

FIGURAS DEL ULTRAHOMBRE
(*ÜBERMENSCH*) NIETZSCHEANO
Figures of Nietzsche's ultraman (*Übermensch*)

Diego Sánchez Meca
Universidad Nacional de Educación a Distancia, España
instantesyazares@yahoo.com.ar

Resumen: En el presente artículo se trabaja sobre la idea de que el *Übermensch* nietzscheano es, ante todo, el hombre que conoce, que ha experimentado hasta el fondo el nihilismo de la cultura moderna y lo ha superado. Además, se considera la comprensión de la voluntad de poder como juego hermenéutico de fuerzas una de las claves más importantes para determinar la originalidad del pensamiento de Nietzsche. Hacia el final se trata el problema de cómo promover la sustitución de una civilización nihilista, por otra presidida por la fuerza de la superación y elevación que se derivaría de la creatividad de individuos sanos y singulares.

Palabras clave: **Übermensch / nihilismo / pluralidad**

Abstract: This paper argues that Nietzsche's *Übermensch* is, first and foremost, the man that knows, that has thoroughly experienced modern culture nihilism and has overcome it. In addition, the Will to Power –considered as an hermeneutic play of forces– is claimed to be a key-concept that allows to measure Nietzsche's uniqueness. Lastly, the problem of the substitution of a nihilist civilisation by another presided by the forces of overcoming and elevation (derived from the creativity of healthy and singular individuals) is addressed.

Keywords: **Übermensch / Nihilism / plurality**

1. *Über: más allá del nihilismo*

El *Übermensch* nietzscheano no es ni el hombre superior en sentido biológico-darwiniano-nazi, ni el funcionario de la técnica en el sentido heideggeriano, ni la libertad fuera del texto del flujo de los significantes en sentido derridiano, ni el hombre finalmente liberado y reconciliado consigo mismo como lo interpretó en su día Vattimo. Por ejemplo, esta última interpretación, contenida en *El sujeto y la máscara*, Vattimo interpreta al *Übermensch* nietzscheano como la figura del hombre finalmente liberado, en sentido político, en una especie de escatología final de la historia. El problema principal es que esta liberación presupone, inevitablemente, atribuir a Nietzsche una tesis que él rechaza explícitamente muchas veces: la de la existencia de una naturaleza

humana a liberar de la alienación a la que las instituciones de la civilización necesariamente le condenan. Esta interpretación de Vattimo nació y tuvo éxito al calor del auge que el marxismo y los partidos comunistas alcanzaron en los años sesenta y setenta del pasado siglo, como reacción al fascismo. En la ideología marxista-comunista, y de izquierdas en general, estaba entonces muy viva esta idea de una liberación final del ser humano alienado, una vez que la lucha del proletariado alcanzara, por fin, ese ideal supremo de la justicia social que era la sociedad sin clases.

Sin duda, se trató de una interpretación sugerente que, atribuida a Nietzsche, servía, al menos, para rescatarlo de las garras del nazismo y hacerlo asimilable a los jóvenes de mi generación. Pero se trataba de una interpretación con muy escaso fundamento porque esa naturaleza humana, cuya alienación habría que superar mediante la crítica y la lucha contra las desigualdades y la injusticia social, no es, en realidad, para Nietzsche, otra cosa que el presupuesto teológico básico del cristianismo y de toda su historia de la salvación. La figura del *Übermensch* en la obra de Nietzsche tiene que ser interpretada en íntima conexión con la temática del nihilismo, entendido como pérdida del valor absoluto de las verdades, las normas, los ideales, los fines y los valores en los que se asienta el mundo moderno con todas sus ideas modernas, entre ellas incluidos el sistema democrático y la ideología socialista.

Nietzsche ve tanto en el socialismo como en la democracia moderna la expresión más plena del nihilismo, en la medida en que con estas dos cosas culmina y concluye justamente la escatología cristiana y su idea de la redención y de la salvación. Concretamente el socialismo no es sino la última versión y máscara del cristianismo, puesto que se proclama como redención de la totalidad del hombre en cuanto superación de la inmediatez empírico-contingente de su figura integrándola en la realidad del Estado total. Por eso, en el pensamiento socialista-comunista, el individuo no se puede resistir como imparcialidad apolítica frente a lo político, que debe concluirse dialécticamente en ese Estado total-totalitario. Cuando se leen atentamente los textos políticos de Nietzsche, se puede ver con claridad que es justamente contra ese Estado total-totalitario contra el que la figura del *Übermensch* intenta sugerir una perspectiva distinta, e incluso opuesta, de otro modo de organización política de los centros de fuerza, o sea, de los individuos. La relación política del individuo con el Estado no se comprendería ya como una redención de la dignidad del origen común y, por tanto, del fundamento sagrado de la igualdad de todos, sino simplemente como un convenio de mutuas cesiones y beneficios guiado por el puro interés.

Por tanto, el *Übermensch* nietzscheano es, ante todo, el hombre que conoce, que ha experimentado hasta el fondo el nihilismo de la cultura moderna y lo ha superado, incluido, por tanto, también el nihilismo de la ideología socialista y sus valores. Y eso es lo que le lleva a postular un tipo de organización polí-

tica en el que el vínculo de subordinación o de pertenencia de los individuos al Estado no es más que un contrato libremente firmado, y no la subordinación basada en una jerarquía natural verdadera y justificada por una visión metafísico-teológica de la historia. De modo que cuando Nietzsche afirma que el *Übermensch* es el individuo que, habiendo experimentado en sí mismo el nihilismo consumado, no cree ya en ninguna verdad y ama sólo la vida, está afirmando una cosa muy concreta, a saber: que ante una ley, una verdad, o una norma moral, el *Übermensch* ya no ve en ella más que el poder contingente y pragmático de quien la ha promulgado. O dicho esto también de otra forma: si el vínculo social del individuo con el Estado no es más que el del interés, entonces es que el Estado no es más que un mero instrumento del hacerse valer del propio derecho. Esto contradice entonces la tradicional relación de veneración teológicamente fundada de piedad entre el individuo y el Estado o la nación, considerada como la madre patria, o como la encarnación del destino de un pueblo, o como ese absoluto incondicionado en el que Hegel traducía en lenguaje metafísico la idea teológica de la Iglesia cristiana como reino de Dios en la tierra.

