos en función del rango de su risa – hasta llegar a los que son capaces de la carcajada *dorada*» (*ibid.*: §294, 264), aquellos que han descubierto, gracias a su voluntad, que la verdad es cambiante, un devenir absoluto de nuevos retos y nuevas estancias, un intercambio de cromos eterno.

La autosuperación es un valor moral para Nietzsche, al igual que el *pathos* que lo hace posible, que llega a su esplendor con la risa dorada, con el descubrimiento de que el ser un ser humano consiste en un desarrollo personal alejado de todo fundamentalismo. «La verdad viene a adquirir una caracterización más bien ética, relativa al destino singular de la persona. Verdad es entonces un proceso, cuyas etapas deben buscarse en las sucesivas tomas de conciencia» (Piazzesi 2014: 245), indica Chiara Piazzesi. Sin embargo, hemos ido demasiado rápido y hemos adelantado el final, hemos lanzado un 'spoiler' de una de las consecuencias más impactantes del *pathos de la distancia*. Por ello, debemos rebobinar y volver al paso siguiente de ese doble aspecto de sufrimiento y felicidad que nos asola con ese doble *pathos* presente en el espíritu noble. Para después proseguir el camino poco a poco, paso tras paso, agarrados de la mano de Piazzesi hasta llegar al final, la comprensión de ese concepto crucial en la filosofía nietzscheana.

De los dos caracteres del *pathos*, el del sufrimiento y la alegría, se desliza una importante conclusión, mejor, hace que el individuo tome conciencia de dos factores clave de sí. Esto es así, porque este poder del ser humano «informa sobre una menara diferente de concebir la experiencia de sí y sobre una



manera distinta de «practicar» el sí-mismo» (*ibid.*: 229), es decir, nos concebimos como alguien único que se eleva por encima de todos los plebeyos (lo que nos puede llevar a la soledad y, por consiguiente, al sufrimiento) y nos cuidamos a nosotros mismos autosuperándonos, tomando riesgos, jugándonos la vida a cada paso, pero llegando a ser mejores (lo que nos llevaría a la consecución de nuestras metas, a la alegría). No obstante, aunque lo pueda parecer, esto no son dos actos, sino que se realiza en uno sólo, es más, es la misma acción, dos caras de la misma moneda.

Este *pathos de la distancia*, entendido como acto único, unido al objetivo de Nietzsche de erradicar de los entresijos de la moral la metafísica que la contamina, supone lo necesario para que el filósofo del futuro pueda ir más allá del bien y del mal. «Desarticular esta alianza entre la moral entremezclada de metafísica y el condicionamiento de la experiencia de sí y de la psicología, es el camino indispensable para llevar a cabo la transvaloración de los valores» (*ibid.*: 233), lo que supone una transformación no de los ideales, de eso está en contra Nietzsche, sino de la vida, del modo en que vivimos. Y para ello es necesario una conversión ética y moral. Una metamorfosis que se lleva a cabo por dos momentos inseparables e indispensables del *pathos*, el ser y el deber ser. Esas dos fases del cambio de vida se dan a la misma vez, mejor, son el mismo acto como apuntamos, pues el tomar conciencia de lo que se es y el estilo de vida que se lleva, es ya rebasar aquello que se es. Esto se lleva a cabo por medio de una nueva hermenéutica, una interpretación de sí mismo y de las experiencias vitales, una nueva comprensión que dará lugar a un nuevo ser. A una nueva personalidad, única y exclusiva de cada individuo, un deshacerse de los amarres de lo transcendental y ponerse al servicio de lo inmanente a la vida, de los afectos y de la



voluntad de poder, algo que nos llevará a la verdad, esa que no para de transformarse, de cambiar, de devenir. «Decir que hace falta restituir al devenir su inocencia es decir que hace falta recuperar el coraje de la (o de *su*) personalidad, en tanto que singularidad e idiosincrasia «fatal», en contra de la primacía metafísica de lo intencional subjetivo» (*ibid.*: 234). Es una hermenéutica dirigida a los instintos personales que nos diferencian de los demás y nos determinan como únicos, un deber «que es necesario secundar y educar» (*ibid.*: 235) en la noble singularidad de la creación, esto es, en el arte.

Para Nietzsche, el individuo aristócrata, gracias al *pathos*, puede escabullirse a una dimensión donde se aparta de la moral metafísica por completo, hasta la oposición, por medio de una praxis experiencial y valorativa de sí mismo. El mundo para el noble gira en torno de su persona y su carácter especial, su idiosincrasia, aupándose a la cúspide de la pirámide social como crítico de la comunidad en su conjunto, su moral universal y su empeñamiento en la igualdad en la mediocridad. En conclusión, «el *pathos de la distancia* manifiesta una posibilidad *práctica* de resistencia e inversión» (*idem.*).

