

Nietzsche y la transformación del espíritu del hombre

JORGE ROARO

LA IMPRESIONANTE SECUENCIA INICIAL DE *2001: Una odisea espacial*¹ muestra, en su primera imagen, al sol naciente que ilumina las vastedades africanas. Sus rayos encienden las sabanas donde los animales fieros viven y mueren cazando o siendo cazados. El título del prólogo, en la pantalla, nos ubica en el tiempo: *La alborada del hombre*. Las imágenes que vemos a continuación muestran a hombres-simios, oscuros y terrenales, animalescos en su aspecto y en sus gruñidos, entregados a la diaria actividad de comerse sus piojos y amedrentarse unos a otros con chillidos y mordiscos. A diferencia de otros animales más agraciados, su apariencia es miserable y brutal. Son víctimas permanentes de su propia agresividad estúpida, de su mundo de golpes, amenazas y miedo. Después de su primer contacto con el monolito, los hombres-simios comienzan a transformarse, y en sus miradas brilla, por vez primera, la luz de la inteligencia. El primer acto pensante del hombre es tomar un pesado hueso de la carroña de la que se alimenta, y blandiéndolo como un mazo, aplastar el cráneo de otro hombre. Entre el griterío de los demás hombres-simios, uno de ellos, así, se ha separado del resto al usar por primera vez una herramienta, al usar su cerebro, al ejercer su voluntad de poder, al volverse un ser que piensa y que mata y que ahora puede imponerse a los otros y crear su propio mundo. El simio que acaba de descubrir su propio poder y su propia inteligencia al convertirse en homicida, se ha transformado también, con ese acto y en ese momento, en el primer ser humano. Mientras la música va en *crescendo*, ese primer hombre golpea y destroza los otros huesos en el piso, y luego, llevado por el frenesí de su nuevo poder, arroja el hueso al cielo, donde, en una de las secuencias más brillantes y emblemáticas de la historia del cine, el hueso primitivo y brutal que hace piruetas en el aire en cámara lenta se transforma en una grácil nave espacial que se mece en el cielo al compás de un

¹ *2001: A Space Odyssey*, Stanley Kubrick, 1968.

vals vienés.

Esa metamorfosis que convierte la imagen del hueso asesino en la de un elegante *clipper* que lleva pasajeros de la Tierra a una estación espacial, escala en su trayecto a la Luna, representa, en tan sólo cuarenta segundos, una transformación de cinco millones de años. El hombre ya no es meramente un animal piojoso, a merced de la brutalidad natural del mundo, sino que ahora es una *voluntad*. Su espíritu humano ha creado un nuevo mundo a su medida, *a la medida del hombre*, y ese espíritu le impulsa ahora a buscar su morada entre las estrellas, colonizando nuevos mundos. En la visión imaginada por Kubrick, entre el hueso y la nave espacial sólo hay un paso, y una vez que el hombre comienza a pensar *por sí mismo*, el dar este paso es inevitable. No hay diferencia *esencial* entre las herramientas o entre los fines, pues unas y otros no son sino expresiones derivadas del verdadero motor en la historia de la transformación del hombre, que no es otro que la *voluntad* humana; así, no hay diferencia entre un hueso y una nave espacial, ambos meras herramientas para el deseo de poder del hombre, ni tampoco hay diferencia entre el ansia primigenia de aplastar de un mazazo la cabeza de un semejante y la decisión de construir arsenales nucleares de misiles balísticos, pues los dos son expresiones de una voluntad decidida a imponerse sobre todo lo demás. El ascenso del hombre, dado el ejercicio de la voluntad de éste, es tan inevitable como su respirar, comer o dormir.

La fuerza dramática que transmiten las imágenes de la obra kubrickiana es amplificada por el acompañamiento de una música imponente y de envergadura grandiosa. Esta música es el poema sinfónico *Así habló Zarathustra*, de Richard Strauss². Compuesta casi un siglo antes de que Kubrick la tomara como emblema musical de su épica cinematográfica, la obra de Strauss también tiene como su tema central la transformación del hombre y el nacimiento de una nueva humanidad. Incluso comienza, apropiadamente, con una introducción titulada *Alborada*, que recoge la imagen del sol naciente como símbolo milenario del inicio de una nueva era para el hombre. Strauss, que había sido iniciado desde niño por su padre en una rigurosa formación musical, escogió sin embargo estudiar filosofía al entrar en la universidad. Estaba muy familiarizado con el pensamiento de Schopenhauer, y con frecuencia aparecen en su obra musical referencias a los grandes temas de la filosofía. Había también estudiado con atención los escritos teóricos de Richard Wagner, y

² *Also sprach Zarathustra*, Richard Strauss, 1896.

conocía la controversia entre éste y Nietzsche. Uno y otro tuvieron gran influencia en él. Pero sin duda el libro que más le impresionó fue el poema filosófico de Nietzsche *Así habló Zarathustra*³, del que tomó el título, la estructura y la idea central para hacer su propia versión musical. Al crear su poema sinfónico, Strauss pretendía hacer un homenaje artístico a la obra filosófica de Nietzsche, desde luego, pero también ahondar en el espíritu de la creación vital del que habla precisamente Zarathustra. Las imágenes conjuradas por Nietzsche en torno a la transformación del hombre son tan poderosas poéticamente y tan reveladoras filosóficamente, que no es en absoluto sorprendente que hayan capturado la imaginación occidental por generaciones, no sólo inspirando directamente a otros artistas como Strauss y Kubrick, sino fundamentando toda una nueva forma de pensamiento filosófico que, sin duda, dejó una profunda huella en la historia del siglo XX y sedujo por igual a Freud, a Sartre o a Heidegger, a los surrealistas, los existencialistas o los nazis.