Para Nietzsche, en cambio, el Estado no es más que una mera organización pragmática en la que luchan una concurrencia de intereses y de derechos. Y lo que caracteriza al *Übermensch* es que no siente ya la exigencia de nuevos valores que vuelvan a sacralizar y a hacer necesarias y absolutas las normas y las leyes desde nuevos puntos de vista. Es decir, si en algo se distingue la figura del *Übermensch* y algo la caracteriza específicamente frente al nihilista que no ha superado aún el nihilismo es que se queda en la desacralización sin más, o sea, en que no sustituye el deber-ser de la verdad o de la ética con nuevos valores en sí, universales y obligatorios para todos, sino que lo que sustituye a ese deber es simplemente la negativa, sin más, a seguir hablando de fines y a seguir reintroduciendo la perspectiva de los valores como imperativos categóricos absolutos que regulen la convivencia y hagan de la sociedad una Iglesia, o sea, un rebaño.

2. El hombre renaturalizado

Así pues, el *Übermensch*, como mera figura hipotética de un modo alternativo de existencia “más allá” (*über*) o “después” del nihilismo, no es sino la otra cara de la crítica radical que Nietzsche dirige a la cultura occidental y el negativo del hombre decadente y nihilista. Lo primero que hay que aclarar, por tanto, es lo que distingue, en último término, al nihilista como individuo enfermo y decadente de nuestra cultura moderna, del *Übermensch* como hipótesis de una existencia que ha superado ya esa enfermedad y que, en consecuencia, se ofrece como imagen ideal de la gran salud del cuerpo. De las escasas

pistas que da Nietzsche para saber qué es el *Übermensch*, una de las más seguras es justamente esta de identificarlo como exponente de la gran salud del cuerpo. Por lo que hay enseguida que preguntarse: ¿qué es eso de la gran salud del cuerpo y en qué consiste? Consiste en la capacidad de dominar la hipersensibilidad, o sea, en el poder de subyugar el propio caos que somos, y que sería lo que el decadente enfermo nihilista no es capaz de conseguir. O sea, lo que distingue al *Übermensch* frente al hombre decadente y débil es su voluntad de hacerse ley, su voluntad de imponer al devenir los caracteres del ser, que es lo que Nietzsche ve reflejado en el gran estilo del arte clásico.

Tal es el sentido de la oposición que Nietzsche señala entre el arte clásico, como arte de la salud, frente al arte romántico de Wagner, dominado por la hiperexcitabilidad, el descontrol y la fragilidad nerviosa. La función del buen arte debería ser –dice Nietzsche– dominar, reconducir a la unidad de una forma bella y apolínea, el más rico y caótico caos pulsional dionisiaco posible, en el que luchan y se oponen multitud de tensiones, motivos e impulsos, pasiones, gustos y preferencias. Todo eso es lo que el gran artista logra dominar y reconducir a unidad de una forma bella. La diferencia entre el arte de la salud y el de la enfermedad está, pues, en esta acción de dominar y no reprimir. La medida de las formas apolíneas propias del gran estilo clásico, imagen, para Nietzsche, del *Übermensch*, no es jamás la negación de la sensibilidad, sino la victoria de un poder que conserva la vitalidad de los sentidos y sabe producir con ella bellas armonías, formas, ritmos, etc. Por eso el *Übermensch* y su creatividad no son sino el contrapunto crítico del ascetismo platónico-cristiano-schopenhaueriano del hombre decadente, y como tal, adopta la imagen de una fiesta en la que la voluptuosidad y la sensualidad se dominan y se presentan de una forma sublimada. Lo que diferencia, en suma, al *Übermensch* del individuo decadente y nihilista es que, en vez de eliminar lo sensible, las pasiones, lo instintivo, en vez de reprimir todo eso para convertirse en un fantasma cada vez más artificial y contradictorio, apuesta por un reforzamiento y mutuo potenciamiento de la unidad indisoluble en él de lo sensible y lo inteligible, de lo natural y lo cultural. Esto es lo que significa el *Übermensch* como hombre renaturalizado, como hombre que ha vuelto a encarnar en sí mismo, en cierto modo, ese texto primordial del *homo-natura*.

Precisamente una de las principales ideas que desarrolla Nietzsche en el *Crepúsculo de los ídolos*, y en concreto, en el capítulo titulado “La moral como contranaturalidad”, es la idea de que pensar al ser humano fuera ya de las ideas de la metafísica significa pensarlo como una unidad natural en vez de como una dualidad cuerpo-alma, materia-espíritu o razón-sensibilidad. O sea, el espíritu, el alma, la razón, el yo, la conciencia, no son cosas separadas del cuerpo, sino aspectos del ser humano concebido como un todo organizado de la misma vida de la que está constituido el universo. Como es evidente, en esta idea Nietzsche reformula, y al mismo tiempo transforma en un sentido origi-

nal, algo básico que había aprendido de Schopenhauer, y es que la vida, en cuanto voluntad inconsciente y sin finalidad, tiene en la conciencia y en el mundo de la representación su expresión más superficial. De modo que la conciencia o el espíritu, no sólo no están separados del cuerpo y de los impulsos inconscientes como si formasen dos mundos distintos, tal como siempre ha sostenido el dualismo metafísico, sino que son la manifestación de fuerzas cuya lógica y cuyo funcionamiento pertenecen a una especie de “razón superior” que es la que gobierna al cuerpo, y a la que Nietzsche llama, en varios lugares de su obra, *das Selbst*, “el sí mismo” para distinguirlo del yo consciente. Toda la conservación y el desarrollo de la vida en los seres orgánicos tienen como condiciones básicas de su dinamismo estos impulsos o instintos respecto de los cuales la conciencia no es más que una estructura secundaria, una especie de subproducto que no deja de depender nunca de esas otras fuerzas instintivas que son las que realmente deciden.