Sin embargo, no nos podemos llevar a engaño. Si Nietzsche está contra el individualismo de la moral moderna no puede predicar él mismo un llamamiento al subjetivismo, más bien, lucha contra él. El filósofo alemán no apuesta porque el aristócrata se enamore de su persona perdidamente, su jugada maestra va encaminada hacia el destino, el devenir. El sujeto o el individuo no importa, se tacha por el porvenir, allí a donde el instinto, los afectos, las pulsaciones, en general, la vida le empuja. No hay la Razón en Nietzsche, sino «la 'irracionalidad o la razón atravesada por la pasión'» (*idem.*), algo que puede llevar al alma superior a un estado injusto para su posición,



para su ser, a saber, al vacío de entendimiento, a la nula práctica. Sin Razón, Nietzsche tiene que abocar a que a veces el aristócrata debe encontrarse perdido en la oscuridad del no saberse por «una personalidad de una amplitud inconmensurable en relación a la identidad» (*ibid.*: 236), esa por la que lucha y muere el ser humano vulgar, el esclavo. El devenir es impersonal, no obstante, es el determinante de la singularidad, de la exclusividad, del deber para con la naturaleza y la voluntad de poder. Sin embargo, la diferencia más importante entre individualismo y la despersonalización a la que convoca Nietzsche, también es la que acerca más a estos dos conceptos. Tanto en el primer como en el segundo caso, el ser humano lucha por su interés, guerra contra quien haga falta para reclamar sus derechos, pero aquí es donde surge el escoyo entre ambos. Por un lado, el individualismo, el plebeyo, quiere conquistar aquello que le han mandado que tiene que conquistar, 'estos son tus derechos y tienes que hacerte con ellos', le han ordenado al alma inferior. Mientras que, por el otro lado, la despersonalización aristocrática planta batalla por los intereses creados desde su interior, por lo que él ha creado, unos derechos personales exclusivos que invitan al egoísmo, pues estos derechos no pueden compartirse con nadie. Y esos derechos se resumen en la autosuperación del propio ser, de forjarse otro estilo de vida por la autoconciencia que se ha despertado en sus entrañas.

Lo que Nietzsche indica como percibir distancias de manera afirmativa, es la posibilidad para cada uno de *afirmarse* en tanto que forma idiosincrásica de vida: la revalorización de esta experiencia es la salida para la reforma de la experiencia de sí. El *pathos de la distancia* es el paradigma de ello (*ibid.*:



237).

El alejamiento, el tomar distancia con el resto de los habitantes de la sociedad, por parte del noble se da en el mismo momento en que éste se sabe cómo alejado, en el instante en el que se siente elevado, en el que ha conseguido su deber ser siendo aquello que anhelaba, ese preciso segundo donde ha reído. «Las emergencias afectivas son de este modo ya en sí mismas las huellas, los signos del devenir lo que se es» (*ídem.*), algo que da al traste con cualquier autoconocimiento por parte del aristócrata, pues ese distanciarse, también es sobre uno mismo, pues este señor no para de transformarse, de cambiarse de ropa, de disfraz, de máscara. La revalorización es continua, sin pausa, una hermenéutica de los afectos sin descanso, un descubrimiento del sí mismo sin final, una verdad inalcanzable, pues está en inmersa en un devenir. El *pathos de la distancia* desvela la verdad como un auténtico carnaval, un desfile de máscaras que cada una de ellas determina un estilo de vida, una valoración de los afectos, un ser descubierto en un determinado momento. El aristócrata es alguien al que le gusta cambiar de disfraz, le gusta cubrirse con otras máscaras cada vez más lujosas, más elevadas, más refinadas. No puede frenar ese impulso de comportarse como si estuviera en el probador de una tienda de la Quinta Avenida de New York. No obstante, el mediocre no va desnudo, sino que también va cubierto con su propia máscara, una impuesta por la moral metafísica y universal, un disfraz vulgar e igual para todos y cada uno de los esclavos, un uniforme sucio y manido. Nietzsche, con su particular estilo, reclama al filósofo del futuro que busque incansablemente máscaras más refinadas, evitando la que



visten los mediocres, hasta acercarse a un ideal¹, la desnudez propia de los dioses, más concretamente, la de Dionisio.

4.1 La máscara según el tipo de raza

La máscara aristócrata, como el propio *pathos de la distancia*, tiene una doble función, el protegerse de las demás personas, pero no de los que pertenecen a su rango, sino de los inferiores, «de aquellos que no poseen igual en sufrimiento» (Burnham 2007: 207). El sufrimiento, según Nietzsche, es lo que hace que el noble se distancie de los demás utilizando una máscara, representando una forma de vida, para ocultar su sufrimiento a los plebeyos, aquellos que no van a entender su tortura. En este caso, la máscara representará una felicidad fingida para mantener a distancia de los demás su dolor, para que su persona sea como un castillo inexpugnable, para ser incomprendibles por el otro, mejor, para que ser comprendido del modo en el que él desea, como un ser humano feliz y no como el hombre o la mujer que padece una gran pena. En este punto, en §270 Nietzsche expone ejemplos de nobles que se visten con este tipo de disfraces coloridos para demostrar que son lo que en realidad no son. Así, «una de las formas más sutiles de disfraz es el epicureísmo y una cierta valentía del gusto» (Nietzsche 2018: 253) para mostrar una alegría inusitada y negando el sufrimiento de la vida, pero también los «'hombres científicos' que se sirven de la ciencia porque esta otorga una apariencia serena» (*ibid.*: 254) exhibiendo un hastío

¹ Esto resulta paradójico, ya que hemos indicado que Nietzsche está en contra de los ideales, específicamente el del cristianismo y el del modernismo, pues lo considera productos metafísicos. Sin embargo, aboga por un ideal dionisiaco, es decir, llama a los filósofos del futuro para que se acerquen lo máximo posible al carácter del dios griego. Expondremos sus razones para la defensa de ese ideal en el apartado 6.



por los problemas profundos, para de esa manera «concluir que le hombre es superficial – *quieren* inducir a una falsa conclusión» (*ídem.*). De esta forma, nuestro filósofo deja caer otra de las características propias de la nobleza, el no mirar detrás del telón de la función de los antifaces, esto es, detrás de las máscaras propuestas por los seres humanos superiores.