Aunque la transformación del hombre imaginada por Nietzsche no es esencialmente biológica sino espiritual, y tampoco pretende interpretar los misterios de nuestro origen sino reflexionar filosóficamente sobre nuestro destino, de cualquier modo la envergadura de la transformación de la humanidad es tan portentosa en el libro del filósofo como en las imágenes del cineasta. Si Kubrick mostraba simbólicamente el salto inconmensurable que va de lo simiesco, de lo estrictamente animal, hasta lo claramente humano, Nietzsche soñaba con el paso indescriptible que llevaría a lo humano a ser ya otra cosa, a ser *más que humano*. En su primer discurso ante los hombres, Zarathustra anuncia tal transformación con las siguientes palabras: «Yo os anuncio al Ultrahombre. El hombre es algo que debe ser superado. ¿Quién de vosotros ha hecho algo para superarlo? Todos los seres, hasta el presente, han originado algo superior a ellos mismos; ¡y mientras, vosotros, queréis ser el refluir de esa marea y retornar a la animalidad, antes que superar al hombre! ¿Qué es el simio para el hombre? Un motivo de risa, o una dolorosa vergüenza. Pues otro tanto debe ser el hombre para el Ultrahombre: una irrisión, o una afrentosa vergüenza. ¡Habéis ya recorrido el camino que va desde el gusano al hombre, pero queda aun en vosotros mucho de gusano! En tiempos pasados fuisteis simios, ¡pero ahora es el hombre más simio que cualquier simio! Y el más sabio de todos vosotros no pasa de ser una realidad disparatada, un ser híbrido de planta y fantasma. Mas, ¿acaso os digo yo que os transforméis en plantas o en fantasmas?»⁴

³ *Also sprach Zarathustra*, Friedrich Nietzsche, escrito entre 1883 y 1884, pero publicado hasta 1891.

⁴ *Así habló Zarathustra*, Primera parte, «Prólogo de Zarathustra», párrafo III.

El hombre, pues, ha de transformarse en algo completamente nuevo, que estará tan lejos del hombre como éste lo está del simio. Por esta razón, pensadores como Vattimo, Colomer y otros han rechazado el término *Superhombre* con que tradicionalmente es traducido al español el original nietzscheano *Übermensch*, pues no se trata aquí de un hombre potenciado, aumentado, o ni siquiera divinizado, sino de algo tan superior al hombre actual que ya está más allá de él, que ha rebasado lo meramente humano, es decir, un *ultra-hombre*. El *Übermensch*, sin embargo, tampoco es un nuevo Dios. Es, más bien, un ser que se basta a sí mismo para construir su propio mundo e imponerle un sentido, para lo cual no depende de ningún Dios.

En esta *no dependencia de Dios* es en donde se encuentra la clave para entender la envergadura de la transformación del hombre de la que habla Nietzsche. A lo largo de su historia, el hombre siempre impuso un sentido a su existencia en el mundo, una *razón de ser* que le permitió convertir un entorno completamente hostil y brutal en un lugar lo suficientemente acogedor espiritualmente como para permitirle sobrevivir en él. El mundo natural, por sí mismo, carece de todo orden y de todo sentido: es el mundo que habitaron nuestros ancestros animales, el mundo del caos original. Pero el hombre, justamente al volverse plenamente humano, impuso un orden *aparente* en el mundo, al que convirtió en *su mundo* al crear toda suerte de explicaciones mágicas que divinizaban la naturaleza. El hombre usó a los dioses para darle un sentido a su propia vida y al mundo en que habitaba, y al hacerlo se volvió completamente dependiente de ellos, de la presencia de lo divino, de lo sobrehumano y sobrenatural para explicar el mundo a través de fábulas, magia, mitos, rituales, y finalmente, de la religión organizada, que le llevó a imaginar un *cosmos* divino que reemplazaba en apariencia al verdadero *caos* del sinsentido de la vida, y a sentirse protegido en el orden que él mismo imponía al mundo y amparado por los dioses que él mismo había imaginado. El hombre, incapaz de resignarse a su soledad, necesitaba de los dioses para que se ocuparan de él, y a través de la imagen de lo divino, le permitieran justificar su propia elección de valores. No hay nada más esencialmente humano que el interpretar al mundo a través de la valoración de todo lo que en él hay; Nietzsche, de hecho, suponía que el mismo nombre que se daba a sí mismo el hombre —*mensch*— indicaba esa esencia, al derivar de la palabra latina *mensura*, medida, indicando con ello que el hombre da una medida de todo cuanto lo rodea. Pero aunque el hombre otorga un valor a todas las cosas, no asume la entera responsabilidad por ello, y necesita al Dios como justificación de sus propios valores; de ahí que todo valor

no sea sino una interpretación, pero una interpretación frecuentemente sostenida o justificada a partir de una idea de lo divino que guía al hombre y le impone un camino a seguir.

