

La condición del «buen europeo»: eurocentrismo y cosmopolitismo en Hegel y Nietzsche

Diego Sánchez Meca

UNED, Madrid

dsanchez@fsof.uned.es

RESUMEN: Desde una determinada comprensión de conjunto del pensamiento de Nietzsche, las consecuencias de sus planteamientos en relación a sus posiciones políticas abren un horizonte interesante para una reflexión actual sobre Europa. En primer lugar porque la opinión de Nietzsche constituye la oposición más radical a la teleología hegemónica de la dialéctica hegeliana. El contrapunto de esta dialéctica lo constituye justamente la genealogía nietzscheana, que cuestiona esa vinculación ontológica entre origen e identidad. En segundo lugar, Nietzsche concreta la actitud del «buen europeo» como la de aquel que es capaz de un desasimiento y una desapropiación de sí mismo. O sea, como la del apátrida que se abre a la alteridad del otro, se mira desde fuera de sí y aprende a conocerse en el reflejo de su imagen en quienes son diferentes a él.

Palabras clave: Europa – perspectivismo – dogmatismo – identidad europea – genealogía.

ABSTRACT: From a certain understanding of the whole of Nietzsche's thought, the consequences of his approaches in relation to political positions, open an interesting horizon for a current reflection on Europe. First because, Nietzsche's opinion constitutes the most radical opposition to the hegemonic teleology of the Hegelian dialectic. The counterpoint of this dialectic is precisely the Nietzschean genealogy, which questions that ontological link between origin and identity. Secondly, Nietzsche concretizes the attitude of the «good European» as that of one who is capable of a detachment and a disappropriation of himself. In other words, like that of the stateless person who opens himself to the alterity of the other, he looks from outside himself and learns to know himself in the reflection of his image in those who are different from him.

Keywords: Europe – perspectivism – dogmatism – European identity – genealogy.



La condición del «buen europeo»: eurocentrismo y cosmopolitismo en Hegel y Nietzsche

Diego Sánchez Meca

1. El optimismo antropocéntrico del europeo moderno

Las reflexiones nietzscheanas sobre Europa, esparcidas por muchas de sus obras pero resumidas en sus aspectos esenciales en *Die Fröhliche Wissenschaft*, insisten en negar con determinación la existencia de una identidad europea basada en un origen común como fundamento. Sólo desde la experiencia profunda del nihilismo —piensa Nietzsche— Europa podrá superar su decadencia e ir más allá de lo que es ahora. Esta experiencia implica no sólo reconocer que la ausencia europea de identidad se extiende incluso también a su origen griego, sino que, más que nada, requiere que los europeos se transformen en «espíritus libres» y asuman afirmativamente su desarraigo. Nietzsche diseña, pues, todo un programa para el «buen europeo», uno de cuyos aspectos esenciales lo constituye, sin duda, lo que se dice en el aforismo 507 de *Aurora*. No en vano se ocupa este libro, sustancialmente, de la crítica a la cultura europea contemporánea y a su distintivo principal, la moral. El aforismo, que lleva por título, *Contra la tiranía de lo verdadero*, dice así:

Aunque fuésemos lo bastante insensatos como para considerar verdaderas todas nuestras opiniones, sin embargo no deberíamos desear que fuesen las únicas. No comprendo por qué hay que desear la omnipotencia y la tiranía de la verdad; me basta saber que la verdad tiene un gran poder. Pero es preciso que pueda luchar, que tenga una oposición, y que de vez en cuando podamos descansar de ella en lo que no es verdad. De lo contrario, lo verdadero se volvería aburrido, trivial y sin gusto alguno, y haría que a nosotros nos pasase lo mismo.¹

La «tiranía de la verdad» ha sido, sin duda, uno de los aspectos que ha representado una constante más o menos reiterada en la historia espiritual de Europa, ejercida por los valores que han terminado debilitándose tras la muerte de Dios:

Hemos encontrado que Europa, incluidos aquellos países en que el influjo de Europa es dominante, se ha vuelto unánime en todos los juicios morales capitales: en Europa se sabe evidentemente aquello que Sócrates decía no saber, y que la vieja y famosa serpiente prometió un día enseñar. Se sabe hoy qué es el bien y qué es el mal.²

El europeo «moderno» —especialmente el burgués de los siglos XVII y XVIII—,

se podía considerar, en buena media por esta razón, a sí mismo el hombre superior. Más aún, en realidad se consideraba a sí mismo como el *hombre* a secas, es decir, como el ser humano llegado a la culminación de la historia en una civilización que estaba en camino de redimirse de las tinieblas de su propio pasado y librarse de la miseria material de sus ancestros. Podía estar satisfecho de sí mismo en la medida en que veía cumplido así en él el sentido del mundo y de la historia. Podía hasta permitirse ser condescendiente y generoso y hacer partícipe a los que aún no habían llegado a su nivel procurando su incorporación a este acabamiento suyo que constituía su más gloriosa bandera de la victoria. Así hablaba este europeo moderno:

Nosotros los buenos, «*nosotros somos los justos*». A lo que ellos (los europeos modernos) reclaman no lo llaman represalia, sino «triumfo de la justicia»; a lo que odian no es a su enemigo ¡no!, ellos odian «la injusticia», «la impiedad»; lo que ellos creen y esperan no es la esperanza de la venganza, la embriaguez de la dulce venganza, sino «la victoria de Dios».³

Entre este europeo y su otro —por ejemplo los indios salvajes de la Amé-

rica colonial—, no se entablaba, pues, una lucha para confrontarse con ellos desde sus diferencias. Al identificarse el europeo con la moral, con la justicia, con la igualdad, lo que había que vencer en los otros era la inmoralidad y la injusticia en cuanto tales. Y era esto lo que hacía que su odio y su desprecio fuesen legítimos, buenos, justificados en sí mismos.