A partir de estas premisas Nietzsche extrae ya una importante conclusión: lo que ha caracterizado sustancialmente a la cultura europea y occidental, y en concreto a su moral, es que se ha interferido entre la vida y el instinto poniendo en medio unos ideales que niegan la vida. Entonces, puesto que lo que determina realmente el comportamiento de los individuos no es la interiorización consciente y racional de las ideas aprendidas ni de los valores morales sino los dispositivos pulsionales que son los instintos, ésta debe ser la perspectiva a cuya luz debe analizarse y enjuiciarse el sentido y el alcance de la propuesta nietzscheana de una transvaloración o inversión de la moral (empresa por antonomasia del *Übermensch*), como hipótesis de una situación en la que formuláramos nuevos valores que surgieran, no de la negación y el desprecio de la vida, sino de su afirmación, de su aceptación y de su aprobación. Ante esto, se puede alegar que a lo que conduce inmediatamente esta inversión nietzscheana de la moral europea partiendo de la afirmación dionisiaca de la vida es, pura y llanamente, a postular formas de conducta inmorales, o sea, conduce abiertamente a un inmoralismo. ¿Por qué? Pues porque lo que Nietzsche hace es presentar, como cosas incompatibles, la subordinación obligatoria de los individuos a la universalidad de la ley moral, por un lado, y la afirmación de uno mismo y de la vida, por otro.

En un individuo cuyo comportamiento es voluntad de poder afirmativa, lo que se expresarían serían impulsos desde los que él se constituye en centro de fuerza que necesariamente se ejerce como algo individual y egoísta. Es decir, afirmar la vida consiste, dice Nietzsche, en mandarse a sí mismo, o sea, en encontrar en uno mismo el principio de la autosuperación continua, en crearse uno su propia ley y no tener más ley que la necesidad de autosuperación interna a la propia voluntad de poder. Y lo que significaría, en este contexto, la muerte de Dios y el advenimiento final del nihilismo es, como decíamos antes, justamente que no hay ya ningún valor absoluto que pueda seguir imponién-

dose a la voluntad individual, ni apelando a lo trascendente ni tampoco apelando a lo trascendental, al modo como trató de hacer Kant. De modo que la libertad que simboliza el *Übermensch* no es la autonomía moral kantiana en una sociedad normativizada de individuos libres, sino el ejercicio de la voluntad fuerte y afirmativa que encuentra sólo en sí misma su motivación y su ley. Cualquier voluntad individual que se viera obligada a someter su energía y su poder a algo externo, como pueden ser leyes morales universales o normas de conducta iguales para todos, se debilitaría y decaería.

Nietzsche pone como ejemplo de esto la definición tradicional de la acción virtuosa como acción no egoísta, y habla de cómo el cristianismo ha subrayado lo admirable que es el sacrificio de uno mismo por el bien de los demás, la renuncia como resistencia y negación en uno mismo de las propias inclinaciones naturales e instintivas en favor del bienestar y de la felicidad de los otros. Hecho esto, añade la siguiente observación: En un planteamiento moral que buscara solamente un modo óptimo de socialización, esta definición de virtud no tendría nada de criticable. Ahora bien, ¿cómo trata de conseguir este altruismo la moral cristiana? Pues para que la abnegación funcione y el sacrificio de sí mismo sea efectivo, hace del placer, en general, una meta egoísta y condenable como primer motivo o como última finalidad de cualquier acción que quiera presentarse como virtuosa. Y entonces, al condenar así el placer como impresentable, toda la variedad de impulsos naturales hacia el placer que sentimos como fuerzas incoercibles, no se dominan, sino que se enmascaran, se reprimen, se camuflan bajo la apariencia de una búsqueda de fines moral o socialmente aceptables, semiocultos en realidad detrás de todo género de hipocresías neuróticas. El bien y el mal, lo bueno y lo malo de cualquier moral, no son, en última instancia, sino lenguaje cifrado de determinados impulsos corporales que traduce un dinamismo concreto del trasfondo orgánico corporal entre impulsos de vida e impulsos de muerte. Por tanto, las acciones buenas o malas, las virtudes y los vicios, los ideales que la moral propone o las transgresiones contra ella no son sino expresiones objetivadas de determinadas relaciones orgánicas elementales entre placer y dolor, entre fuerza y debilidad, entre vida ascendente que se autoafirma a sí misma buscando su intensificación máxima, y vida descendente que se niega en cuanto debilidad y decadencia en busca de su autoextinción.

3. La metamorfosis de la subjetividad

Hay que insistir en que la comprensión de la voluntad de poder como juego hermenéutico de fuerzas constituye una de las claves más importantes para determinar la originalidad del pensamiento de Nietzsche, en general, en la medida en que en torno a ella gira toda la cuestión de la oposición de

Nietzsche a los fundamentos humanistas de la tradición metafísica occidental, oposición mucho más radical que la que muestra, por ejemplo, Heidegger con su reducción de la existencia a la voluntad de dominio de los diversos mecanismos de control y administración técnica del mundo, y que la representada por esa absolutización de la servidumbre de todo individuo a los códigos de la civilización en la que se centran los derridianos. Por consiguiente será esta también otra de las claves más idóneas para explicitar el horizonte teórico en el que se ha de buscar la orientación para una reinterpretación actual de la idea del *Übermensch*. En cuyo caso, la primera tesis que aporta la referencia del *Übermensch* a una comprensión de la voluntad de poder como juego hermenéutico de fuerzas consiste en que el *Übermensch* nietzscheano no puede ser pensado ya como sujeto, sino que representa una transformación radical de la subjetividad tal y como el pensamiento filosófico occidental la ha venido comprendiendo.