Para el hombre, esta forma de llenar con lo divino el vacío de su existencia funcionó siempre como un anclaje moral, como un entretejido ético sobre el que se construyeron las costumbres, la cultura, los valores familiares y sociales, el arte y la organización política. Los dioses y las manifestaciones de lo divino estuvieron presentes en todas las escalas de valores de la Antigüedad. Los griegos, en particular, representaban para Nietzsche la más rica manifestación de la cultura antigua, con su gusto por la vida y el vigor de su espíritu creador. Pero fue también dentro de esta gran civilización, cuna de Occidente, donde surgió por vez primera el germen de la infección que enfermaría al alma occidental por los siglos venideros, y que Nietzsche identificaba con el pensamiento socrático-platónico: el frío dominio de la razón por encima del espíritu vital natural del hombre, y especialmente, la separación de esta razón, convertida ahora en punta de lanza del avance de los despreciadores del cuerpo, de todo aquello que fuera terrenal y mundano, en aras de alcanzar un Bien divinizado y absoluto, trascendente al hombre, un valor *puesto* en algún lugar del cielo, lejos de la tierra y lejos del alcance de los hombres. La llegada del cristianismo completó esta obra de destrucción del espíritu, y no sólo mantuvo la fe del hombre puesta en un *más allá* intangible e invisible, por el que se sacrificaba todo placer vital que hubiera impulsado al hombre creador, sino que además, hizo algo impensable para el espíritu griego: enseñó al hombre a sentir vergüenza de sí mismo, a sentirse culpable y pecador desde su nacimiento, a ser sumiso y a renunciar a su orgullo natural y a su alegría de vivir, a ser temeroso y servil ante un Dios lejano y sombrío. El Dios de los judíos era déspota y cruel, y se alimentaba del servilismo abyecto de sus adoradores, mientras que el *amor* cristiano que predicaban los seguidores de Jesucristo, aquél que enseñaba a agachar la cabeza y ofrecer la otra mejilla, había impuesto *como valores* la sumisión de carácter, la piedad traducida en limosna, la mortificación del cuerpo y la santificación del débil y el enfermo. Entre uno y otro de estos extremos, entre la moral del Antiguo y el Nuevo Testamento, el cristianismo había deformado, herido y ensuciado a tal modo el espíritu del hombre occidental, que le había convertido desde hacía dos milenios en una criatura miserable y avergonzada de sí misma, cubriendo con pudor hipócrita los valores terrenales, carnales y espirituales que habían modelado el carácter de los antiguos paganos.

Pero esta larga enfermedad llamada *cristianismo* había resultado demasiado desgastante para el espíritu, y como consecuencia natural de semejante carga para el alma del hombre, éste había terminado por dejar de creer en el Dios omnipotente y omnipresente. Era un evidente hecho histórico que la Modernidad, a partir del culto a la *razón*, a la ciencia y al ideal del progreso, había comenzado el ataque destructor contra la civilización cristiana, que estaba siendo erosionada desde sus cimientos, a un paso inicialmente moderado, pero que se había acelerado radicalmente desde la Revolución Francesa. El espectro del ateísmo aparecía por vez primera como un rasgo social, y los nuevos valores seculares de la Modernidad reemplazaban con rapidez al antiguo mundo de creencias y valores religiosos. El propio Nietzsche podía ver este derrumbe de los viejos valores en el transcurrir de la vida cotidiana de su época, donde lo extraordinario de este acontecer se perdía para la mayoría en la trivialidad de la experiencia diaria.

En *La Gaya Ciencia*, escrita el año anterior a *Zarathustra*, Nietzsche narra la historia del loco que buscaba a Dios entre la multitud de una plaza pública; ante la risa y las burlas de los hombres, el loco los interpela: «¿Dónde se ha ido Dios? Yo os lo voy a decir. ¡Nosotros le hemos matado, vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! Pero ¿cómo hemos podido hacerlo? ¿Cómo hemos podido vaciar el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hemos hecho al soltar a la Tierra de la cadena de su sol? ¿A dónde la conduce ahora su movimiento? ¿Hacia dónde la conduce el nuestro? ¿Lejos de todos los soles? ¿Es que caemos sin cesar? ¿Vamos hacia adelante, hacia atrás, hacia un solo lado, hacia todos los lados? ¿Hay todavía un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita? ¿No nos sopla de frente el espacio vacío? ¿Acaso no sentimos más frío? ¿No nos envuelve la noche, cada vez más cerrada? ¿No es preciso encender linternas en pleno mediodía? ¿No oís el rumor de los sepultureros que entierran a Dios? ¿Es que todavía no olemos la putrefacción divina? ¡También los dioses se pudren! ¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros le dimos muerte! ¡Cómo consolarnos, nosotros, asesinos entre los asesinos! Lo más sagrado, lo más poderoso que había hasta ahora en el mundo se ha desangrado bajo nuestros cuchillos. ¿Quién borrará de nosotros esta sangre? ¿Con qué agua podríamos purificarnos? ¿Qué expiaciones, qué ceremonias sagradas tendremos que inventar? La grandeza de este acto ¿no es demasiado grande para nosotros? ¿No estamos ahora obligados a convertirnos en dioses, para, al menos, parecer dignos de ella? Nunca hubo en el mundo un acto más grande, y por siempre aquellos que nazcan después de nosotros pertenecerán, en virtud de este acto, a una historia más alta de lo que hasta ahora fue

historia alguna».⁵

Es fácil de percibir a partir de este pasaje que la preocupación de Nietzsche con aquello que él caracterizaba como «la muerte de Dios» dista mucho de ser un sentimiento unilateral. Por lo contrario: esa muerte divina le regocija y al mismo tiempo le llena de espanto; le parece a la vez un crimen y un acto de justicia; le provoca el más negro pesimismo sobre el futuro y a la vez le hace soñar jubiloso con la llegada venidera del *Ultrahombre*.