Nietzsche denuncia, pues, las complacencias de este europeo optimismo antropológico que contribuye con su dogmatismo al reino del nihilismo reactivo. Precisamente el «espíritu libre» sería aquel que no desea que su verdad sea la única, que quiere más bien que sus opiniones y sus valores se confronten con posiciones y valoraciones distintas, que incluso encontraría positivo «descansar» de su verdad asistiendo a las verdades de los otros. En realidad, ese antropocentrismo no es sólo una característica de los europeos. Nietzsche observa cómo, por ejemplo, las normas penales de muchos otros pueblos se refieren más a lo que cada pueblo rechaza como extraño a sí que a lo que ordena su propio sistema de valores, porque éstos se identifican con los únicos justos y sensatos.⁴ La par-

ticularidad, la parcialidad de su propio sistema de creencias y de normas se le escapa. Sólo desde la actitud cosmopolita del espíritu libre se pueden descubrir los peligros y limitaciones de esa parcialidad, al poder compararla con otros sistemas de valores y otras creencias. No para imitarlos ni para despreciarlos, sino para asistir a otras perspectivas originales y salir de las propias ilusiones que identifican lo que se es con lo único que debe ser y no puede ser de otra manera. El método genealógico, que procede a través de recorridos etnográficos, antropológicos y psicológicos, tiene precisamente en esto su fundamento.⁵

Esta es, en esencia, la perspectiva desde la que estas posiciones políticas de Nietzsche abren un horizonte sugestivo para una reflexión actual sobre Europa. En primer lugar, y como consecuencia primera de la superioridad del perspectivismo sobre el dogmatismo de la verdad única, la opinión de Nietzsche constituye la oposición más radical a la teleología hegemónica de la dialéctica hegeliana que defendía para Europa una identidad fundamental que debía realizarse o reencontrarse en el momento de su configuración última como uni-

dad. El contrapunto de esta dialéctica lo constituye justamente la genealogía nietzscheana, que cuestiona esa vinculación ontológica entre origen e identidad, y disuelve los argumentos por los que se trata de derivar de la evidencia del origen el destino totalizador y triunfante de Europa iluminado por ella. En segundo lugar, Nietzsche concreta la actitud del «buen europeo» como la de aquel que, capaz de un desasimiento y una desapropiación de sí mismo —o sea, como apátrida—, se abre a la alteridad del otro, se mira desde fuera de sí y aprende a conocerse en el reflejo de su imagen en quienes son diferentes a él.

2. Origen e identidad de Europa según Hegel

Entre los discursos filosóficos que elaboran una idea de identidad como reapropiación de la pureza del origen y erigen una determinada concepción de la humanidad —la europea— en universal, tal vez sea el de Hegel el que resulta el más representativo. Pues Hegel entiende a Europa como el lugar y el tiempo conceptual en el que se cumple el destino espiritual de la humanidad como

expresión, realización y consumación de la Razón universal y de la libertad. La dialéctica del Espíritu hace posible, en su filosofía, una determinación lógica e histórica de la identidad europea concordante con su origen, lo que le proporciona un fundamento interno de carácter ontológico. Europa, pues, es comprendida hegelianamente como la síntesis del origen consumado que nos espera como patria a la que retornamos tras la odisea de una conciencia ya muy enriquecida con la reapropiación y asimilación de todo lo diverso:

La ciencia, el arte, lo que satisface, dignifica y adorna nuestra vida espiritual tuvo, como punto de partida, a Grecia, bien directamente, bien indirectamente a través de los romanos. Este último camino, el de Roma, fue la primera forma en que esta cultura llegó a nosotros... La densidad germánica necesitó pasar, para disciplinarse, por la dura escuela de la Iglesia y el derecho romano. Sólo de este modo se ablandó el carácter europeo y se capacitó para la libertad. Por consiguiente, después de que la humanidad europea se instaló dentro de sí como en su propia casa, mirando a su presente, abandonó lo histórico, lo recibido de fuera. A partir de entonces, *el hombre* empezó a encontrarse en su propia patria. Y para poder disfrutar de ella volvió los ojos a los griegos.⁶