Teniendo esto en cuenta, un psicólogo de alta cuna no puede tratar a una persona de su mismo rango, pues no puede destapar su sufrimiento arrancando de sus rostros la máscara que exhibe con orgullo, porque tanto el doctor como el paciente «'ino puede ni olerse!» (*ídem.*). Esto es una cuestión de higiene, de limpieza. El ser noble se traduce con estar aseado, impoluto, como bañado por sus propias lágrimas, pues la higiene refiere a que nadie ha puesto sus sucias manos en su rostro desnudo, es decir, estar limpio significa abanderar el *pathos de la distancia*, porque la máscara lo mantiene alejado de todos los demás. «Lo que más profundamente separa a dos personas es un sentido y un grado distintos de higiene» (*ídem.*), sentencia Nietzsche en §271. La higiene es estar en soledad, protegiendo su sufrimiento de las manos sucias de los demás, es dejar que el dolor siga quemándole por dentro sin transmitir el calor hacia fuera. Esto hace elevarse por encima de sí mismo, conseguir elevarse por encima de su propia cabeza, salirse de lo común y reivindicarse como único. Aunque esto conlleva un peligro, algo que lo colocará en un nivel más alto o bajo en la jerarquía aristocrática, la compasión. Un noble puede tener el impulso de limpiar almas sucias, de compadecer su mugre y querer darles un baño con esponja, una situación que puede que termine por ensuciar su alma. Esto es así porque, a diferencia de la persona que podemos juzgar como cristiana por la posesión de la compasión, el ser humano



superior no quiere imponer su doctrina a los demás, no quiere limpiarlos a su modo, sino que, como máximo, se limpien ellos solos con el jabón que se fabriquen. En otras palabras, cada uno debe limpiarse a sí mismo, para de esa forma mantener la distancia para con los otros, «el santo siente lástima porque los demás no son como él, mientras que el tipo noble acepta que son diferentes de él, necesariamente, y que debe preocuparse solo por los deberes que tiene para sí mismo» (Southwell 2008: 97. La traducción es mía).

Por otro lado, la gente sucia no respeta la máscara, es más, no cree que existan tales astucias para ocultar el ser. Cree que la felicidad del aristócrata es real y, por ello, le corroe la envidia, algo que le empuja a levantar el velo del noble y señalar todo lo bajo o inferior que se halla en él. «Quien no quiere ver lo que hay de elevado en un hombre, mira con tanta mayor agudeza lo que hay de inferior y superficial en él» (Nietzsche 2018: §275, 256), un acto que desvela la altura de su propia alma. El plebeyo le gusta el tocarlo todo, el romper las distancias, ese *pathos* donador de rangos, algo que demuestra su naturaleza sucia, sus miembros manchados de barro, su olor nauseabundo. Éste no respeta la máscara porque no observa que existe, al contrario que ese noble cortés con el sufrimiento ajeno.

Sin embargo, hemos indicado al principio de este subapartado que la máscara tiene un doble sentido, el primero es la seguridad, el mantener su sufrimiento y, por tanto, su ser alejado tanto de sus iguales como de sus inferiores. Pero, ¿cuál es la otra función? Esa segunda función de las máscaras es ejercer como «herramientas de investigación, formas de identificar problemas, procesar o resolver subproblemas, discursos que deben entenderse para ser habitados



irónicamente» (Burnham 2007: 207. La traducción es mía). Una doble función que se demuestra en §278 con la figura del caminante, una imagen que puede relacionarse con el mismo Zaratustra, como sugiere Southwell, pero que también podemos vincular con ese creador fatigado del §18 de ese capítulo de la obra dedicada a ese predicador bailarín titulado *De tablas viejas y nuevas*. En el aforismo señalado de *Más allá del bien y del mal*, alguien se ha encontrado con este caminante que no presenta un buen aspecto, se le ven ojos de dolor y sufrimiento, un caminante triste que viene del fondo de sus afectos, «¿qué buscaría ahí abajo?» (Nietzsche 2018: 257), se pregunta esa persona que tiene en frente al caminante. De repente, ese individuo empieza a lanzar preguntas al caminante como si de un interrogatorio se tratase y ofreciéndole ayuda. Como podemos intuir, este interrogador compasivo del dolor del caminante noble es un plebeyo, un ser humano inferior que no respeta la máscara del rostro del aristócrata, pues con sus cuestiones intenta ver la cara desnuda del ser elevado y ofrecerle ayuda, cuando la nobleza se caracteriza por enfrentarse al dolor y al cansancio por ella misma. Por tanto, la respuesta del caminante a estas insinuaciones no puede ser otra cosa que «¡una máscara más! ¡Una segunda máscara!» (*ídem.*). La razón de la segunda máscara es porque siente que con sus preguntas el interrogador le está ensuciando, se está acercando demasiado a él, no mantiene la distancia. Por tanto, es la primera función de la máscara, la protección, lo que nos sugiere este aforismo, pero también hay otra razón, el volver a las profundidades para cavar más hondo. Como nos hace ver Burnham, «la máscara es para defenderlo de tales preguntas y ofertas de ayuda; pero también expresa la disposición incansable de sondear otras profundidades» (Burnham 2007:



210), de buscar otras verdades y autosuperarse, de devenir otro ser, de vestirse con otra máscara.