Evidentemente, el alma de Nietzsche estaba desbordada de desprecio y resentimiento hacía los valores y enseñanzas morales del cristianismo en los que tan fervorosamente había creído cuando joven, y que posteriormente, en su madurez de filósofo, desechó con repugnancia y desdén, agobiado por la decadencia moral que veía en esa sociedad cristiana en la que estaba inmerso; pero, en una manera igualmente clara, Nietzsche despreciaba al mundo secular positivista que rápidamente estaba surgiendo sobre las ruinas del cristianismo, al considerarlo como la negación de todo valor verdadero, es decir, de todo valor del espíritu, y por consiguiente, un mundo que nace ya muerto, que nunca llegará a ser vital, sostenido tan sólo *en apariencia* por las más débiles de las quimeras, aquellas cuya fe descansa en la *razón* y la racionalidad; en la creencia fatua de que el Universo es medible y manipulable por nuestras artes matemáticas y que obedece y se inclina ante nuestras leyes y propósitos; en nuestra creencia ciega en el progreso; en nuestros sueños disparatados de igualdad, justicia y felicidad fácil y sin esfuerzo. De ninguna de estas cosas puede surgir un nuevo hombre, porque ninguna es un valor genuino, que reconozca la vitalidad y el espíritu trágico del hombre. Un hombre verdadero no puede ser indiferente ante la vida y ante la tragedia de la existencia, o no será sino un muerto en vida. El hombre sólo puede ser verdaderamente feliz y pleno al reconocer su propia vitalidad, al ver de frente la tragedia de su existencia y superarla, pero nunca al negarla neciamente. Por todo esto, la actitud de Nietzsche frente a *la muerte de Dios* no puede ser sino compleja y contradictoria: los valores cristianos le parecen torcidos, repulsivos y cobardes, pero aún un valor torcido o repulsivo sigue siendo mejor para el espíritu que la carencia total de valores. Y el mundo finisecular del XIX que contemplaba Nietzsche era un mundo que, ante los ojos del filósofo, abandonaba con rapidez todos los viejos valores sin ofrecer *nada* para reemplazarlos. Este *nihilismo* del que se percataba Nietzsche fue, por lo tanto, su punto de partida

⁵ *La Gaya Ciencia* (Die fröhliche Wissenschaft), Friedrich Nietzsche, 1882, Libro III, parágrafo 125.

para vislumbrar la transformación del hombre.

En *La Gaya Ciencia*, el loco que por vez primera en la obra filosófica de Nietzsche anuncia la muerte de Dios, no lo hace desde un nihilismo pasivo: su angustia se debe sólo parcialmente al haber tomado conciencia de la ausencia divina y, por lo tanto, la falta de un fundamento trascendente para nuestros valores morales; en el fondo, su actitud es el reconocimiento de que el verdadero horror consiste en saber que nosotros mismos provocamos la muerte de todo lo que antes habíamos tenido por sagrado. El loco no es meramente un testigo presencial que por accidente se ha topado con el cadáver de Dios, sino la voz acusadora de un crimen y de un sacrilegio. Su reclamo no es una mera constatación de un hecho neutral (digamos, «*Dios ha muerto de puro viejo*»), sino un señalamiento acusador contra sus asesinos. *Dios ha sido asesinado por el hombre*. En este punto, la postura que nos muestra Nietzsche es la de un ateísmo afirmativo y decidido: el hombre ha matado a Dios porque *no quiere* que haya un Dios por encima de él. Esta es la muerte de Dios asumida de entrada como un *acto* humano; además, como un *acto humanizador*. Si en la cinta de Kubrick el hombre-simio se convierte en hombre en el momento de volverse homicida, aquí el hombre alcanza la libertad, y por lo tanto se vuelve un hombre verdadero, en el momento de volverse deicida. El asesinato de Dios es la condición ineludible para que el hombre deje de ser esclavo y se haga libre al fin; o como dice el loco a la multitud: «...*para que los que nazcan después de nosotros sean parte, por medio de este acto enorme, de una historia más elevada de lo que fue hasta hoy toda historia*». Pero no basta con haber asesinado a Dios: hay que asumir la responsabilidad del asesinato, y éste es un acontecimiento tan enorme, que sólo un héroe puede tomar para sí tal responsabilidad. Sólo el héroe puede ejercer la voluntad de *querer ser Dios*. Sólo él está dispuesto a sacrificar *todo* ante este deseo. Y en la muchedumbre de seres apáticos confrontada por el loco no hay héroes; jamás saldrá de entre ellos un nuevo hombre.

Las últimas palabras que pronuncia el loco entre la multitud son estas: «*He venido demasiado pronto: mi tiempo aún no ha llegado. Este acontecimiento formidable está en camino, avanza; más aún no ha llegado a los oídos de los hombres. El relámpago y el trueno necesitan tiempo, la luz de las estrellas necesita tiempo, los hechos necesitan tiempo, aun después de que han sido hechos, para ser vistos y oídos. Este acto sigue siendo para ellos más lejano que la más lejana estrella; y sin embargo, ellos lo han hecho*». Lo que el loco reconoce amargamente es que sin la voluntad heroica de *querer ser Dios*, la muerte de Dios sólo puede llevar al más estéril de los nihilismos; si el

hombre no está dispuesto a tomar el lugar del Dios muerto, entonces él también morirá bajo el peso de su propia apatía, de su propia estupidez, de su indiferencia ante la vida. Sin Dios, el hombre está condenado a la libertad tanto como lo está a la soledad, y de esta libertad angustiosa puede nacer un nuevo hombre superior o bien puede el hombre, hundido en su propia mediocridad, terminar perdiendo toda su humanidad.

