

TEMA 9: NIETZSCHE E A CRÍTICA DA CULTURA OCCIDENTAL

1. Nietzsche e a fin de século

A segunda metade do século XIX caracterizouse polo auxo do nacionalismo en Europa e polo crecemento das tensións internacionais entre as grandes potencias. A época de Nietzsche foi testemuña do rápido desenvolvemento científico-técnico característico da Segunda Revolución Industrial. O avance dos transportes e o desenvolvemento de novas industrias relacionadas coa química ou coa electricidade impulsou a transformación do espazo urbano europeo. Alemaña, que ata entón fora un país eminentemente rural, industrializouse e modernizouse con rapidez. O crecente poder de Prusia, que aspiraba a unificar e controlar todos os territorios alemáns, conduciu a unha guerra con Austria e, despois, a outra contra Francia. Finalmente, en 1871, Prusia logrou crear o Imperio Alemán, que baixo o mando do chanceler Otto Von Bismark pasou a converterse nunha gran potencia militar e económica.

Buscando garantir a subministración de materias primas e o control dos mercados, as grandes potencias estenderon o seu dominio por todo o planeta: é a era do imperialismo colonial, unha carreira pola explotación dos recursos e pobos do sur global que ocasionou numerosas friccións entre os países europeos ata que se produciu o estalido da Primeira Guerra Mundial en 1914.

Ao auxo do capitalismo industrial está asociada a consolidación dos movementos obreiros que, inspirándose na filosofía marxista, adquirían cada vez máis forza. Atraídos polas posibilidades de traballo, moitas persoas abandonaron o campo e emigraron ás cidades para converterse en obreiros fabris. Así xurdiu unha nova clase social: o proletariado. As pésimas condicións de vida dos proletarios fixeron que os traballadores comezasen a asociarse para esixir melloras sociais e laborais. Desta forma xurdiron os primeiros sindicatos, así como o socialismo, que inicialmente manifestou un carácter utópico e idealista nas formulacións de Saint-Simon, Fourier ou Proudhon. Fronte a estas primeiras iniciativas, Marx e Engels propuxeron unha versión científica do socialismo, inspirada no materialismo histórico e na análise rigorosa do modo en que funciona a economía capitalista, co propósito de fundamentar un cambio social revolucionario que impulsase a transición ao comunismo.

Entre as clases medias e altas, non obstante, triunfaban as teorías positivistas e utilitaristas que confiaban no poder da ciencia para coñecer a verdade e para impulsar un cambio nas condicións de vida que garantise o progreso social. Os filósofos positivistas (como Comte en Francia) defenderon o valor da ciencia e da tecnoloxía, que na súa opinión eran os únicos saberes útiles e proveitosos para o progreso da humanidade. En Gran Bretaña, o crecemento da riqueza debido á

industrialización impulsou o desenvolvemento da economía política e da filosofía liberal e utilitarista, exemplificado na figura de John Stuart Mill. Tamén nesta época se desenvolveu o movemento en defensa da democracia e da progresiva incorporación da cidadanía á participación pública. Moitos países de Europa adoptaron o parlamentarismo liberal e o sufraxio restrinxido. Estendeuse o liberalismo económico e político, afianzado coas achegas dos economistas ingleses como Adam Smith, David Ricardo e Thomas Malthus.

Este é o clima no que se desenvolve o pensamento de Nietzsche, unha reflexión profundamente crítica sobre as grandes transformacións que Europa está a experimentar a todos os niveis. Nado en 1844 en Röcken, Friedrich Wilhelm Nietzsche estuda filoloxía e entra deste xeito en contacto coa traxedia grega, que inflúe enormemente as súas primeiras obras como *O nacemento da traxedia no espírito da música*, e con filósofos como Heráclito, por quen terá especial admiración, e Sócrates e Platón, a quen dedicará duras críticas. Aos 25 anos convértese en profesor na universidade de Basilea, profesión que exerce durante dez anos. Nesta época coñece a Richard Wagner, outra das grandes influencias no seu pensamento de xuventude, e participa como enfermeiro voluntario na guerra franco-prusiana. En 1879 deixa a universidade por problemas de saúde e comeza a vivir entre distintas localidades de Suíza e do sur de Italia onde continúa escribindo as súas obras, entre as que destaca *Así falou Zaratustra*. En 1889 sofre unha crise mental que o deixa baixo o coidado da súa nai e da súa irmá ata a súa morte.