En la lectura de este pasaje del caminante podemos suponer que está sufriendo, pero también que está cansado, que no ha llegado finalmente a su meta, la elevación definitiva. Como veremos más adelante, el ideal que propone Nietzsche al filósofo del futuro, la nueva aristocracia, es un continuo autodesarrollo, un romper los propios límites una y otra vez, una tarea que para el ser humano no tiene fin. «Por ello, quizás haya tablas, valores o máscaras que las haya transcrito la fatiga» (Nietzsche 2015: 338), un noble que muere en el intento de vivir de acuerdo a la vida, a la verdad, al devenir. «¡Mirad ahí ese hombre que desfallece! Se halla tan sólo a un palmo de su meta, más a causa de la fatiga se ha tendido ahí, obstinado, en el polvo, ¡ese valiente!» (*ídem.*), valentía, he aquí otra característica de lo aristocrático. ¿Es esto lo que le ha pasado a nuestro caminante de §278? Parece ser, porque en el Zarathustra este individuo cansado debe levantarse sólo en busca de sus metas, de una segunda máscara, aunque podemos ofrecerle un poco de ayuda sin quebrar la distancia que necesita un alma elevada, mantener a personas como el interrogador compasivo alejado, que no lo toque con sus manos sucias, que no le desvista y lo transforme en un mugriento.

Dejadle yacer hasta que se despierte por sí mismo,
- ¡hasta que se retracte por sí mismo de toda fatiga
y de lo que en él enseñaba la fatiga!

Sólo, hermanos míos, ahuyentad de él a los perros,
a los hipócritas perezosos y a todo el enjambre de
salandijas (*ibid.*: 339).



Podríamos decir que el *pathos de la distancia* es sagrado para el aristocrático, una pieza tan fundamental para elevación del espíritu, para conocer la verdad como devenir, pero a la vez tan frágil o tan impoluta que puede ensuciarse con una mota de polvo, con un pequeño gesto de ayuda. Este pathos se mantiene gracias a esta doble función de la máscara, la de protección y la de excavadora, de mantener la distancia y de buscar aún más al fondo el sentido de la vida, de su vida. Una cueva sin fin del que se pueden encontrar aún más riquezas cada vez más exquisitas, cada vez más refinadas, cada vez más nobles. Sin este segundo empleo de la máscara, el disfraz se convierte en algo vulgar, mediocre, en ropa de mercadillo. Como apuntamos más arriba, la única función de la moral metafísica es la de seguridad, pero ante el propio sufrimiento, un ocultar así mismo el dolor propio del vivir. En este caso no se es consciente de llevar máscara, ésta se ha convertido en la piel cochambrosa del individuo inferior y, por ello, quiere tocar todo, manosearlo, quitar máscaras, ser compasivo y ofrecer ayuda. Una ayuda que se determina no por la búsqueda del sí mismo del noble, una misión imposible, sino por las normas morales dictadas por la religión o la modernidad.

El ayudar no es otra cosa que el vivir a través de los otros, una negación de la vida que no la tacha por completo, pero sí una mitad. Esta pérdida de media vida nos la muestra Nietzsche en §283 y lo hace a través del elogio. Aceptar un elogio y vanagloriarse por medio de él es también vivir a través del otro, del exterior de sí mismo, y elogiar aquello con lo que uno está de acuerdo, es alabarse a sí mismo también por medio del otro, algo sucio y ruin. Si algo se ensalza debe ser con lo que uno está en desacuerdo, con aquello que se mantiene a distancia, aquello que se mantiene incomprendido, *malentendido*. Por tanto, solo se puede elogiar lo único y exclusivo de la raza



humana, es decir, lo noble del alma que posee lo elogiabile. Únicamente se puede alabar a aquel que está a la misma altura, a aquel aristócrata que se mantiene alejado, por lo que aquellos que se revuelcan en el barro no pueden ser elogiados, pues son vulgares y mediocres. Es más, si estos alaban es porque te dan la razón, están de acuerdo con los valores nobles que promueve el individuo superior, algo que rompe también la distancia. «A nosotros, hombres ermitaños, esta asnada de deducción nos estropea media vida, ya que acerca los asnos a nuestro vecindario y a nuestra amistad» (Nietzsche 2018: 259), una advertencia que, por otra parte, también es dictada por Zaratustra, concretamente en §19 de nuestro capítulo de esa obra.

Adondequiera que conmigo subáis, oh hermanos míos: icuidad de que no suba con vosotros un *parásito!*

Parásito: es un gusano, un gusano que se arrastra, que se doblega, que quiere engordar a costa de vuestros rincones enfermos y heridos.

Y su arte consiste en esto, en adivinar cuál es en las almas ascendentes el lugar en que están cansadas (Nietzsche 2015: 340-341).

5. EL IDEAL DIONISIÁCO

El objetivo primordial que otorga Nietzsche para la aristocracia y, por consiguiente, para los filósofos del futuro es ascender hasta las cotas más altas. Una meta que debe cumplirse sin que ningún parásito, un plebeyo, se acople a la espalda de aquel que sufre subiendo una montaña, pues así nunca llegará. Como