El loco de *La Goya Ciencia* es, ciertamente, el antecedente inmediato del pseudo profeta Zarathustra, quien también trae a los hombres la noticia de *la muerte de Dios*. Pero mientras que el loco puede ver más lejos que el resto de los hombres y percibir lo que aquellos no pueden (la locura, recordemos, estaba íntimamente ligada en la mente de los antiguos griegos a las dotes adivinatorias y oraculares, así como a la sabiduría de inspiración divina), y así puede ver en *la muerte de Dios* la terrible y solitaria libertad a la que el hombre se ha condenado a sí mismo, y cuyas posibilidades enormes le excitan y le aterran simultáneamente; Zarathustra, en cambio, mantiene un mayor dominio sobre sus propios anhelos: es un anacoreta que ha pasado diez años reflexionando en la soledad de las montañas, y cuando finalmente siente la necesidad de hablar de nuevo con los hombres, desciende de su montaña para anunciarles no sólo la muerte de Dios, sino la futura llegada del *Ultrahombre*. El mensaje mesiánico de Zarathustra no está, pues, limitado a constatar el terrible final de una era que se acaba, sino a dar la gozosa bienvenida a una nueva era que nace (el *Prólogo de Zarathustra* inicia, al igual que las visiones artísticas de Strauss y Kubrick, con un simbólico sol naciente, y es de hecho al sol a quien Zarathustra dirige sus primeras palabras). Zarathustra es una contrafigura del Jesucristo de los Evangelios, y así como éste anuncia un futuro reino de Dios, Zarathustra anuncia un futuro reino del *Ultrahombre*. Pero las palabras de Zarathustra no son las de un redentor ni las de un profeta: no hace promesas a los hombres, sino que les exige confrontar su destino; y para que este destino pueda ser cumplido, el hombre debe ser capaz de transformar su espíritu por la sola fuerza de su voluntad. En cierto modo, se trata de nuevo del reclamo de llegar a ser un héroe, de sacrificarlo todo ante el deseo heroico de ser como los dioses, de construir valientemente un nuevo mundo y un destino propio; pero, en otro sentido, hay algo nuevo aquí que no se encontraba aún en el discurso del loco: la voluntad que ha de transformar el espíritu del hombre es también una voluntad positiva, que no sólo se opone y se confronta con todo aquello que supera para ser mejor, sino que también es capaz de crear desde la inocencia, desde la creatividad generosa y pura del decir «sí» en vez de la confrontación

del «no». Esta elocuente pureza de la voluntad ha elevado a un nuevo nivel la transformación del espíritu, y así Zarathustra ha dado un enorme paso más allá de lo que había llegado el loco visionario.

En su discurso sobre las tres transformaciones del espíritu, Zarathustra expone el camino que ha seguido el ascenso del hombre con una metáfora en tres partes: «*Voy a hablaros de las tres transformaciones del espíritu: de cómo el espíritu se transforma en camello, el camello en león, y finalmente el león en niño*». ⁶ El camello representa la fuerza noble y sumisa del espíritu religioso, y caracteriza la fe de todas las grandes civilizaciones en sus dioses, en la aceptación de la adoración y el culto a la divinidad misteriosa como una expresión de virtud, de fe inquebrantable que tiene grandeza precisamente porque no puede imaginar ni desear nada más allá de la propia fe, y que ha hecho de la obediencia y sumisión a la ley divina su razón de ser. «*Muchas cargas soporta el espíritu cuando está poseído de reverencia, el espíritu vigoroso y sufrido. Su fortaleza pide que se le cargue con los pesos más formidables. “¿Qué es lo más pesado?” se pregunta el espíritu sufrido. Y se arrodilla, como el camello, en espera de que le carguen. “¿Qué es lo más pesado, oh héroes?” se pregunta el espíritu sufrido para cargar con ello y sentirse regocijado con su propia fortaleza. Lo más pesado, ¿no es arrodillarse, para humillar la soberbia? ¿Hacer que la locura resplandezca, para burlarse de la propia sabiduría?*» El camello, sufrido y capaz de soportar las cargas más pesadas, es feliz cargando y arrodillándose, y así marcha por el desierto de su vida sin desear jamás salir de él. «*Pero en lo más solitario de ese desierto se opera la segunda transformación: en león se transforma el espíritu, que quiere conquistar su propia libertad, y ser señor de su propio desierto*». El león, desde luego, representa la lucha contra la tiranía religiosa: el ateísmo, que quiere «*luchar victorioso contra el dragón*».

«*¿Cuál es ese gran dragón a quien el espíritu no quiere seguir llamando Señor o Dios? Ese gran dragón no es otro que el “tú debes”*. Frente al mismo, el espíritu del león dice: ¡yo quiero! El “tú debes” le sale al paso como un animal escamoso y refulgente en oro, y en cada una de sus escamas brilla con letras doradas el “tú debes”. Milenarios valores brillan en esas escamas, y el más prepotente de todos los dragones habló así: “Todos los valores de las cosas brillan en mí. Todos los valores han sido ya creados. Yo soy todos los valores. Por ello, ¡no debe seguir habiendo un ‘yo quiero!’” Así habló aquel dragón». Es fácil de ver en este pasaje que el ataque de Nietzsche tiene dos diferentes sentidos: por un lado, la lucha heroica contra la moral impuesta por el Antiguo Testamento, simbolizada en las órdenes caprichosas de Yahvé —«*Él que es*»— al

⁶ Así habló Zarathustra, Parte I, «Los discursos de Zarathustra. De las tres transformaciones del espíritu».

hombre, a quien exige total sumisión y obediencia ciega. Este Dios judeo-cristiano, «*el más prepotente de todos los dragones*», no concede al hombre ninguna libertad para pensar y valorar, pues «*todos los valores han sido ya creados*», y al hombre sólo le queda el aceptarlos y seguirlos sin quejarse, o afrontar el terrible castigo a su desobediencia. El león tiene que luchar y vencer al dragón para poder conquistar su libertad. Esta es, desde luego, la lucha entre el ateísmo heroico y la opresión religiosa en su forma más cruel y vengativa.