La crítica nietzscheana a la metafísica excluye toda posibilidad de permanencia del ser en el tiempo, así como toda esperanza de superar la condición escindida del individuo mediante su reunificación consigo mismo y con el ser. No existe un sujeto como algo unitario, idéntico a sí mismo a pesar de sus cambios, ni siquiera como un proceso histórico de síntesis. La tradición metafísica occidental ha evolucionado impregnada siempre por la expectativa de una posible reconciliación del ser humano con la verdad del ser, encontrándose esta expectativa desarrollada del modo tal vez más espectacular en el sistema de Hegel. Pues Hegel reconoce la condición escindida del individuo pero, en lugar de asumirla y afirmarla, le opone la dialéctica de la autoidentificación. El sujeto se reconcilia consigo mismo y con el ser a través del proceso de la *Bildung*, itinerario de la elevación de la conciencia empírica a la conciencia trascendental, a la autotransparencia del espíritu absoluto. Nietzsche, en cambio, disuelve la consistencia metafísica del sujeto y de todo en sí en favor de una estructura interpretativa del ser, en cuyo contexto el *über* del *Übermensch* no hace alusión más que a la condición de continuo sobrepasamiento de toda posición ya alcanzada, de toda configuración conclusa como versión siempre relativa de las cosas y de uno mismo. La formación del *Übermensch* no puede entenderse, pues, como proceso hermenéutico en el sentido de un descubrimiento de la verdadera esencia de sí mismo y del ser, sino en el sentido de una explicitación de la producción de interpretaciones que comprende, tanto el contenido genealógico de los ideales y valores de la moral metafísica, como la actividad misma de este descubrimiento. Es decir, el proceso hermenéutico en el que consiste la voluntad de poder es entendido, por Nietzsche, de un modo radicalmente no metafísico, o sea, no como un acceso al ser mediante la eliminación de las máscaras que ha asumido o que le han sido impuestas, sino como un acontecer del ser en su despliegue y crecimiento incesante.

De modo que la transformación de la noción clásica de sujeto, que es lo que representaría la idea nietzscheana del *Übermensch*, se produciría, según esto, en virtud sobre todo de un cambio decisivo en el modo de comprender el significado de la experiencia. Para la tradición metafísica, la experiencia se entiende como la apropiación que el sujeto lleva a cabo de la verdad del mundo y de sí mismo, mientras que para Nietzsche la experiencia sería el proceso mismo del autotranscendimiento individual, en la medida en que se considera como consustancial a toda experiencia la modificación real de quien la realiza. Es importante resaltar esta comprensión de la experiencia que Nietzsche ofrece sobre todo en sus últimos escritos, y a la que llega introduciendo la noción de fuerza, o, más exactamente, la de juego de fuerzas como consistencia de la voluntad de poder. Esta comprensión se produce a partir de un dato elemental: la fuerza no es jamás algo absoluto, sino que existe y se manifiesta sólo en interacción con otras fuerzas. Lo que nosotros conocemos como experiencia es siempre un efecto, una traducción de un reajuste de fuerzas que, como tal, no es más que energía caótica e informe. Y ninguno de estos efectos se sustrae al juego de las fuerzas entre sí, por lo que no sólo las interpretaciones, sino que también el “sujeto” que se constituye y llega a ser él mismo a través de ellas evoluciona en un devenir continuo como proceso interpretativo complejo. He aquí la razón de por qué la nietzscheana voluntad de poder excluye toda identificación con algo en sí, ya sea el sujeto trascendental del idealismo, o la schopenhaueriana voluntad del mundo, o el poder natural originario de simbolización y metaforización. Pues, para Nietzsche, no existe ningún tipo de ser como proceso metafísico que, al margen de la historia, determine el sentido y las leyes de funcionamiento de lo que tiene lugar dentro de la historia. Sólo existe un proceso de interacción histórico, epocal, en virtud del cual los individuos se constituyen como tales y que, como juego generalizado de fuerzas, siempre les precede.

Pero en Nietzsche, esa recusación de la universalidad abstracta de nociones metafísicas como la de sujeto no es sino el reverso de una positiva afirmación de la individualidad del yo. No existe el sujeto, sino sólo el individuo, si bien éste no es una unidad en sí, sino una pluralidad en devenir. La unidad del individuo no es más que una ficción que encubre una multiplicidad de potencialidades, una diversidad de estados corporales y anímicos, y una variedad de roles interiorizados que se representan en función de las circunstancias. Pues, para Nietzsche, la individualidad no tiene más que un contenido *derivado*. Es una transformación continua, un sucederse de nuevas interpretaciones de fuerzas sociales, de prácticas colectivas interiorizadas y de juicios que pertenecen originariamente al rebaño. De modo que sólo en virtud de una reorganización, una asimilación, una eliminación de impulsos dentro de él, el individuo se crea la posibilidad de existir como individuo. El sentido del *über*, en esta concepción experimental del *Übermensch*, aludiría entonces a ese concreto

movimiento indefinido de autosobrepasamiento, que es, a la vez, destructivo y constructivo. Por eso Nietzsche define al *Übermensch* como una síntesis del creador y del destructor.

¿En qué sentido es constructivo-destructivo este proceso? Por supuesto, no en el sentido dialéctico-hegeliano de la totalización. El ideal del filósofo como experimentador se insinúa aquí al mismo tiempo que va abriéndose paso la concepción experimental del *Übermensch*. Se trata de ver a los filósofos como personas que hacen esfuerzos extraordinarios por “experimentar hasta qué altura puede elevarse el hombre”. Ahora bien, en esta concepción, la experiencia no es un proceso acumulativo de síntesis, en el que se van conservando los momentos superados. Para Nietzsche, el individuo no tiene, como para Hegel, un fondo sustancial original que desplegar u objetivar a partir de sí mismo. No es una sustancia, sino que existe y se constituye en el ejercicio de una multiplicidad de roles a representar adquiridos de fuera. De modo que, en sí, no es ni una síntesis lógica ni una unidad moral. En realidad, el aspecto constructivo-destructivo en el proceso de experiencia del *Übermensch* no se entiende ya más desde una perspectiva metafísica, es decir, el objetivo no es ya encontrar o realizar una esencia verdadera, sino experimentar la plenitud de la individualidad, recrearla experimentándola continuamente, aprendiendo a vivirla como pluralidad.