Zaratustra, el filósofo del futuro debe ser ligero de equipaje, no debe portar nada, ningún ideal, ninguna metafísica, ninguna moral, para así poder acercarse al ser humano al pico más elevado que puede vislumbrar la humanidad, el superhombre. Sin embargo, el filósofo del futuro, como ser humano que es, es una transición a ese superhombre, es un intersticio entre lo fangoso y lo impoluto, entre lo sólido y lo que fluye. «El hombre es un puente y no una meta; llamándose bienaventurado a sí mismo a causa de su mediodía y de su atardecer, como camino hacia nuevas auroras» (*ibid.*: §3,325), este es, en pocas palabras, el filósofo del futuro, una pasarela al superhombre. ¿Cómo puede convocar este nuevo aristócrata al superhombre, puede allanar el camino? Destruyendo las viejas tablas y construyendo nuevas, pero no de cualquier manera, sino fijándose un ideal. ¿Un ideal? ¿Esto no huele demasiado a metafísica? Obviamente, pero ser humano de hoy, como sabemos, es un tipo mixto, por eso es un intersticio, pero su ideal no es algo transcendental como la moral cristiana o moderna, sino algo inmanente a la vida. Aun así, nos informa Nietzsche de que es algo necesario en un alma novedosa el estar amarrado a un ideal, aunque fuese inmanente, pues todavía no ha podido el ser humano quitarse de la mochila ese peso que lo lastra. «*Dentro de nosotros mismos* habita todavía él, el viejo sacerdote de ídolos, que asa, para prepararse un banquete, lo mejor de nosotros. ¡Ay, hermanos míos, cómo no iban a ser las primicias a ser víctimas!» (*ibid.*: §6, 328), a ser seguidores de un dios. ¿Cuál es ese dios al que debe rezar el espíritu elevado? ¿Qué ideal debe querer cumplir el filósofo del futuro? Aquel al que Nietzsche ofreció su primera obra, aquel dios griego desechado desde Sócrates y Platón, aquel que daba sentido a la vida griega junto con Apolo, a saber, «el dios *Dionisio*, ese gran dios ambiguo y tentador a quien, en otro



tiempo, como sabéis, ofrecí mis primicias en el secreto y la veneración más absolutos» (Nietzsche 2018: 265).

Efectivamente, Nietzsche nos presenta a Dionisio como un galán, como poseedor de un poder de atracción de nobles inimaginable, un seductor de almas superiores que veneran como lo máspreciado. El regreso de Dionisio después de su destierro puede significar que el platonismo, ese pensamiento que dictó la sentencia de expulsión de los dionisíaco de Grecia, haya muerto y, con él, la metafísica, lo que permite al dios regresar a su tierra. Esta presentación por parte del filósofo alemán no muestra a Dionisio con su auténtico rostro, sino con una máscara, la de lo más tentador. La razón de ello puede estar en la imposibilidad de que el ser humano no puede salir del desfile de disfraces, siempre está jugando con antifaces, ya se sea plebeyo o noble. Pero también, está relacionado con la creación propia de la aristocracia. Nietzsche no está haciendo teología, no está reclamando la existencia real de Dionisio, sino que lo presenta como el resultado artístico del hacer aristocrático. «Uno no debe tomarse a los dioses demasiado en serio, olvidando la propia aristocracia, la humanidad y la felicidad. Dionisio es un invento y un proyecto de aristocracia» (Burnham 2007: 219. La traducción es mía), un ideal nacido de la propia voluntad de poder. Esto quiere decir que el ideal dionisíaco no es algo impuesto desde el exterior, por ejemplo, desde las instituciones, sino que es implantado por el individuo que los sigue. Dionisio es la tentación que nace del ejercer propio del filosofar, del que querer superarse a sí mismo, de querer escalar el más alto de los precipicios, de desear otro estilo de vida, de crear nuevos valores, de hacer arte. Sin embargo, es un arte antiguo, ese griego compuesto por lo apolíneo y lo dionisíaco, «el regreso de Dionisos [...] significa el regreso de posibilidades para la cultura humana que no son



completamente nuevas, ya que son las posibilidades para el arte y la ciencia ya iniciadas en una escala heroica por los griegos» (Acampora 2011: 289. La traducción es mía). Sin duda, aquí se demuestra lo que apuntamos al principio de este trabajo. Esa mirada al pasado aristócrata de la humanidad para poder construir el futuro, un tomar prestado los valores de nuestros ancestros y hacerlos propios, pero de otra forma, hacerlos emerger con otro aspecto para descubrir una nueva tierra. Una vieja máscara para un nuevo tipo de ser humano.

Nietzsche, en el aforismo que dedica completamente a la figura de Dionisio, viste al dios, al que llama «genio del corazón» (Nietzsche 2018: 264), de una multitud de características, de valores, de máscaras que tapan las partes íntimas del dios. Lo disfraza de valiente, de investigador, de filósofo... vestidos que solo utilizamos los seres humanos, él no topa sus vergüenzas, es la única falta que podemos encontrar en Dionisio, la falta de rubor. «¡Yo – no tengo razones para cubrir mi desnudez!» (*ibid.*: 266), le comunica Dionisio a Nietzsche, pero ¿cuál puede ser la razón? Conocemos que el noble cubre su semblante por seguridad, para mantener las distancias para con sus inferiores, y para descubrir nuevos hallazgos, nuevas profundidades en su alma. ¿Un dios como Dionisio necesita seguridad para con sus inferiores, esto es, los seres humanos? O, por el contrario, ¿no conoce todo de sí mismo y, por consiguiente, también debe superar su estado actual, su forma de vida? O, ¿el dios no tiene necesidad de ninguna de las dos cosas? Si pensamos en nuestras consideraciones de lo qué es un dios, puede que nos sintamos tentados en decir que no tiene ninguna necesidad de máscara porque por su poder no tiene necesidad de protección y por su sabiduría, algo que Burnham defiende. «Dionisio no tiene vergüenza porque no le queda ninguna superación por lograr; está completamente liberado o alejado de las formas



humanas de evaluación» (Burnham 2017: 219. La traducción es mía), una opinión con lo que no estoy de acuerdo. Si algo le echa en cara Nietzsche a Dioniso es su falta de pudor, su falta de vestimenta, su no poder ser tan aristocrático como el ser humano. Si no puede superarse ya a sí mismo, ¿por qué el dios filosofa como los seres humanos? ¿Por qué Nietzsche defiende a un dios filósofo que no puede elevarse más? Es más, Dioniso se mezcla con sus inferiores sin máscara, dispuesto a ensuciarse en su relación con los seres humanos simbolizada en su amor por Ariadna. «En determinadas circunstancias yo amo al ser humano – y al decir esto aludía a Ariadna, que estaba presente – : el ser humano me parece un animal agradable, valiente, inventivo, que no tiene igual en la tierra» (Nietzsche 2018: 266), dice el dios. Es más, Dioniso desea ayudar al ser humano a superarse otorgándole virtudes, «más fuerza, más maldad, más profundidad y más belleza» (*ídem.*). En este punto Nietzsche recrimina al Dioniso que no solamente tiene una falta, la falta de vergüenza, sino también la no conciencia de clase característica de la nobleza, «a esta divinidad no solo le falta pudor» (*ídem.*).