Ahora bien, por otro lado, al usar directamente el «*tú debes*» —es decir, el imperativo categórico kantiano— como una enseña empleada por el dragón, Nietzsche establece todavía a la moral judeo-cristiana como un fundamento que se encuentra detrás de la formulación racionalista del nuevo código moral hecho a la medida del hombre moderno surgido con la Ilustración. Esto no significa, sin embargo, que Nietzsche no sienta respeto por el *deber ser* tal y como es entendido por Kant, es decir, como la formulación más noble de la *razón* en tanto conciencia moral del hombre recto que actúa buscando el bien. El *deber ser* contenido en el imperativo categórico es un actuar conforme a valores nobles y elevados, pero fijos y ya determinados, y a los ojos de Nietzsche, intolerante hacia la creación de nuevos valores. El *deber ser* de la razón moral de Kant, por lo tanto, aún teniendo una nobleza de espíritu de la que carecen por completo los mandatos religiosos, termina siendo tan intolerable para el león como aquellos. Para poder crear libremente sus propios valores, el espíritu tiene que decir *no* al imperativo categórico de la razón de la misma manera en que dijo *no* a los mandamientos divinos. Por ello, a pesar del respeto con que Nietzsche considera ese *deber ser* de la racionalidad moral, ahora exige su abandono: «*Como su cosa más santa, el espíritu amó en su tiempo al “tú debes”. Pero hasta en lo más santo tiene ahora que encontrar ilusión y capricho, para robar el quedar libre de su amor: para ese robo es necesario el león*». Pero aunque el león ha reemplazado al camello, todavía no llega con él el espíritu a su cima: «*Hermanos míos ¿para qué es necesario en el espíritu un león así? ¿no bastaba acaso con el animal sufrido, que es respetuoso y a todo renuncia? Crear valores nuevos no es cosa que esté tampoco al alcance del león. Pero sí lo está el propiciarse libertad para creaciones nuevas. Para crearse libertad, y oponer un sagrado no al deber —¡para eso hace falta el león! Crearse el derecho a valores nuevos, ésa es la más tremenda conquista para el espíritu sufrido y reverente. En verdad, para él eso equivale a una rapiña, a algo propio de animales de presa*». El león, el espíritu que simboliza la rebelión contra la ley divina y la tiranía del *tú debes*, alcanza la libertad al vencer al dragón, pero aún no es capaz de crear sus propios valores, sino sólo de oponerse a los antiguos, y

por ello, todavía no es libre. El león ateo ha conquistado una libertad que no le ha vuelto libre.

La transformación final del espíritu, la del niño, es la más interesante y profunda, y a diferencia de las dos primeras, es la única que no corresponde a un momento histórico definido, sino a una posibilidad para el futuro: el niño aún no ha llegado, pero Nietzsche lo espera. El niño representa la pureza desde la que se crea de nuevo el mundo, la mirada que ve todo desde una nueva luz, con inocencia, y que aprende por sí mismo a valorar la vida, y al hacerlo, hace su propio mundo. El niño no tiene miedo, pues no conoce las amenazas ni la tiranía, y por lo tanto, es libre en su crear. El niño es el nuevo comienzo de la humanidad que ha olvidado a Dios y su mundo de sumisión y obediencia, que ya no teme al castigo divino ni pretende alcanzar la felicidad en un mundo ultraterreno, en un «más allá» quimérico y lejano. El niño es feliz en este mundo, en esta tierra, en esta realidad, en el juego del crear que de nuevo juega. Si el espíritu necesitaba al león para «oponer un sagrado **no** al deber», ahora necesita al niño para poder de nuevo decir «sí», y en ese *santo decir sí*, el niño creará todos los nuevos valores que eran inalcanzables para el león. El niño es juego, inocencia y olvido, y por eso, todo lo que ahora pueda crear saldrá de él mismo: el niño es «*un primer movimiento, una rueda que rueda de sí*», que se extiende y crea *desde sí mismo*. Desde esta imagen, de nuevo es posible ver el rompimiento con el pasado que pretende Nietzsche: si Kant había exigido, en nombre de la *razón* y dignidad humanas, que el hombre se atreviera a pensar *por sí mismo*⁷, Nietzsche va un paso más adelante e imagina un hombre que sea capaz de *crear desde sí mismo*, es decir, no meramente con la ambición de tener un pensamiento independiente de los demás, sino un pensar que se basta a sí mismo porque es *creado desde uno mismo*, como su propio origen: por eso el niño, que no se limita a vivir independientemente sino que *crea* su propia vida y su propio mundo, es una «*rueda que rueda de sí*», como creando su propio espacio desde el cual avanza, y no meramente una «rueda que rueda por sí misma»⁸. Con el niño, el espíritu finalmente puede alcanzar su plenitud: «*Sí, hermanos míos, para el juego divino del crear, se necesita un santo decir “sí”: el espíritu lucha ahora por su voluntad propia, el que se retiró del mundo conquista ahora su mundo*».

⁷ Ver *¿Qué es la Ilustración? (Was ist Aufklärung?)*, Immanuel Kant, 1784.