Podría decirse, pues, que la “autenticidad” nietzscheana viene a ser lo contrario de la autenticidad heideggeriana. Para Heidegger, la multiplicidad de las interpretaciones establecidas por el *Das Man* es alienante en cuanto amenaza para el *Dasein* de degradarse en la banalidad, la curiosidad y la dispersión. Para Nietzsche, en cambio, el yo se encuentra olvidándose como pseudounidad, entregándose al devenir de las perspectivas y de los roles. La más alta afirmación de la vida exige la más grande diferenciación del yo, no su más grande unificación y reconcentración. Pues el espíritu libre es el que sabe evitar fijarse en un estado ya alcanzado y seguro de creencias o certezas, para viajar atravesando la variedad y la multiplicidad de las posibilidades con nobleza, la nobleza de la afirmación firme y generosa que permite abarcar la diversidad sin disolver el yo en la inconstancia y la frivolidad.

En resumen, la experiencia afirmativa de la multiplicidad y variabilidad interna del yo impide a la individualidad cerrarse sobre sí misma, transportándola siempre fuera de sí, al mundo. Por eso, este yo capaz de comprender y vivir la diversidad de las perspectivas y de las posibilidades de existencia es el más apto también para sentir el lazo cósmico e histórico con el *fatum*. Pues no sólo se experimenta inserto en la línea de los vivientes y de su ascendencia histórica, sino que comprende que forma él mismo parte del *fatum* universal, que él es ese *fatum*, *ego fatum*.

4. El hombre activo

No es, pues, sobre la base de una libre invención o reencuentro de sí mismo, a la manera idealista, como el *Übermensch* realiza su individualidad propia, sino modificando los impulsos colectivos dentro de sí, reorganizándolos una y otra vez, asimilando mejor unos y desechando otros, optando y cambiando. Lo cual hace inseparables los aspectos constitutivo y disolutorio, estructurante y desestructurante en el interior de este proceso.

Los roles que determinan el comportamiento del individuo en su existencia cotidiana son roles impuestos desde fuera, que expresan exigencias de la colectividad en situaciones determinadas. Cuando las circunstancias, o el azar, cambian e imponen a un individuo otras exigencias, su psicología cambia. Nietzsche sugiere, a partir de esta observación, que debería pasarse del cambio padecido al cambio voluntariamente querido. Es decir, en lugar de aceptar pasivamente los roles que la sociedad exige representar, ver como roles todas nuestras conductas y buscar por nosotros mismos nuevos roles. Esta es su definición del hombre activo, en contraposición al reactivo: activo no es tanto el individuo que se hace actor, sino el que se asume y se quiere como actor que es. Pues así afirma, como perteneciente a toda vida, ese aspecto de ilusión y de mentira que es propio del juego del comediante y del arte en general, librándola de la pesadez de la condena moral. El hombre activo es el que afirma que, cualquiera que sea su conducta, él representa un papel, por lo que se sitúa siempre más allá de la moral. Y puesto que, para él, no existen más que las apariencias, el hombre más afirmativo es el que rehúsa fijarse en un rol privilegiado, en una forma de vida determinada, y quiere ampliar continuamente su experiencia, pasar por una serie lo más amplia posible de formas y de estados, y vivir una serie de personas o personajes. Aquí radica el significado de la referencia nietzscheana al modelo artístico como prefiguración del *Übermensch*. Si lo que define la nobleza es la representación de uno mismo buscando “situaciones en las que se tenga constantemente la necesidad de representar”, lo que caracteriza a los mediocres, a los débiles es que les falta infinita experiencia (*dass zahllose Erfahrungen den Unteren fehlen*).

Aquel que es capaz de vivir, no en serie, sino simultáneamente numerosos personajes fuertemente contradictorios sería el *Übermensch*, pues afirmar el eterno retorno es afirmar el ciclo de identidades siempre provisionales en cuanto infinitamente sucesivas. La afirmación de la pluralidad de los roles es, en todo caso, la clave de la transición al *Übermensch*. El *Übermensch* es el individuo capaz de pasar por muchos ideales, vivir caracteres y personajes diferentes, ver a través de cien ojos. Su experiencia representa un movimiento continuo, imparable, de diferenciación y no ya un proceso dialéctico de identificación, pues la condición normal del *Übermensch* es la escisión y la aceptación, sin ilusiones metafísicas, de esta escisión.

Esto es lo que distancia el pensamiento de Nietzsche respecto de la filosofía humanista clásica, que espera de la *Bildung* la recomposición del sujeto consigo mismo. De modo que, en una de sus perspectivas, el *Übermensch* es el hombre de la *hybris*, o sea, aquél que explicita por fin la *hybris* constitutiva de toda experiencia, la universalidad de la apariencia y la imposibilidad de una coincidencia entre ser y aparecer. El paso a la condición de *Übermensch*, puesto que no es el paso a una condición de conciliación y fin de los conflictos, cabe entenderlo como una liberación del juego de las fuerzas, una intensificación de la actividad vital que consiste en el violentar, ser injustos, querer ser diferentes. El carácter “experimental” del *Übermensch* se refuerza por el hecho de que el *Übermensch* ejercita la *hybris*, ante todo, consigo mismo. Pero como el sujeto no tiene ninguna constitución propia que liberar, ni siquiera en el sentido de una actividad vital impulsiva que debiera ser reencontrada más allá de la represión en la que consiste la cultura, entonces es que sólo es actividad de poner, de sobreponer, de falsificar, siendo también sus impulsos y deseos productos de posiciones y falsificaciones. La interpretación no se legitima metafísicamente como aprehensión de esencias, sino que es sólo violencia, reducción, ampliación, esquematización, injusticia. Lo que distingue al *Übermensch* del hombre nihilista de la metafísica es que el *Übermensch* ejercita esta violencia conscientemente, mientras que el metafísico no puede o no quiere reconocer este hecho. Por eso se desarrolla como un ser mezquino y un pusilánime neurótico.