No obstante, en un giro sorprendente del final del §292, el reproche a Dioniso puede deberse a que no es un ser humano, la no necesidad de una máscara que lo aleje de lo humano, su no necesidad del *pathos de la distancia* tiene su causa en la naturaleza divina del dios. El ser humano no puede vivir sin máscaras, sin su vestir para tapar sus vergüenzas y mantenerse alejado de los plebeyos, lo que convierte al ideal dionisiaco en un imposible para el individuo noble. Sin embargo, es posible seguir sus pasos hacia allende la moral, del bien y del mal, algo que es juzgado como malvado por el ser humano preso de la metafísica. Hay que aprender ser más malvado, esto es, más libre, más creativo, más artista, pero nunca podremos



escapar de nuestra condición humana. «Ser un dios no está entre las posibilidades de lo humano; y esforzarse por ser un dios no es un ideal apropiado del ser humano. En consecuencia, uno no mira hacia un ideal trascendente, sino que mira hacia adentro» (Burnham 2017: 222. La traducción es mía), algo que debe aprender Dionisio de nosotros, el no mirar hacia fuera, además del pudor y la conciencia de rango. La vida es un continuo buscar un nuevo ideal, una nueva verdad, es un devenir puro y un destino siempre a construir, sin duda una misión bella para Nietzsche y que los dioses deben compartir con nosotros. «Los dioses en conjunto podrían ir a la escuela con nosotros, los seres humanos. Nosotros los ser humanos somos – más humanos...» (Nietzsche 2018: 267), no debemos intentar escapar de nuestra condición de investigadores incansables, de conquistadores de nuevas tierras, de ser filósofos creadores de nuevos valores.

6. LOS FILÓSOFOS DEL FUTURO

¡Nuevos filósofos! ¡Filósofos del futuro!, reclama Nietzsche en esa obra titulada *Más allá del bien y del mal*, con un subtítulo de lo más revelador, *Preludio de una filosofía del futuro*. Es así como lo debemos de tomar, como algo previo a la construcción de nuevo valores, qué es la misión que deja como herencia para sus sucesores, los emergentes seguidores de Dionisio. Aunque hemos ido descubriendo características de estos filósofos artistas a lo largo de todo este ensayo, las propias de la nobleza, no hemos tenido ocasión para conocer qué es un filósofo para Nietzsche. La definición de tal concepto aparece únicamente en un aforismo del capítulo protagonista de nuestro trabajo, a saber, en §292, un poco antes de la aparición de Dionisio. Allí, el filósofo alemán nos ofrece dos puntualizaciones sobre el filósofo, que en un primer vistazo parecen



contradictorias. La primera de ellas refiere al acontecer de los pensamientos en la mente del filósofo, al cómo se experimenta el nacimiento de nuevas ideas, al cómo el filósofo del futuro hallará en su persona nuevos horizontes. Un filósofo es «alguien que es alcanzado por sus propios pensamientos como desde fuera» (*ibid.*: 263), lo que quiere decir que no es dueño de ellos, ni creador de estos, sino que simplemente está abierto a sus manifestaciones, es receptivo a la voluntad de poder. Este aforismo es, quizás, demasiado metafórico, pero, a pesar de ello, podemos desvelar que el ser de un filósofo es una continua lucha interna entre diversos modos de vida, todos ellos plantando batalla para ser el dominante, como vimos anteriormente con la historia de la sociedad humana. La diferencia entre lo señalado anteriormente y lo que referimos aquí es la explanada donde se desarrolla la guerra, antes era la sociedad, a un nivel macro, mientras que ahora se desarrolla en el interior de la persona, a un nivel micro. Sea como fuere, los afectos y los instintos nobles recrean las batallas pasadas con explosiones que dan lugar a nuevos nacimientos, a nuevas ideas. Para Nietzsche, la mente del filósofo es un hervidero de pensamientos embrionarios que se suceden uno a otros, pensamientos que si no se agarran en el momento en el que resplandecen morirán para siempre. Por tanto, el filósofo es «alguien que tal vez sea él mismo una tormenta que se carga con nuevos rayos; un hombre fatídico alrededor del cual siempre retumba y zumba y aúlla e inquieta» (*ídem.*). No obstante, hay una propiedad del ser filósofo que le revela que es un ser humano como otro cualquiera, otro que le manifiesta que no puede ser un dios como Dionisio, que no puede ser una tormenta todo el tiempo, esa propiedad es el miedo. «Un filósofo: ay, una criatura que a menudo huye de sí misma, que a menudo tiene miedo de sí misma» (*ídem.*), que deja de



buscar, que se fatiga en su continuo sufrimiento de no encontrar nunca el fondo, de no superarse de una vez por todas, de no ser un dios. El miedo que aquí evoca Nietzsche puede ser un síntoma del cansancio propio de la nobleza, del caminante que siempre está en búsqueda de máscaras, la extenuación característica del ser humano creador, un agotamiento que, sin embargo, es pasajero. El filósofo siempre vuelve al trabajo una vez descansado, siempre regresa para hacer arte, pues la mente de éste «es demasiado curiosa como para no volver en sí una y otra vez...» (*idem.*).