Su concepción de la dialéctica histórica permite, pues, a Hegel trazar una relación de carácter sustantivo entre origen e identidad, según la cual el origen es, en última instancia, el fundamento que sostiene ontológicamente la identidad.⁷ Explicitando el movimiento propiamente histórico-dialéctico de origen —Grecia—, pérdida del origen —Modernidad— y reencuentro o reapropiación como resolución o síntesis —Época presente—, resulta que finalmente es posible reconocer y recuperar el poder vivificante de nuestro origen griego, su pureza, su plenitud y su luz haciendo actual su consumación. Si en el origen está el embrión, la vitalidad natural, la fuerza dinámica de todo el proceso, justo por eso no puede pensarse la resolución de esa crisis o decadencia que representa la modernidad (en la que nos alejamos del origen) como un simple retorno, imitación o repetición.⁸ La modernidad es, esencialmente, pérdida de la tierra natal, éxodo, deriva. En ella,

el Espíritu, replegado sobre sí, aprehende en el extremo de su absoluta negatividad, en el momento crítico en y por sí, la infinita positividad de esa interioridad suya, el principio de una unidad de la naturaleza

divina y humana, la reconciliación como libertad y verdad objetivas que aparecen en el interior de la autoconciencia y de la subjetividad. La realización de todo esto queda confiada al principio nórdico de los pueblos germánicos.⁹

O sea, le es posible al Espíritu aproximarse de nuevo a sí mismo justamente por haberse alejado y extrañado previamente de sí. La finalidad de la Idea es el conocimiento progresivo de sí y, por tanto, la superación de la antítesis en la que la Idea se ha alienado para poder conocerse. La historia no es otra cosa que esta reconquista progresiva de sí de la Idea, que se espiritualiza en este proceso de toma de conciencia.

En suma, la historia de la humanidad es la historia por la que el Espíritu se hace absoluto, superando y sintetizando todos los contrarios. Así tiene lugar su evolución ya entre los mismos griegos:

Es cierto que tomaron los rudimentos sustanciales de su religión, de su cultura, de su convivencia social, en mayor o menor medida de Asia, de Siria, de Egipto. Pero supieron anular de tal modo lo que había de extraño en estos orígenes, lo transformaron, elaboraron, invirtieron, haciendo de ello algo distinto a lo que era, de tal modo que lo que nosotros, al igual que

ellos mismos, apreciamos, reconocemos y amamos en eso es, esencialmente, lo suyo propio.¹⁰

Esto es lo que hace posible que, al final del recorrido del Espíritu en este su proceso dialéctico (es decir, en la resolución de la crisis como advenimiento de la síntesis), tenga lugar la reapropiación del origen como reelaboración que extrae de él la fuerza y la dirección para una nueva época. El presente europeo debe ser pensado, en suma, según Hegel, como la realización final de la esencia íntima del origen griego.

Pero ¿cómo entiende Hegel esta esencia? Básicamente como *razón y libertad*, es decir, justamente como *la filosofía*, pero entendida a su vez como *conocimiento, apropiación y dominio de todo lo extraño o diverso*. La finalidad de la historia es que el Espíritu alcance el saber de lo que él es verdadera y objetivamente, y realice ese saber haciendo de él un mundo que se manifieste objetivamente a sí mismo. Por eso, para Hegel, lo que ha caracterizado al hombre europeo, heredero de los griegos, ha sido su afán de conocer el mundo y dominarlo, su impulso a apropiarse de lo otro, su tenden-

cia a integrar todo lo particular y singular del mundo en lo universal, en el pensamiento, en la racionalidad. Hegel identifica así la finalidad subyacente a todo el dinamismo de la autoconciencia con esta tendencia a la apropiación cognoscitiva de toda alteridad propia del hombre europeo. Identidad, en suma, de Europa como capacidad de apropiarse de cualquier alteridad. Aunque dejado atrás en su forma específicamente griega y dialécticamente superado en esa forma, este origen es lo que siempre nos define, es nuestra alteridad interiorizada en la experiencia moderna. El ser de Europa está, por tanto, ya en su origen, y puede identificarse anticipadamente en él. El origen es «lo sustancial supremo»¹¹, lo propio, el único *topos* en el que lo propio constituye el carácter dominante de la existencia (como raíz, patria, proximidad a la propia esencia). Y para llegar a ser lo que es, el europeo ha de reapropiarse de sí mismo a través del éxodo, del exilio o de la odisea que representa la modernidad en el desarrollo de la hegeliana comprensión de la historia universal.

En la filosofía política de Hegel, este Espíritu, que en su evolución a través de la

historia se manifiesta en el mundo empírico, es, pues, el espíritu de los pueblos que se suceden en la historia: «Los pueblos son el concepto que el Espíritu tiene de sí mismo. Por tanto, lo que se realiza en la historia es la representación del Espíritu». ¹² El fin último de la historia del mundo, que es la realización de la libertad, se realiza así en el Estado, sólo en el cual tiene el hombre existencia racional y obra como hombre libre, o sea, según una voluntad universal. La historia del mundo es la sucesión de formas estatales que constituyen momentos de ella, el mundo oriental, el mundo grecorromano y el mundo germánico, que son los tres momentos de la realización de la libertad del Espíritu del mundo. Y el designio providencial de la historia se revela, justamente, en la victoria que finalmente consigue el pueblo que tiene el más alto concepto del Espíritu:

El espíritu particular de un pueblo está sometido a lo transitorio, pasa, pierde su importancia para la historia del mundo, cesa de ser el portador del concepto supremo que el Espíritu ha conquistado de sí. El pueblo del momento, el dominador, es, en efecto, a la vuelta del tiempo, el que ha concebido el más elevado concepto del

Espíritu. Puede suceder que los pueblos portadores de conceptos no tan elevados continúen existiendo, pero en la historia del mundo son apartados. ¹³

Eurocentrismo, pues, muy a las claras, ligado a una filosofía hegemónica de la historia que desemboca en una metafísica política de carácter teológico. Su distancia respecto al republicanismo kantiano es manifiesta:

La conciencia del pueblo depende de lo que el espíritu sepa de sí mismo, y la última conciencia a que se reduce todo es que el hombre es libre. La conciencia del espíritu debe tomar forma en el mundo. El material de esta realización, su terreno, no es otro que la conciencia universal, la conciencia de un pueblo. Esta conciencia contiene, y por ella se rigen, todos los fines e intereses del pueblo. Esta conciencia constituye el derecho, la moral y la religión del pueblo. Es lo sustancial del espíritu de un pueblo... y constituye para los individuos un supuesto, una necesidad. ¹⁴

3. La crítica de Nietzsche al hegemonismo eurocéntrico

Como contrapunto a esta teleología hegeliana del origen, Nietzsche reduce a una pura cuestión de fe esa afirmación

de una posible síntesis dialéctica entre pasado y presente. No hay ningún vínculo teleológico entre nosotros y el origen. Éste es irrecuperable de cualquier manera que se lo quiera pensar. Europa no ha de salir de su oscurecimiento y superar una crisis de identidad reencontrando o reapropiándose su esencia originaria griega. No se puede decir que haya habido ruptura entre Grecia y la modernidad, ni crisis o decadencia en relación a un origen como perfección, sino que, desde el mismo origen, existe ya la contradicción, la crisis, la falta de identidad, el enfrentamiento irreductible como lucha destinada a autoalimentarse indefinidamente. No hay ningún origen como totalidad natural que preceda a la escisión, sino una escisión originaria constituida por la presencia de polaridades sobrepuestas y nunca del todo conciliables en ninguna síntesis. Lo extraño que se sustrae a la auto-apropiación se muestra ya en la alteridad del propio origen. No se puede buscar, en consecuencia, la identidad volviéndose hacia el origen griego, tratando de renacer, reapropiándose, porque no hay nada de lo que reapropiarse ni nada perdido que recuperar. Sólo hay la inven-

ción de una figura mítica que retrocede y se disuelve cada vez que intentamos verificarla. Grecia no es para nosotros más que ese lugar imaginario, desaparecido, de su falta y de su ausencia.

Por otra parte —piensa Nietzsche—, resulta absurdo que la Europa del presente trate de buscar su identidad en Grecia, porque Grecia nunca fue una esencia idéntica a sí misma.¹⁵ Lo que los griegos tuvieron como rasgo más distintivo fue, precisamente, su diferencia respecto de ellos mismos. Grecia tuvo su origen en su otro, que era Asia. No se fundó en nada propio, y si no se cree en la dialéctica, entonces tampoco «superó» este otro constituyéndose como algo idéntico a sí mismo, sino que se formó y evolucionó siempre en una lucha y en una relación de simbiosis y de hibridación continua con lo extraño. Por eso no puede fundar ninguna identidad europea: «¿Qué es Europa? La civilización griega desarrollada a partir de elementos tracios, fenicios, el helenismo, el filohelenismo de los romanos, su Imperio mundial, el cristianismo como depositario de elementos antiguos, esos elementos de los que surgen los gérmenes de las ciencias europeas».¹⁶

Oriente fue lo otro, el presupuesto originario básico de lo griego que los griegos supieron reconfigurar y sublimar.¹⁷ La civilización griega nació y se forjó a partir de una combinación de elementos procedentes de casi todas las primitivas civilizaciones del Mediterráneo. Por ello, Nietzsche ve la belleza de la apariencia apolínea del arte griego encubriendo un abismo sin fondo hecho de crueldad, violencia y terror. Esta fue la escena originaria sobre la que se recortó la imagen luminosa y clásica que acostumbramos a pensar como nuestro origen. Sin embargo, este origen no es más que la filigrana resultante de algo que lo precede como su misma alteridad, pues sin lo ilimitado, sin lo desmesurado de Oriente, no existiría el límite ni la medida griegas.¹⁸ Forman una irreductible duplicidad, una aporía constitutiva: «La difícil relación que entre lo apolíneo y lo dionisíaco se da en la tragedia griega se podría simbolizar realmente mediante una alianza fraternal de ambas divinidades: Dionisos habla el lenguaje de Apolo, pero al final Apolo habla el lenguaje de Dionisos».¹⁹ Esta «alianza fraternal» no equivale a ninguna síntesis dialéctica final, sino a la conjunción del

principio de identidad con el de diferencia. El origen no coincide consigo mismo, es duplicidad irreductible de lo griego y lo oriental, por lo que tampoco puede fundar la identidad de lo que deviene detrás de él.