No se debe confundir, sin embargo, la *hybris* como ejercicio puramente destructivo, que es lo característico del nihilismo activo, y la *hybris* como condición desestructurante en el proceso de experiencia del *Übermensch*, en donde tan sólo es el reverso de un proceso también estructurante. ¿Cómo, si no, podría ser compatible esta *hybris* del *Übermensch* con la serenidad y la libertad con las que Nietzsche lo describe? Y viceversa, existe también el riesgo de reducir la *hybris* de tal modo a una actividad exclusivamente estructurante, formalizadora, organizadora de tal naturaleza que pueda ser asimilada a la fuerza de la racionalidad técnica, como hace Heidegger. En ambas perspectivas reductoras y parciales de interpretación, la *hybris* del *Übermensch* no estaría lejos de ese movimiento de regresión al estado pre-moral que Nietzsche describe como propio de ciertos comportamientos salvajes con el propósito de mostrar hasta qué punto la moral gregaria ha reprimido o sublimado mal los instintos considerados peligrosos. Pero es claro que el *Übermensch* no se sitúa más acá de la moral, sino más allá, en cuanto modo afirmativo de la voluntad de poder, de modo que los instintos considerados peligrosos a los ojos de la antigua moral son transmutados en poder de creación de tipo artístico. Basta citar alguna de las fórmulas que Nietzsche da del *Übermensch* para ilustrar esto: “El César romano con alma de Cristo (*Der römische Cäsar mit Christi Seele*)”. Es decir, Nietzsche descarta que el *Übermensch* se caracterice por una *hybris* como liberación de los impulsos puramente destructivos o de la sed de dominio universal. Lo que le

distingue es, en realidad, el poder reunir en una misma individualidad, no ya cualidades espirituales contradictorias o incompatibles en un mismo hombre, sino personalidades contradictorias como las de César y Cristo. Lo que el *Übermensch* consigue es realizar, no la reimplantación del estado de naturaleza, ni el control organizado y técnico del mundo, sino la pluralidad de diferentes personajes reunidos en uno sólo, sin que la unidad de esta individualidad tenga, en cambio, el carácter hegeliano de la síntesis.

Esta tesis se clarifica al determinar la distinta significación que tiene lo negativo en la metafísica idealista y en Nietzsche. No es lo mismo entender la negación como un momento del proceso dialéctico que entenderla como el rechazo nihilista de la vida que emerge de la voluntad de nada. Por eso el nihilismo, como negación activa de los contenidos de la metafísica, no es algo que pueda quedar superado alguna vez de una vez por todas. El último hombre seguirá coexistiendo como mediocre con el *Übermensch*. Por lo demás, la fuerza que Nietzsche considera necesaria para afirmar el eterno retorno significa la capacidad para soportar la idea de que lo negativo también vuelve, que no es eliminado de una vez por todas. La fuerza de la contradicción no se integra dentro del proceso dialéctico sino que permanece como tensión dura y desgarradora. Y es que querer acabar con el mal en el sentido de la moral tradicional, o sea, terminar con el egoísmo, la sensualidad, la crueldad, tiene el significado, dentro del pensamiento de Nietzsche, de una mutilación de la voluntad de poder que se niega a sí misma haciéndose entonces reactiva. Lo que la moral tradicional llama el mal, para Nietzsche es un conjunto de fuerzas no afirmadas, no integradas, pero que pueden ser fuentes positivas de creatividad transformadas en la experiencia del individuo que es capaz de ello.

La *hybris* del *Übermensch*, pues, es la explicitación de un modo de experiencia comprendido y ejercido como acontecer de la voluntad de poder en su despliegue hermenéutico. De modo que, al haberse descubierto, en virtud de la crítica genealógica, el trasfondo nihilista de toda verdad y de todo valor de la metafísica, la violencia de esta *hybris* cambia de significado, se convierte en algo explícitamente hermenéutico. Las expresiones que tenía en el pasado, el mundo verdadero de la metafísica, se han convertido en fábula, y la misma fuerza que ha hecho posible esta disolución, la voluntad de poder, es también una ficción hermenéutica. “Dios ha muerto, ahora queremos que viva el *Übermensch*”, que vive soñando, pero sabiendo que sueña. No hay en él coincidencia entre apariencia y ser, sino que es sólo apariencia, aunque la apariencia no puede seguir definiéndose más en contraposición a un ser en sí, pues indica sólo el perspectivismo de toda interpretación que se sobrepone violentamente a otra. Todo cuanto se da como ser es producción interpretativa transitoria, devenir de posiciones ya alcanzadas que no son rechazadas en cuanto “aparentes”, o sea, falsas, sino superadas por nuevos actos de sobreposición y de falsificación.

Así, lo que el *Übermensch* tendría de “divino” sería su libertad para crear, su desvinculación respecto de toda imposición extraña de tipo metafísico y de todo deseo de ejercer el dominio en el sentido de la relación dueño-esclavo, liberación ésta que es la única que permite el verdadero desarrollo de la propia potencia. Para Nietzsche, el *Übermensch* es sereno (*heiter*), “tiene su sede voluntaria en las profundidades de un cielo completamente claro”. Desechado el tipo de seguridad que proporcionan las certezas metafísicas, sin nostalgias reactivas, el *Übermensch* es capaz de apreciar la multiplicidad de las apariencias y, en consecuencia, de ampliar indefinidamente su comprensión, de extender sin límites su comunicación, de abrirse el camino, en fin, a una efectiva experiencia de la individualidad como pluralidad.

5. El individuo creador

Contra Descartes y todo el racionalismo moderno, Nietzsche cree que la conciencia está lejos de ser el origen del pensamiento y de la creación de la cultura. Como para Freud, él cree que cuando la conciencia o el yo cree dar órdenes, en realidad está ejecutando las que le dicta el cuerpo. Por tanto, no sólo el cuerpo es quien piensa, sino que el pensamiento consciente no es más que una forma grosera y simplificada del pensamiento inconsciente que es necesario a nuestro organismo. No es cierto, pues, que el yo sea el autor del pensamiento. El pensamiento le desborda siempre. Está claro que los pensamientos no vienen a mí cuando yo quiero, sino que vienen cuando ellos quieren. No es mi yo consciente, por tanto, quien produce los pensamientos que quiere y cuando quiere, sino que son los pensamientos los que se imponen a mí lo quiera yo o no lo quiera. También contra Kant y su tesis de la unidad trascendental del sujeto, Nietzsche niega que exista un sujeto universal, abstracto como fundamento de las estructuras categoriales trascendentales del conocimiento. Sólo existen yos individuales, históricos y, por tanto, distintos entre sí en función de las épocas, las circunstancias de su evolución, etc. En conclusión, no existe un yo universal sino como mera abstracción metafísica y, por tanto, irreal. No hay más yo que el yo en el mundo que es siempre individual, corporeizado e histórico.