Pero el navegar por mares recónditos esconde varios peligros, entre ellos dos, el llegar demasiado tarde a una nueva tierra, cuando toda la tripulación ya ha muerto, o llegar demasiado pronto a otra región, cuando ni siquiera se ha zarpado. Salvar esta dificultad está reservada para unos pocos filósofos del futuro, actuar en el momento adecuado es casi imposible, una situación que denomina Nietzsche como «*el problema de los que esperan*» (*ibid.*: §274, 255). Acertar con el tiempo propicio para una intervención no es cuestión de inteligencia o de ser un genio, todos los filósofos nobles lo son, sino que dar justo en el blanco para la salida al mundo de las ideas aristocráticas se debe al azar. Los que esperan ese momento propicio, los filósofos del futuro, suelen hacerlo en vano. Cuando creen que deben de actuar, cuando tienen fe de que el estallido de las fuerzas del cambio ha acontecido, a veces todavía no se ha dado, han intervenido demasiado pronto. Pero puede ocurrir que cuando el acontecimiento esperado explota el filósofo ya no se encuentra con fuerzas para actuar, sus pensamientos son anticuados o sustituidos por otros o simplemente está fatigado y no cree que su actuación pueda cambiar las cosas. «Es demasiado tarde – se dijo, pérdida de fe en sí mismo y desde entonces inútil para siempre» (*ibid.*: 256), lo que puede querer



decir que se ha vuelto un mediocre, que se ha dejado llevar por la comodidad de no pensar más por sí mismo, se ha dejado apresar por los pensamientos que vienen de fuera.

Empero hay otra carencia que tiene el ser humano que se refleja en la filosofía y es la imposibilidad de captar el pensamiento naciente con el lenguaje. Nietzsche en §296, el último aforismo de la obra, se entristece por su propia incapacidad de poder capturar sus ideas en el momento en el que se conciben, en su mediodía. Esto se debe a las propiedades del lenguaje humana, a su sistema conceptual, que, como heredero de la historia humana, de esa lucha entre razas y la revolución de los esclavos, una tradición lingüística que se empeña en fijar todo al suelo cuando nace fluyendo, sin forma ni contorno, cuando escapa a la razón. Emitir los pensamientos, escribir una filosofía, es congelar lo naciente, es llevarlo a su anochecer, a su lecho de muerte. «¡Nosotros solo eternizamos lo que ya no puede vivir y volar por mucho tiempo, cosas cansadas y desgastadas!» (*ibid.*: 267), algo paradójico para un filósofo como Nietzsche, quien quiere transmitir los pensamientos vivos, en su momento justo, pero que él mismo lenguaje no le deja transmitir eso que podría denominarse como locura. Si existe algún estilo que puede acoger en su seno el fluir de la voluntad de poder emergente, de la verdad en devenir, casi en su mediodía es la poesía. Nietzsche busca un lenguaje poético que, sin embargo, tampoco puede agarrar en su juventud los pensamientos, la creación, el arte. Solamente un lenguaje artístico puede actuar aproximadamente como lo hace la esencia del arte, el devenir, la voluntad de poder. Podríamos decir que hace falta un lenguaje de dioses, una lengua prestada por Dionisio y no por Apolo, pero, como sabemos, el ser humano no puede ser dios, no es inmortal, esta apresado por sus propias limitaciones. «Yo hablo, en efecto, en



parábolas, e, igual que los poetas, cojeo y balbuceo; ¡y en verdad, me avergüenzo de tener que ser todavía poeta!» (Nietzsche 2015: §2, 324) se replica Zaratustra. Como Dionisio, el bailarín no quiere máscaras, eso es peso muerto para poder saltar, para poder escalar las cimas más altas.

En §292 Nietzsche grita al cielo una vez ha comprendido la verdad del ser humano y el por qué nunca tendrá la posibilidad de acoger y exteriorizar un pensamiento juvenil, por la característica propia del ser humano y la filosofía, el estar apresado en el desfile de máscaras. La filosofía es carnavalesca en el mismo sentido en que lo es el ser aristocrático como se muestra en §288, 289 y 290. «Los filósofos, entonces, no escriben sus pensamientos reales y finales en los libros. Los libros (o entusiasmos) de uno sirven más bien para ocultar el pensamiento final» (Burnham 2007: 215), pero esto no es a conciencia, sino por las propiedades de la humanidad y su lenguaje, por las propias limitaciones de las máscaras. El *pathos de la distancia* también se adjunta a la filosofía del futuro, una filosofía que se aísla del mundo en su soledad, que no quiere que miren en su fondo, que descubran su sufrimiento. Pero también la filosofía sirve para seguir escarbando en las profundidades, para hallar nuevas máscaras cada vez más raras y exclusivas. La filosofía es la condición de posibilidad necesaria para nuevas filosofías aristócratas, afirmadoras de vida y la voluntad de poder. Sólo tales filosofías podrán destruir las viejas tablas para construir nuevas, esas que proclamarán una y otra vez la llegada del superhombre. Una filosofía digna del nombre de gaya ciencia, la filosofía de los nobles y esa que está en contra de la metafísica, esa negadora de los instintos y afecto vitales. «Debemos proscribir a esta novísima especie del mal gusto de manera enérgica y radical; y para hacerlo, deseo finalmente que nos coloquemos el buen amuleto 'gai saber'



alrededor del corazón y del cuello» (Nietzsche 2018: §293, 264).