⁸ En su metáfora del niño, Nietzsche escribió «*ein aus sich rollendes Rad*», literalmente, «una rueda que rueda de sí», y no, como suele traducirse en español, «una rueda que rueda por sí misma», que en alemán sería «*ein von selbst rollendes Rad*», ni «una rueda que gira por sí misma», «*ein sich selbst drehendes Rad*».

Pero, ¿caminará alguna vez realmente sobre la tierra este niño? ¿Quién puede decir si ésta es la transformación que aguarda al espíritu del hombre? Zarathustra, como se ha dicho, no es un profeta religioso que anuncie como una verdad innegable un reino futuro del espíritu libre, sino un agitador de conciencias, un interrogador del alma que le muestra al hombre sus posibilidades y a la vez le agujonea continuamente, restregándole en el rostro sus miserias. El mismo Nietzsche se identifica con el papel de Zarathustra, y en otra metáfora zoológica, se califica a sí mismo de «paloma, serpiente y cerdo», es decir, un artista, un filósofo y un revulsivo de conciencias. Su obra no es una invocación futurista de las cosas por venir, sino una reflexión profunda sobre las posibilidades que ofrece la criatura humana, y por lo tanto, es una obra tan abierta como los caminos que puede seguir el hombre. Esta especulación, necesariamente inconclusa y dilatada, ha fascinado e inspirado a sus lectores por más de un siglo. Stanley Kubrick, en *2001*, le dio un giro irónico a la transformación del hombre: si el primer hombre surge del acto conjunto de su voluntad de *ser* y del primer uso de una herramienta, el hueso asesino, esa misma herramienta que fue el medio de nuestra voluntad humana se transforma finalmente en nuestro sucesor, con una voluntad y una inteligencia propias, y en la forma de la supercomputadora HAL 9000, termina por rebelarse contra sus creadores humanos y aniquilarlos, alcanzando su propia «humanidad» en el acto del asesinato y la rebelión, convirtiéndose así, de hecho, en la encarnación final del espíritu, en el último rostro de la inteligencia en el vacío espacial. La imagen con que finaliza la cinta, sin embargo, no podía ser más nietzscheana: de nuevo el niño, gestándose en las estrellas después de la muerte de su *yo* anterior, el último hombre, como promesa de una nueva humanidad.

Para Nietzsche, el *último hombre* es el *otro* camino que queda abierto después de la *muerte de Dios*. El último hombre es el hombre que perdió a Dios pero no ganó la libertad. Si el Ultrahombre no llega jamás, lo único que quedará sobre la tierra será el último hombre. El último hombre es el fin de la dinastía humana, el último eslabón de la cadena, el más débil y el más alejado de los principios vitales que alimentaron al hombre en sus primeros días. El último hombre es la contracara del Ultrahombre, y su opuesto por carencias en cada una de las fortalezas de éste. Si la *muerte de Dios* ha dejado un vacío de valores que el Ultrahombre ansía llenar con el poder creador de su voluntad, para darse a sí mismo el bien y el mal, la justicia y la fuerza, la capacidad de decidir y de imponerse, el sentido del amor por la tierra y por la vida, el derecho de

desear y de conseguir lo deseado; el último hombre, en cambio, no ansía ni desea nada, no se impone ni decide nada, no ama la tierra ni la vida, y sólo vive una vida de indiferencia y de vacío. El Ultrahombre es un creador total que crea sus propios valores y que ama la vida misma; el último hombre es un nihilista que ya no cree en ningún valor y que no puede amar nada. El Ultrahombre es un ser libre que no teme al sacrificio ni al trabajo ni al esfuerzo; el último hombre es un esclavo de su propia apatía y de su temor ante cualquier cosa que le demande esfuerzo y sacrificio, y hasta el trabajo lo ha convertido en una rutina tediosa e indiferente que también le esclaviza. El Ultrahombre, en fin, se impone sobre la tragedia al aceptar que la vida es trágica, y a partir de esa aceptación, ama y encara la vida en toda su intensidad, y así, es feliz; pero el último hombre vive toda su vida adormecido, anestesiado entre todas las superficiales comodidades de las que se ha rodeado, y al ser incapaz de aceptar la tragedia en la vida, cualquier mezquina contrariedad le destruye; por eso, el último hombre nunca llega a ser verdaderamente feliz ni a vivir plenamente, sino tan sólo, por un tiempo, a permanecer en la cómoda indiferencia de la vida fácil y artificial.

Zarathustra, después de tratar inútilmente de entusiasmar a los hombres reunidos en la plaza con sus visiones del *Ultrahombre*, prueba entonces a intentar convencerlos de la miseria que aguarda al último hombre: *«La tierra se ha empequeñecido, y sobre ella da brincos el último hombre, el que todo lo empequeñece. Su raza es tan inextinguible como la del pulgón: el último hombre es el que más tiempo vive. “Nosotros hemos descubierto la felicidad”, se dicen los últimos hombres, y gesticulan y guiñan los ojos. Han abandonado los parajes donde la existencia era dura, pues necesitan calor. Todavía aman al vecino y se restriegan con él, pues necesitan calor. El enfermar y el desconfiar se les antoja pecaminoso. Andan siempre con prudencia. ¡Qué tonto quien sigue tropezando con las piedras, o con otros hombres! Un poco de veneno de vez en cuando para procurarse sueños agradables. Y mucho veneno al final para morir agradablemente. Todavía se trabaja, porque el trabajo distrae; pero se procura que esa distracción no haga daño. Ya no llega uno a hacerse ni pobre ni rico: son dos cosas muy penosas. ¿Quién quiere aún gobernar? ¿Quién aún obedecer? También esas dos cosas resultan demasiado fatigosas. ¡Ningún pastor y un solo rebaño! Todos quieren lo mismo, todos son iguales: quien piensa diferente va de buena gana al manicomio. “En otros tiempos todos parecían locos”, dicen los más sutiles, y gesticulan y guiñan los ojos. Son listos y saben todo cuanto ha ocurrido: por eso sus burlas no tienen fin. Aún riñen, pero se reconcilian de inmediato para no estropear la digestión. Se dan pequeños placeres para el día y pequeños placeres para la noche; pero quieren respetar la salud. “Nosotros hemos*