Así que, frente a esa doble tesis, cartesiana y kantiana, de la unidad del yo (empírico en Descartes y trascendental en Kant), Nietzsche defiende una doble pluralidad. Por un lado, pluralidad interindividual: no existen más que individuos distintos entre sí y diferentes en valor. Por otro lado, pluralidad intraindividual: el sujeto individual no es ninguna sustancia, ningún núcleo racional unitario, sino una pluralidad de fuerzas y una diversidad de personajes. El sujeto –dice Nietzsche– es una multiplicidad que se ha creado una unidad imaginaria. Es preciso, pues, mostrar la unidad del yo como unidad super-

ficial y derivada, bajo la cual aparece una diversidad de motivos en los que se entremezclan sensaciones, pensamientos, emociones, juicios, etc. Pero, sobre todo, es preciso mostrar que la pluralidad subegótica no se reduce a esta multiplicidad de elementos que concurren en toda acción y en todo pensamiento, ni tampoco a la diversidad de sentimientos o ideas de cada individuo. Nietzsche insiste, sobre todo, en la multiplicidad de roles o personajes que se suceden o coexisten en cada psiquismo individual. Se puede afirmar, pues, que la personalidad de un individuo no es más que una máscara que va mostrando, en función de las circunstancias, uno u otro de los múltiples personajes que virtualmente somos. Generalmente, una de estas máscaras ocupa en cada momento la escena a expensas de las demás que también tenemos. Y si esto es así, entonces es que la mayoría de nuestros comportamientos no proceden de ningún núcleo racional como sustancia en sí del sujeto, sino de la superficie, pues son sólo la representación de esquemas sociales anónimos que se incorporan por imitación y luego se repiten cuando la ocasión lo exige.

La tesis de Nietzsche frente a la concepción sustancialista o trascendental del sujeto es, por tanto, que cada individuo existe y se constituye a través de sus roles. Así que si hubiera que designar con la palabra sujeto la instancia unificadora que en cada individuo es compatible con su pluralidad interna, esa instancia no sería, desde la perspectiva del pensamiento nietzscheano, la razón ni la conciencia, sino que sería el cuerpo. La razón y la conciencia no son más que instrumentos del cuerpo, como lo es el estómago. Pero, ¿por qué la sabiduría, la prudencia, la inteligencia son más cualidades del cuerpo que de la razón o de la conciencia? Pues porque la conciencia permanece en la ignorancia de todo lo que pasa en el inconsciente corporal. La conciencia no es más que una instancia superficial que, como tal, no está ligada a lo que constituye la individualidad del individuo, sino que es un simple expediente para la comunicación social. Ser consciente, expresarse en términos racionales, hablar de manera inteligible son comportamientos sociales, que se desarrollan en beneficio de la colectividad y de la vida en sociedad. De modo que esa pluralidad interna que todo individuo es como multiplicidad de roles significa que llevamos a la sociedad dentro de nosotros mismos, que la hemos incorporado. Se trata de una condición que tiene su origen en la sujeción inmemorial del individuo a la colectividad. Nietzsche señala que todo individuo lleva dentro de sí los roles de su comportamiento social como una huella o como una marca profunda de su dependencia arcaica total respecto de la colectividad.

Lo que se quiere decir es que, en épocas primitivas, la colectividad se sirve del individuo como de un órgano. En este estado, en el que no hay individuos independientes, los únicos instintos, sentimientos o comportamientos que se producían eran los que concernían al hombre como miembro de la sociedad. Luego, a medida que la sociedad va perdiendo su omnipotencia sobre los indi-

viduos, los instintos originariamente colectivos entran en conflicto con las metas individualistas. Por eso dice Nietzsche que no será sobre la base de una libre invención de sí mismo, sino a partir de una transformación de instintos colectivos como el individuo emancipado de la sociedad-organismo, encontrará su propia identidad. Es decir, sólo podrá llegar a crearse su propia posibilidad de existencia individual a través de una reorganización, de una selección y de una eliminación de instintos colectivos dentro de sí. Por lo tanto, lo individual no es más que una transformación, una nueva interpretación de instintos sociales, de prácticas y de juicios que pertenecen originariamente a un marco social. Y así se reafirma cómo el yo no es una sustancia independiente que pueda encontrarse a sí mismo como descubrimiento de su núcleo más auténtico. No es más que un conjunto de posibilidades ofrecidas por su medio social y cultural.

Por eso, para Nietzsche, el mayor peligro que amenaza al yo es no percibir con suficiente fuerza los lazos y dependencias que nos atan a nuestro mundo. El ser afirmativo y noble es el que acepta la más amplia identificación con el mundo en su pluralidad y diversidad evolutiva. Por lo que, contra toda la tradición occidental racionalista y cristiana, que identifica la subjetividad con el recogimiento sobre la intimidad de la conciencia y consagra la búsqueda de sí mismo como la vía de la autenticidad moral más elevada, Nietzsche esboza la posibilidad de un individuo abierto, cuyos límites no son definidos ni por la conciencia de sí ni por la posesión de una unidad o una identidad indivisibles. El yo es la apertura sin límites a la inmensidad del mundo, en todas sus posibilidades de experiencia y vida. Al transformar así el sentido de la noción de sujeto como ser idéntico a sí mismo, se está pensando en el individuo como en algo abierto a una multiplicidad de experiencias y de maneras de ser sucesivas o simultáneas. El individuo es libre para avanzar en su desarrollo a través de muchos ideales diversos, para vivir muchas vidas diferentes, para ver el mundo a través de múltiples ojos. Se rompe, pues, con una idea de la personalidad como modo de ser bien definido e invariable para abrirse a una plenitud que sólo reporta la experiencia incesante de cosas diferentes. El hombre es un devenir en el que nada tiene por qué perdurar de un modo invariable. Por eso es absurdo poner límites a lo que el hombre puede ser capaz de realizar. Nietzsche defiende, pues, la posibilidad de un hombre no reprimido en su impulso de autosuperación por la acción niveladora y estandarizadora de la sociedad, un hombre a quien su cultura no le desposea de sus fuentes vitales creativas sino que, por el contrario, le ayude a desarrollarlas del modo más amplio posible. Este hombre no viviría entonces bajo unos valores universales impuestos desde fuera, que le obligan a negarse continuamente a sí mismo y a actuar de modo contradictorio, sino siguiendo el mismo impulso que mueve a la vida en su tendencia a potenciarse y alcanzar el máximo despliegue de sus posibilidades.