7. CONCLUSIÓN

El filósofo del futuro es un paso del hombre al superhombre, el paso decisivo que reclama Nietzsche en su Zarathustra entre el león, el destructor de viejas morales metafísicas, y la inocencia del niño, el artista que crea valores nuevos, nuevas tierras que conquistar, aquel que llama a la nueva raza de seres humanos, él que edifica la nueva sociedad aristocrática. Pero, ¿por qué Nietzsche vuelve sobre sus pasos? ¿Por qué nos envía un mensaje que ya nos mandó con otra letra, con otro aspecto, con otro lenguaje? Uno de los objetivos de este ensayo ha sido comparar la aristocracia definida en *Más allá del bien y del mal* con las enseñanzas de Zarathustra en el capítulo de la tercera parte titulado *De tablas viejas y nuevas*, porque creíamos que reclamaban lo mismo, a saber, un filósofo del futuro que se encargará de la salida de la moral vulgar y la entrada a una nueva moral noble. Creemos que, en realidad, la meta de los dos textos que hemos equiparado es el mismo, pero no hemos dado ninguna razón de por qué Nietzsche ha realizado el mismo ejercicio en un libro posterior al Zarathustra. Quizá, la causa de mostrarnos otra vez el mismo camino esté en el aforismo §280 de *Más allá del bien y del mal*.

En ese pequeño fragmento Nietzsche dice lo siguiente, «¡iMal! iMal! ¿Cómo? ¿Qué no – retrocede? – ¡Sí! Pero si os quejáis de eso es que lo entendéis mal. Él retrocede como cualquiera que quiere realizar un gran salto—» (*ibid.*: 257). Este regreso lo ha realizado Nietzsche de dos formas; la primera volviendo a los temas que ya ha tratado en su Zarathustra y, segundo, utilizando el lenguaje que utilizaba antes del libro donde relata



las enseñanzas del ermitaño bailarín. Todo ello, por ir más allá de las enseñanzas de Zaratustra, para poder de una vez dejar atrás la figura del león y convertirse él mismo en un niño inocente, en ser creador de nuevos valores, de una filosofía del futuro. Esta marcha atrás es un tomar impulso para acometer nuevos deberes, para asaltar nuevos horizontes, para avistar una nueva tierra una vez ha abandonado la de sus padres, una vez ha roto las viejas tablas de la metafísica completamente. El tomar impulso es el preludio de su carrera hacia nuevas montañas que escalar, de nuevos fondos que descubrir, de una nueva máscara que vestir, una nueva obra de arte, otra filosofía. Según Lampert, puede ser el preludio de *La voluntad de poder: un experimento en una transvaloración de todos los valores*, un libro que salía anunciado en la contraportada de la obra central de este estudio. ¿Se esconderá en esa futura obra anunciada, la filosofía jovial y noble reclamada en *Más allá del bien y del mal*? Una cuestión interesante que debe ser respondida en otro lugar.

Por el momento, nos contentamos con haber puesto en relieve que la proclama de los filósofos del futuro estaba ya en el Zaratustra, además de la caracterización de estos como el paso previo para que todo fluya, para que la vida emerja con toda su fuerza y poder. El filósofo del futuro y el discípulo de Zaratustra son él mismo, ese intersticio entre el león y el niño, entre destructor y el creador, aquel que se encuentra entre las tablas viejas y las nuevas, aquellos que esperan el momento oportuno para intervenir en la sociedad enferma.

Aquí estoy sentado y aguardo, teniendo a mi alrededor viejas tablas rotas y también tablas nuevas a medio escribir. ¿Cuándo llegará mi hora?



-la hora de mi descenso, de mi ocaso: *una vez más todavía quiero ir a los hombres.*

Esto es lo que ahora aguardo: antes tienen que llegarme, en efecto, los signos de que es *mi hora* - a saber, el león riendo con la bandada de palomas (Nietzsche 2015: §1, 322).

REFERENCIAS

Acampora, C. D. y Keith Ansell Pearson (2011). *Nietzsche's Beyond Good and Evil*. London: Continuum, 2011.

Burnham, D. (2007). *Reading Nietzsche: An Analysis of Beyond Good and Evil*. Stocksfield: Acumen.

Lampert, L. (2001). *Nietzsche's Task: An Interpretation of Beyond Good and Evil*. London: Yale University Press.

Nietzsche, F. (2015) *Así habló Zaratustra: Un libro para todos y para nadie*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.

- (2010). *Fragmentos póstumos 1882-1885. Vol. III*. Trad. Diego Sánchez Meca y Jesús Conill. Madrid: Tecnos.

- (2018). *Más allá del bien y del mal: Preludio de una filosofía del futuro*. Trad. Kilian Lavernia. Madrid: Tecnos.

Piazzesi, C. (2014). "Poder transformador de la idea nietzscheana de pathos de la distancia". En. Jesús Conill-



El Búho Nº 23
Revista Electrónica de la **Asociación Andaluza de Filosofía**.
D. L: CA-834/97. - ISSN 1138-3569.
Publicado en <https://elbuho.revistasaaafi.es/>

Sancho y Diego Sánchez Meca (Eds.), *Guía Comares de Nietzsche*. Granada: Comares.

Ruiz Callejón, E. (2004). *Nietzsche y la filosofía práctica: La moral aristocrática como búsqueda de la salud*. Granada: Universidad de Granada.

Southwell, G. (2008). *A Beginner's Guide to Beyond Good and Evil*. New Jersey: Wiley-Blackwell, 2008