No seu pensamento adóitanse distinguir catro grandes etapas: A etapa da “metafísica do artista” ou romántica, marcada pola influencia de Schopenhauer e Wagner, que pode verse na súa primeira obra *O nacemento da traxedia*; a ilustrada, marcada pola ruptura con Wagner, a admiración por Voltaire e a análise histórica e a reflexión sobre os avances da ciencia, á que pertencen *Aurora* ou *A gaia ciencia*; a etapa da anunciación da mensaxe de Zaratustra, recollida en *Así falou Zaratustra* e na que, usando unha linguaxe poética de resonancias proféticas, denuncia o erro histórico da metafísica e anúnciase a posibilidade dunha nova filosofía que o supere; e a da destrución da tradición occidental, na que critica os fundamentos metafísicos, gnoseolóxicos, relixiosos e morais da cultura europea, tal como vemos en obras como *Máis alá do ben e do mal*, *A xenealoxía da moral* ou *O Anticristo*.

2. A crítica da cultura occidental

2.1. Unha reacción contra o racionalismo

A obra de Nietzsche é unha crítica radical da cultura occidental e, ao mesmo tempo, un intento de pensar a realidade dende un punto de vista completamente distinto. O século XIX herdou da

Ilustración o espírito optimista de fe no progreso e confianza na razón, que cristalizou no positivismo: unha corrente filosófica inaugurada por Auguste Comte que se caracteriza pola confianza no progreso indefinido da humanidade e por unha actitude antimetafísica e cientifista, é dicir, que considera que o único coñecemento válido é o proporcionado polas ciencias.

Fronte a esta actitude, Nietzsche elabora unha **filosofía da sospeita** coa que trata de desenmascarar os motivos ocultos que explican a orixe do noso afán racionalista e das nosas conviccións morais. O pensamento nietzscheano enfróntase ao racionalismo e ao idealismo que dominaban o panorama filosófico a mediados do século XIX, aos que opón o vitalismo, a afirmación da vida como realidade irreductible á razón e do valor único e irrepetible do individuo e da súa potencia creadora. Neste sentido, a súa filosofía aproxímase ás correntes do Romanticismo, que desconfiaban da crecente influencia que estaban adquirindo a ciencia e a técnica e que defendían a primacía do sentimento e das paixóns individuais sobre a razón. O filósofo Arthur Schopenhauer e o músico Richard Wagner son dous representantes significativos desta corrente de pensamento romántica, e ambos exerceron unha decisiva influencia sobre o pensamento de Nietzsche.

Arthur Schopenhauer (1778-1860) viviu na mesma época ca Hegel pero, fronte á identificación hegeliana da razón coa realidade, Schopenhauer cría que o núcleo fundamental do real non é o racional, senón que é unha forza primixenia e irracional que impulsa a todos os seres a continuar existindo que chamaba **vontade**. Esta forza non é exclusiva dos seres vivos, senón que move a todo canto existe.

Nos seres humanos, non só se manifesta como unha aspiración continuar vivindo, senón en forma de desexos concretos que continuamente tratamos de alcanzar e que crean en nós un sentimento de desacougo que nos empuxa a perseguir o que desexamos e que é a raíz do egoísmo e a maldade. Pero o **desexo** humano non pode ser verdadeiramente satisfeito, xa que unha vez cumprido cada un dos nosos obxectivos pasamos a ter outros igual de apremiantes: é dicir, os seres humanos vivimos nun estado de constante insatisfacción e, tal e como afirman filosofías coma o budismo, o sufrimento é inherente á vida humana dominada polo desexo, e só pode ser mitigado mediante a arte, que nos permite escapar momentaneamente, e o ascetismo, que os axuda a extinguir a vontade no noso interior. Schopenhauer ten entón unha visión **pesimista** da realidade, na que non existe a posibilidade de alcanzar a plenitude e a felicidade.

O compositor **Richard Wagner** (1813-1883) compartía con Nietzsche a súa admiración por Schopenhauer, algo que os uniu na súa xuventude. Ademais, Nietzsche, desconfiado do

racionalismo, viu na ópera de Wagner, influída pola mitoloxía e as lendas xermánicas, un exemplo de como a arte podía captar aquilo que escapaba á ciencia e á filosofía occidental: a realidade da vida que non se deixa reducir a cálculos nin conceptos.

2. 2. O apolíneo e o dionisiaco

Os estudos universitarios de Nietzsche, así como a súa actividade docente, non se centraron na filosofía senón na filoloxía clásica. Sentía especial admiración por Homero e por Esquilo, así como polo filósofo Heráclito e a súa filosofía do devir. Nestes autores atopaba unha visión da vida trágica e heroica, chea de vigor e intensidade; pero entre todas as formas artísticas gregas, Nietzsche viu na traxedia ática o exemplo supremo da arte como forma de captar a realidade. O seu primeiro traballo importante foi *O nacemento da traxedia*, no que propón unha interpretación orixinal da creación dramática grega. Apoiándose nas investigacións doutros filólogos, Nietzsche supón que a orixe da traxedia está asociada ao culto de Dionisio, deus grego do viño e do desenfreno. Pero Nietzsche leva as súas especulacións ao afirmar que, ademais de reflectir a influencia do culto dionisiaco, a traxedia tamén mostra trazos asociados ao deus Apolo, tradicionalmente relacionado coa harmonía e o equilibrio.