Grecia es, según esto, un lugar de alteridad y figura, para Europa, de la ausencia de una patria como tierra natal. Esta figura muestra tan sólo los signos de una desaparición que, como ocaso, señala hacia atrás por la ruta del sol hacia el Oriente que precede al origen, originándolo en una dualidad irrecomponible. Lo dionisíaco no era sólo algo característico de los tracios o de los fenicios; también fue propio de los griegos un dionisíaco «estar fuera de sí», ya que sólo así pudieron apropiarse de lo que les era extraño. Y esto es lo que nos enseñan: la inevitabilidad del extrañamiento en lo otro, en lo exterior a uno mismo. Lo único que cabe buscar en Grecia y lo que podemos aprender de esa búsqueda es nuestra ausencia de origen y de algo propio, nuestra impiedad y extrañamiento originarios que nos permiten, en cambio, reproducir lo otro como otro dentro de nosotros mismos. Grecia, en fin, como ese territo-

rio múltiplemente esparcido en el mar, viajero y desparramado en sus múltiples colonias, lugar de mezcolanza, de hibridismo, de heterogeneidad, de cohabitación originaria con la diversidad de culturas y pueblos del Mediterráneo.

Nietzsche pide a los «buenos europeos» una mirada desde fuera de Europa, desde su mar. Para comprender a Europa

hay que hacer como hace el viajero que quiere conocer la altura de las torres de una ciudad: para ello deja la ciudad [...], busca una posición más allá de nuestro bien y de nuestro mal, una independencia respecto de toda Europa entendida esta última como una suma de juicios de valor que nos mandan y que han entrado en nuestra sangre.²⁰

O sea, nosotros, europeos «del día después» —de la «muerte de Dios»— debemos sentir que «por fin el horizonte se abre de nuevo, aun admitiendo que no esté claro; por fin nuestros barcos pueden desplegar sus velas y navegar otra vez: todos los riesgos del que busca el conocimiento están permitidos de nuevo. El mar, nuestra pleamar se extiende ante nosotros, y quizá no hubo nunca una mar tan plena».²¹

En este aforismo el mar es la mejor me-

táfora de lo inapropiado de nosotros mismos como estado insuperable de la modernidad europea. Porque el mar no es un lugar en el que se pueden echar raíces, sino en el que sólo cabe la pura travesía sin retorno.

4. Los «buenos europeos», «apátridas» e «hijos del porvenir»

En realidad, lo que le sucede al europeo moderno —piensa Nietzsche— es que no sabe existir a partir de sí mismo, en su diferencia, junto y respecto a los que le son diferentes. Él no admite ser diferente, no soporta las singularidades, porque su deseo más íntimo es confundirse con el gregarismo del rebaño. Su ideal de igualdad, tal como él lo entiende, le prohíbe afirmarse a sí mismo en lo que es, le prohíbe «ser lo que es».²² Necesita reducirlo todo a lo mismo, por lo que condena y persigue cualquier afirmación de sí que suponga una diferencia respecto de sí. Si cada uno se juzga siempre a partir de la opinión de los otros, ¿cómo dejar de controlar esa opinión?, ¿cómo no obligar a los otros a que reflejen *la única* imagen de nosotros que nos puede satisfacer?

La desigualdad debe ser eliminada, no sólo entre pueblos y razas, sino también entre sexos. Por todas partes debe reinar un sentido de comunión entre iguales: «¡La doctrina de la igualdad!... Pero ¡si no existe un veneno más venenoso que éste! Pues ella parece ser predicada por la justicia misma, mientras que acaba con la justicia. Igualdad para los iguales, y desigualdad para los desiguales: éste sería el verdadero discurso de la justicia».²³ Así, el europeo moderno, encapsulado en sus reglas convencionales y en sus modelos impuestos de los que ni puede ni quiere diferenciarse, no es capaz de crear ni de abrirse a la novedad, ni en sus modos de comportamiento ni en su modo de pensar:

Hoy en día no vemos nada que pretenda ser más grande, presentimos que las cosas van cuesta abajo, de mal en peor, hacia lo más flojo, más bonachón, más prudente, más cómodo, más mediocre, más indiferente, más chino, más cristiano... El hombre, no cabe duda, se hace cada vez «mejor»... [...]. En la actualidad la visión del hombre cansa —¿qué es hoy día el nihilismo sino eso?²⁴

A partir de este nihilismo de los mediocres, Nietzsche explica los nacionalis-

mos europeos contemporáneos: «La democratización de Europa está abocada a procrear un tipo de hombre preparado para la esclavitud en el sentido más sutil»²⁵; es decir, producirá el tipo de hombre que se sentirá feliz de verse acogido en el regazo maternal de la patria, «el más frío de todos los monstruos fríos», el «nuevo ídolo» de la nueva religión.²⁶ De ahí su fustigamiento incansable a la fiebre nacionalista que ve prender, sobre todo, en Alemania como «una nueva forma de fanatismo y negación misma de la cultura».²⁷