Pero esto significa oponerse, de manera determinante, a la moral europea de las normas iguales para todos, que no pueden contemplar las diferencias entre los individuos ni entre las situaciones. Para que lo mejor del hombre se pueda desarrollar creativa y libremente es preciso que los elementos niveladores no aplasten ni impidan su originalidad. La moral tradicional, con sus valores y principios, trata a los individuos como a un rebaño, sin permitir el derecho a tipos diferentes de comportamiento individual. Sin embargo, Nietzsche piensa que para personas diferentes debería haber morales diferentes. Lo cual contradice, evidentemente, la idea que siempre han defendido los filósofos de una moral universal y válida para todos. El problema es cuál sería el resultado de este individualismo a nivel social. Pues, ¿cómo se podría hacer compatible este respeto a la diferencia con un sistema que garantizara la convivencia en paz y preservara de la injusticia y los excesos? Nietzsche respondería que sería posible si existiese, en vez de una moral rebañizadora, otra de sublimación de los instintos que favoreciese la ampliación de la propia personalidad y experiencia.

Esto nos conduce finalmente al problema de cómo promover la sustitución de una civilización nihilista, que necesita que sus productos funcionen como verdades absolutas y valores únicos e indiscutibles para todos, por otra presidida por la fuerza de la superación y elevación que se derivaría de la libre creatividad de individuos sanos y singulares. ¿Cómo sería posible una cultura de la diversidad y de la coexistencia de valores y formas de vida diferentes, una cultura del cambio continuo de las ideas y de los modos de pensar, una cultura de la transformación como destrucción y nueva creación de normas y leyes en función del movimiento mismo de la vida en su devenir hacia el desarrollo de sus posibilidades potenciales? Tal cultura sólo podría ser aquella que, en vez de estar presidida por la búsqueda de la seguridad en la permanencia inamovible de un orden determinado de cosas, aceptara el cambio y el devenir viendo en esta transformación la condición fundamental de su propio autocrecimiento.

Referencias Bibliográficas

- R. J. Ackermann, *Nietzsche*, Amherst, The University of Massachusetts Press, 1990.
R. Ávila Crespo, *Identidad y tragedia*, Barcelona, Crítica, 2000.
M. Barrios, *Voluntad de lo trágico*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.
———, *Narrar el abismo*, Valencia, Pretextos, 2001.
E. Blondel, *Nietzsche, le corps et la culture*, París, PUF, 1980.
B. Detwiler, *Nietzsche and the police of aristocratic radicalism*, Chicago, The Chicago University Press, 1990.
R. Eden, *Political leadership and nihilism: Weber and Nietzsche*, Tampa, University Press of Florida, 1993.
C. Gentili, *Nietzsche*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005.
M. Heidegger, *Nietzsche*, trad. J. L. Vermal, Barcelona, Destino, 2000, 2 vols.

- C. P. Janz, *Friedrich Nietzsche: biografía*, Madrid, Alianza, 1987, 4 vols.
- C. G. Jung, *Nietzsche's Zarathustra*, Princeton, Princeton University Press, 1988.
- S. Lario, *Zaratustra. El mito del superhombre filósofo*, Barcelona, del Bronce, 2000.
- R. Lehrer, *Nietzsche's presence in Freud's life and thought*, New York, State University of New York Press, 1995.
- Th. Lenain, *Pour une critique de la raison ludique: Essai sur la problématique nietzscheenne*, París, Vrin, 1993.
- J. B. Llinares (ed.), *Nietzsche 100 años después*, Valencia, Pretextos, 2004.
- A. Nehamas, *Nietzsche: la vida como literatura*, Barcelona, Tusquets, 2000.
- F. Nietzsche, *Fragments póstumos*, ed. D. Sánchez Meca, trad. J. Aspiunza, M. Barrios, J. Conill, D. Sánchez Meca, L. Santiago Guervós, J. L. Vermal, Madrid, Tecnos, 2007-2011 (4 vols.).
- F. Nietzsche, *Obras Completas*, ed. D. Sánchez Meca, Madrid, Tecnos, vol. I: *Escritos de juventud*, trad. J. B. Llinares, D. Sánchez Meca, L. Santiago Guervós, 2011; vol. II: *Escritos filológicos*, trad. M. Barrios, A. Marín, D. Sánchez Meca, L. Santiago Guervós, J. L. Vermal, 2013; vols. III y IV, *Obras de madurez I y II*. En preparación.
- M. Parmeggiani, *Nietzsche. Crítica y proyecto desde el nihilismo*, Málaga, Agora, 2002.
- F. Piga, *Il mito del superuomo in Nietzsche*, Florencia, Vallecchi, 1979.
- D. Sánchez Meca, *Nietzsche, la experiencia dionisiaca del mundo*, Madrid, Tecnos, 2009.
- , *Modernidad y romanticismo: para una genealogía de la actualidad*, Madrid, Tecnos, 2013.
- L. de Santiago Guervós, *Arte y poder. Aproximación a la estética de Nietzsche*, Madrid, Trotta, 2004.
- G. Vattimo, *El sujeto y la máscara*, Barcelona, Península, 2003.
- G. Vattimo, *Diálogo con Nietzsche*, Barcelona, Paidós, 2002.
- J. L. Vermal, *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, Barcelona, Anthropos, 1987.
- P. Wotling, *La philosophie de l'esprit libre*, París, Flammarion, 2008.