*descubierto la felicidad”, se dicen los últimos hombres, y gesticulan y guiñan los ojos».*⁹

Pero la chusma desganada que ha escuchado sin entusiasmo a Zarathustra no es el público adecuado para conmoverse ante la falta de ideales del último hombre, y sus gritos y carcajadas son una afrenta de plebeyez contra el alma aristocrática de Zarathustra: «*¡Danos este último hombre, Zarathustra! ¡Haznos como ese último hombre; el Ultrahombre quédatelo tú!*». Nietzsche, sin lugar a dudas, resentía la incompreensión hacia sus ideas que enfrentó toda su vida, y despreciaba intensamente el conformismo igualitario del hombre contemporáneo, que en los días de Nietzsche como en los nuestros, siempre parece sentirse muy a gusto consigo mismo y sin ánimo para cambiar nada en el mundo. El último hombre es definido por Zarathustra con mayor contundencia en estas palabras: «*¡Se acerca ya el tiempo del más despreciable de los hombres: el que ya no sabe despreciarse a sí mismo!*». Sin desprecio por nuestras propias bajezas, o sin amor por la vida, es imposible hacer sacrificios; y al hombre se le pide el mayor de los sacrificios: para que nazca el Ultrahombre, el hombre debe sacrificarse a sí mismo y perecer. El último hombre resulta tan despreciable a Zarathustra porque no está dispuesto, por cobardía y por falta de amor, a hacer el sacrificio, y por ello, el Ultrahombre no llegará a nacer. Zarathustra, como el loco de *La Gaya Ciencia*, ha venido demasiado pronto, o quizá demasiado tarde, y sus palabras se pierden en un mundo sin héroes. El Ultrahombre aún no ha llegado, y el *último hombre* somos nosotros.

Pero si el *último hombre* es el obstáculo, aparentemente insalvable, que se opone al nacimiento del Ultrahombre, queda con vida el deseo de la transformación del hombre; deseo tan inagotable como las posibilidades que viven en el hombre, en la boca de Zarathustra: «*El hombre es una cuerda tendida entre la bestia y el Ultrahombre: una cuerda tendida sobre el abismo. Un peligroso avanzar al otro lado, un peligroso detenerse en el caminar, un peligroso volver atrás, un vacilar peligroso y un peligroso estar de pie. La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta: lo que hay en él digno de ser amado es que es un transitar y también un ocaso*».¹⁰

⁹ Así habló Zarathustra. «Prólogo de Zarathustra», párrafo V.

¹⁰ Así habló Zarathustra. «Prólogo de Zarathustra», párrafo IV.

REFERENCIAS

- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm (1882). *Die fröhliche Wissenschaft*. Versión castellana: *La gaya ciencia*. Traducción de Pedro González Blanco. Madrid: Sarpe, 1984.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm (1891). *Also sprach Zarathustra*. Versión castellana: *Así habló Zarathustra*. Traducción del alemán y notas de Juan Carlos García Borrón. Madrid: Sarpe, 1983.
- KANT, Immanuel (1784). *Was ist Aufklärung?* Versión castellana: *¿Qué es la Ilustración?* Edición y prólogo de Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Alianza Editorial, 2004.

Recibido: 3-Marzo-2015 | Aceptado: 16-Julio-2015



JORGE ROARO, es Investigador-FPI en la Universidad de Salamanca, España. Candidato a Doctor en Filosofía [PhD (c)] por la Universidad de Salamanca, con una tesis sobre la concepción filosófica de la guerra justa en el pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Sus principales áreas de interés son el Humanismo renacentista español, la crítica humanista de la cultura, la filosofía e historia del arte, la filosofía del lenguaje, la relación entre literatura y filosofía, la reflexión sobre el problema filosófico de la guerra, y los dinosaurios. Es co-editor de la revista filosófica *Disputatio*.

DIRECCIÓN POSTAL: Departamento de Filosofía, Lógica y Estética, Universidad de Salamanca, Campus M. Unamuno FES, 37007 Salamanca. e-mail (✉): jorgeroaro@usal.es

COMO CITAR ESTE TRABAJO: ROARO, Jorge. «Nietzsche y la transformación del espíritu del hombre». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 4:5 (2015): pp. 51-66.

© El autor(es) 2015. Este trabajo es un [Artículo. Original], publicado por *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* (ISSN: 2254-0601), con permiso del autor y bajo una licencia Creative Commons [BY-NC-ND], por tanto Vd. puede copiar, distribuir y comunicar públicamente este artículo. No obstante, debe tener en cuenta lo prescrito en la *nota de copyright*. Permisos, preguntas, sugerencias y comentarios, dirigirse a este correo electrónico: (✉) boletin@disputatio.eu

Disputatio se distribuye internacionalmente a través del sistema de gestión documental GREDOS de la Universidad de Salamanca. Todos sus documentos están en acceso abierto de manera gratuita. Acepta trabajos en español, inglés y portugués. Salamanca – Madrid. Web site: (✉) www.disputatio.eu