Esta es la perspectiva desde la que su filosofía abre un horizonte distinto a la futura Europa:

A la vista de un mundo de ideas modernas, que confinaría a cada uno en su rincón y especialidad, el filósofo se vería forzado a situar la grandeza del hombre, el concepto de grandeza precisamente en su amplitud y multiplicidad como totalidad., incluso determinaría el valor y el rango por el número y diversidad de cosas que uno sólo pudiera soportar y tomar sobre sí, y por la amplitud que uno sólo pudiera dar a su responsabilidad.²⁸

No hay en Nietzsche, como puede comprobarse, una defensa del individualis-

mo que niega la conciencia comunitaria y la solidaridad. Hay la denuncia de una falsa solidaridad que se quiere justificar a sí misma desde una moral del rebaño, desde un gregarismo plebeyo que es, en sí mismo, reacio y alérgico a toda grandeza. Hay la denuncia de la plebeización de Europa, entendiendo por tal ese magma en el que todo es idéntico e indiferenciado porque nada tiene la fuerza de tomar distancia, sino que, más bien, el no tomar distancia se ha convertido en el ideal más compartido. Frente a eso, la grandeza consiste, para Nietzsche, en ser y autocomprenderse internamente plural, múltiple y diverso para poder serlo también externamente («multiplicidad como totalidad» y «amplitud como plenitud»). Justamente en su definición misma de la decadencia europea sitúa Nietzsche la tendencia a la disgregación del mal individualismo, esa patológica separación de la parte respecto del todo como «anarquía de los átomos», que no es más que una «disolución de la voluntad».²⁹ El significado que tienen las continuas provocaciones de Nietzsche contra las «ideas modernas», o sea, contra la democratización de Europa, su igualitarismo, etc. (en el

contexto global de sus escritos) es alertar sobre estos mecanismos de autoengaño y sus derivas ilusorias. No tiene Nietzsche la pretensión de proponer un modelo social opuesto, basado en la desigualdad y en la explotación de los fuertes sobre los débiles, como todavía algunos creen al tomar sus provocaciones como doctrina positiva. De hecho, Nietzsche jamás elaboró ninguna propuesta política de manera propositiva, sino que se ocupó en todos sus escritos de golpear con el martillo para que se dejara oír el vacío interior de la voluntad de *el hombre europeo*, embriagado de autocomplacencia y reticente a las condiciones necesarias para producir nuevas ideas y crear nuevos valores.

Los «buenos europeos», en definitiva, serán sólo los espíritus libres, «los sin patria», «hijos del porvenir» y «peregrinos en un tiempo de tránsito»:

¿Cómo podríamos sentirnos como en casa? Somos hostiles a todo ideal que pudiera aún encontrar un refugio, un «en su casa» [...], no conservamos nada, no queremos regresar a ningún pasado [...], somos demasiado múltiples y demasiado mixtos de raza y de origen para sentirnos tentados de participar en esa admiración de sí mismo, mentirosa, que practican las razas [...] Nosotros somos,

en una palabra —y que esa sea nuestra consigna— buenos europeos, herederos de muchos miles de años de espíritu europeo.³⁰

Tal sería, pues, la paradoja del buen europeo: que sólo lo es no siéndolo; que se comprende y se valora a sí mismo mirándose desde fuera, en el reflejo de su imagen no distorsionada en los otros. Este es su reto ante el futuro: salir de su ensimismamiento, alterarse, no en el sentido de una expansión o conquista de los otros pueblos, sino en el de una experiencia e inclusión de lo otro en sus confines internos. El espíritu europeo, tal como lo piensa Hegel, mirándose continuamente a sí mismo, es impotente para comprender a los otros y, por tanto, también a sí mismo.

Nietzsche cancela, en suma, toda esa línea teleológico-especulativa del Espíritu universal en peregrinación, desde Grecia, hacia la meta europea. No se deja vencer por la nostalgia de un origen que nos espera como patria natal recuperada y reapropiada. No cree en el dogma idealista de la síntesis dialéctica. Sólo hay ausencia de origen, separación, y no patria, raíz, tierra natal. Europa no tiene un sólo origen, ni tiene una iden-

tidad o esencia que no sea el resultado híbrido de una presencia simultánea de singularidades. Por tanto, la orientación de la reflexión sobre Europa no puede ser la que se mueve del origen al porvenir, sino, en todo caso, la que desde lo que está por venir vuelve a pensar los orígenes. Cualquier identidad de Europa sólo será un mito que se quiere hacer necesario por la ausencia real de identidad. Por eso, a veces señala también Nietzsche, escéptico, que tal vez Europa sólo será, a lo sumo, una comunidad amalgamada por el interés económico, sin necesidad de ninguna identidad, en la medida en que el mercado puede funcionar sin necesitarla en absoluto. El dinero es lo que trasciende toda identidad y, como ya dejó dicho Kant, «puesto que el poder del dinero es, en realidad, el más fiel de todos los poderes subordinados al poder del Estado, él es el que hace que los Estados se vean obligados a fomentar la paz con alianzas».³¹

El nihilismo europeo, en cuanto crisis de los proyectos de sentido totalizantes, en cuánto pérdida de valor de los valores que se venían autoimponiendo como absolutos, obliga a aprender a vivir sin los soportes tranquilizadores que

podían proporcionar estos absolutos. Esta es la cuestión que Nietzsche opone a los discursos eurocentristas, teleológicos y hegemónicos sobre Europa. No obstante, no todo debe quedar en nihilismo pasivo y reactivo. Este nihilismo europeo ha servido también para librar-nos de la conflictividad ciega de unos valores absolutizados frente a todo lo demás, ha hecho posible al espíritu libre mismo rescatándole de la plebeya insistencia europea en la exclusividad única, y le ha situado ante la exigencia de asumir la condición de desfondamiento de toda existencia:

Debías llegar a ser dueño de ti y de tus propias virtudes [...] Debías aprender a captar lo perspectivista de toda valoración, la deformación, la distorsión y la aparente teleología de los horizontes y de todo lo que pertenece a lo perspectivista [...] Debías aprender a captar la necesaria injusticia de todo pro y de todo contra, la injusticia como inseparable de la vida.³²

28

Notas

- ¹ Nietzsche, F., *Obras completas* vol. III: *Obras de madurez I*, ed. D. Sánchez Meca, Madrid, Tecnos, 2014, *Aurora*, af. 507, trad. J. Aspiunza.
- ² Nietzsche, F., *Obras completas* vol. IV: *Obras*

de madurez II, ed. D. Sánchez Meca, Madrid, Tecnos, 2016, *Más allá del bien y del mal*, af. 202, trad. K. Lavernia.

- ³ Nietzsche, F., *Obras completas* vol. IV: *Obras de madurez II*, ed. D. Sánchez Meca, Madrid, Tecnos, 2016, *La genealogía de la moral*, pp. 477-478, trad. J. Aspiunza.
- ⁴ Nietzsche, F., *Obras completas* vol. III: *Obras de madurez I*, ed. D. Sánchez Meca, Madrid, Tecnos, 2014, *La gaya ciencia*, af. 43, trad. J.L. Verma.
- ⁵ «La cuestión ¿qué vale esta o aquella tabla de valores? ¿Qué vale ésta o aquella moral? debe ser planteada desde las más diversas perspectivas; especialmente la pregunta ¿valioso para qué? nunca podrá ser analizada con suficiente finura... El bien de los más y el bien de los menos son puntos de vista contrapuestos de valor; considerar ya en sí que el primero tiene un valor más elevado es algo que nosotros vamos a dejar a la ingenuidad de los biólogos ingleses». Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, ed. cit., p. 483, trad. J. Aspiunza.
- ⁶ Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, trad. cast. W. Roces, México, FCE, 1985, vol. I, p. 139.
- ⁷ Precedentes esenciales de esta concepción hegeliana hay que buscarlos en Herder y en el primer romanticismo, es decir, en ese sueño de una Europa de los pueblos que reencuentran cada uno de ellos su propia identidad lingüística y cultural, pero que al mismo tiempo pueden formar la patria común en virtud del poder unificador de una «nueva mitología», o sea, de una religión entendida como recuperación, en la época presente, de una fuerza natural procedente de los orígenes. Cfr. Llobera, J.R., *El dios de la modernidad: El desarrollo del nacionalismo en Europa occidental*, Barcelona, Anagrama, 1996, p. 220 ss. Europa, por tanto, para el idealismo romántico como continente plural en lo cultural y en lo político, pero unificada y cohesionada por la llegada final del espíritu a su pleno desarrollo en su recorrido dialéctico a través de la historia. Se rechaza el cosmopolitismo abstracto y mecánico de la Ilustración,

- falto de credibilidad por el filisteísmo moral de la burguesía, y, en actitud polémica con el ideal imperialista (rescatado por Francia en su autocomprensión de nueva Roma), se enhebra el llamamiento a una «vuelta a la naturaleza» con la consigna de hacer renacer en Alemania una nueva Grecia. Cfr. sobre esto Duque, F., *La estrella errante*, Madrid, Akal, 1997, pp. 123-144.
- ⁸ Contra la invitación del clasicismo de Winkelman y Lessing a una imitación de lo griego para revitalizar la cultura decadente de Europa, Hegel contesta que semejante imitación no pasaría de una recreación artificial porque es imposible recorrer hacia atrás las condiciones históricas de su desarrollo y porque el propio movimiento del Espíritu produce una distancia insuperable entre el lugar de su irrepetible origen y el de su final.
- ⁹ Hegel, G.W.F., *Principios de la filosofía del derecho*, trad. J.L. Verma, Barcelona, Edhasa, 1988, p. 428.
- ¹⁰ Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, ed. cit., vol. I, p. 140.
- ¹¹ «En la historia de la vida griega, por mucho que en ella nos remontemos y debamos remontarnos, podríamos prescindir perfectamente de esta marcha hacia atrás para descubrir dentro de su propio mundo y modo de ser y de vivir los comienzos, los gérmenes y la trayectoria de la ciencia y del arte hasta su florecimiento... La forma que saben imprimir al fundamento ajeno es ese peculiar aliento espiritual que da el espíritu de la libertad y la belleza, el cual es lo sustancial supremo». Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, ed. cit., vol. I, p. 140.
- ¹² Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. J. Gaos, Madrid, Alianza, 1980, p. 65.
- ¹³ Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, ed. cit., p. 74.
- ¹⁴ Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, ed. cit., p. 75.
- ¹⁵ Hegel creía justamente que Grecia fue una identidad en sí misma: «El espíritu griego consiste precisamente en ser lo que (los griegos) son, lo suyo, y en vivir dentro de ello como dentro de sí. Conciben su propia existencia como algo aparte, como un objeto que se engendra como un ser para sí y que adquiere en ello su bondad y su razón de ser, y de este modo se hacen una historia de todo lo que han sido y han poseído». Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, ed. cit., vol. I, p. 140.
- ¹⁶ Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos*, vol. II edición de D. Sánchez Meca, fragmento 33 [9], trad. Manuel Barrios.
- ¹⁷ «Desde el principio, por todos lados sin excepción y con una bella regularidad, (los griegos) se han visto estimulados por el mundo de una civilización extranjera. Cada tipo de desmesura y de exuberancia asiáticas se presentaba crudamente a sus ojos bajo la forma de civilizaciones muy evolucionadas o que estaban ya acabadas. Se puede valorar su tesón y su energía en un grado tanto más alto si se considera cómo otros pueblos estuvieron expuestos, tan fuertemente o incluso durante más largo tiempo que ellos, a las influencias de Oriente y, sin embargo, como es el caso de los íberos, no han llegado a un desarrollo superior». Nietzsche, F., *Obras completas* vol. II: *Escritos filológicos*, ed. D. Sánchez Meca, Madrid, Tecnos, 2013, *El culto griego a los dioses*, p. 944, trad. D. Sánchez Meca.
- ¹⁸ «Allí donde tropezamos en el arte con lo ingenuo, hemos de reconocer el efecto supremo de la cultura apolínea, la cual siempre ha de derrocar primero un reino de Titanes y matar monstruos, y haber obtenido la victoria por medio de enérgicas ficciones engañosas y de ilusiones placenteras sobre la horrorosa profundidad de su consideración del mundo». Nietzsche, F., *Obras completas* vol. I: *Escritos de juventud*, ed. D. Sánchez Meca, Madrid, Tecnos, 2011, *El nacimiento de la tragedia*, p. 347, trad. J. B. Llinares.
- ¹⁹ Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, ed. cit., p. 426.
- ²⁰ Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, ed. cit. af. 380
- ²¹ Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, ed. cit., af. 343
- ²² Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, ed. cit., af. 270

- ²³ Nietzsche, F., *Obras completas* vol. IV: *Obras de madurez* II, ed. D. Sánchez Meca, Madrid, Tecnos, 2016, *Crepúsculo de los ídolos*, p. 683, trad. J. B. Llinares
- ²⁴ Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, *Obras completas* vol. IV, pp. 474-475, af. 12, trad. J. Aspiunza. «Solo los mediocres tienen perspectivas de perdurar, de propagarse, —ellos son los hombres del futuro, los únicos supervivientes; “¡Sed como ellos! ¡Volveos mediocres!” dice ahora la única moral que todavía tiene sentido, que todavía encuentra oídos». Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, ed. cit., *Obras completas* vol. IV, p. 420, af. 262, trad. K. Lavernia.
- ²⁵ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, ed. cit., p. 400, trad. K. Lavernia.
- ²⁶ Nietzsche, F., *Obras completas* vol. IV: *Obras de madurez* II, ed. D. Sánchez Meca, Madrid, Tecnos, 2016, *Así habló Zaratustra*, p. 98, trad. Alejandro Martín
- ²⁷ Nietzsche denuncia con insistencia las «fiebres nacionalistas»: «El nacionalismo es la enfermedad y sinrazón más destructiva de la cultura que existe, es la neurosis nacional de la que Europa está enferma, y que perpetúa la división de Europa en pequeños Estados y su pequeña política». Nietzsche, F., *Obras completas* vol. IV: *Obras de madurez* II, ed. D. Sánchez Meca, Madrid, Tecnos, 2016, *Ecce homo*, p. 850, trad. Manuel Barrios.
- ²⁸ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, ed. cit., p. 378, trad. K. Lavernia.
- ²⁹ Nietzsche, F., *Obras completas* vol. IV: *Obras de madurez* II, ed. D. Sánchez Meca, Madrid, Tecnos, 2016, *El caso Wagner*, p. 587, trad. J. B. Llinares.
- ³⁰ Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, ed. cit., af. 377, trad. J. L. Verma.
- ³¹ Kant, I., *La paz perpetua*, trad. J. Abellán, Madrid, Tecnos, 1989, p. 41.
- ³² Nietzsche, F., *Obras completas* vol. III: *Obras de madurez* I, ed. D. Sánchez Meca, Madrid, Tecnos, 2014, *Humano, demasiado humano* I, Prólogo, 6. Trad. M. Parmeggiani.