Nietzsche identifica así dous principios contrapostos que permiten entender a singularidade da cultura grega. Por unha banda está o **dionisiaco**, vinculado co exceso, a paixón, a penumbra e a irracionalidade. Doutra banda atópase o **apolíneo**, relacionado coa medida, a luz e a racionalidade. O apolíneo correspóndese co claro, co nítido e co definido, que nos permite individualizar e distinguir con precisión unhas realidades doutras. En cambio, o dionisiaco está asociado ao pasional, ao difuso e ao indefinido, como cando nun estado de ebriedade ou de éxtase temos a impresión de que todas as cousas forman parte dunha única realidade cósmica á que tamén nós pertencemos.

Ao contrario de todos aqueles que se afanan por derivar as artes dun principio único, considerado como fonte vital necesaria de toda obra de arte, eu fixo a miña mirada naquelas dúas divinidades artísticas dos gregos, Apolo e Dionisio, e recoñezo nelas os representantes viventes e intuitivos de dous mundos artísticos dispares na súa esencia máis fonda e nas súas metas máis altas. Apolo está ante min como o transfigurador xenio do *principium individuationis* (principio de individuación), único mediante o cal pode alcanzarse de verdade a redención na aparencia: mentres que, ao místico berro xubiloso de Dionisio, queda roto o sortilexio da individuación e aberto o camiño cara ás Nais do ser, cara ao núcleo máis íntimo das cousas. Esta antítese enorme que se abre como un abismo entre a arte plástica, en canto arte apolínea, e a música, en canto arte dionisiaca, volvéuselle tan manifesta a un só dos grandes pensadores, que aínda carecendo desta guía do simbolismo dos deuses helénicos,

recoñeceu á música un carácter e unha orixe diferentes con respecto a todas as demais artes, porque ella non é, como estas, reflexo da aparencia, senón de maneira inmediata reflexo da vontade mesma, e polo tanto representa, con respecto a todo o físico do mundo, o metafísico, e con respecto a toda aparencia, a cousa en si.

NIETZSCHE, F., *O nacemento da traxedia*

Estas dúas grandes forzas atopan a súa manifestación máis clara no mundo da arte. A pintura ou a escultura son, segundo Nietzsche, exemplos de arte apolínea, porque nelas se plasma a racionalidade e o principio de individuación que nos permite identificar unhas figuras nitidamente definidas. En cambio, a música é unha forma de arte dionisiaca, capaz de evocar e nós a oculta unidade de todas as cousas, porque nela prima o irracional e o escuro. O extraordinario xenio dos gregos consistiu, precisamente, na súa capacidade para recoñecer e aceptar estas dúas grandes dimensións da vida humana.

Na traxedia clásica grega, Nietzsche vía un caso único no que os elementos dionisiacos e apolíneos chegaran a unirse nunha harmonía perfecta. Non obstante, este equilibrio non durou moito tempo: a partir do século V a. C., os elementos racionais e apolíneos comezaron a impoñerse sobre os dionisiacos, un proceso que para Nietzsche pode rastrearse nas diferenzas entre as traxedias de Esquilo e as dos máis novos Sófocles e Eurípides, e no que xoga un papel fundamental Sócrates coa súa procura racional dos conceptos morais universais. Só na ópera de Wagner creu ver Nietzsche a posibilidade dunha nova reconciliación do dionisiaco e o apolíneo no mundo moderno; mais, decepcionado pola procura de éxito comercial do músico e pola súa evolución cara a posturas cristiás, esta admiración e amizade non duraron moito.

2. 3. A crítica da metafísica

2. 3. 1. O esquecemento da vida

O pensamento de Nietzsche é unha filosofía vitalista, porque insiste no valor irredutible da vida. O que realmente importa é sermos capaces de experimentar unha vida plena e intensa, tal e como ocorría na traxedia de Esquilo ou nos poemas homéricos nos que os heroes destacan polo seu vigor, forza, beleza e paixón. Nietzsche admira a vida inflamada, afastada de todo o que sexa mediocre ou vulgar, unha vida chea de desafíos e de obstáculos, que choca moitas veces contra unha sociedade que valora a comodidade e a quietude.

Ao longo da historia houbo moi poucos momentos en que os valores vitais fosen realmente apreciados. En xeral, para Nietzsche a cultura occidental rexeitaba o valor da vida, poñendo por

diante outros valores diferentes. Este esquecemento da vida, para Nietzsche causa da crise espiritual e de valores que caracteriza a época que vive, require entón para ser comprendido e rectificado dunha revisión crítica de toda a cultura occidental, especialmente no relativo ao coñecemento e á moral.

2. 3. 2. O coñecemento

Segundo Nietzsche, para a cultura europea coñecer consiste en alcanzar a realidade verdadeira que se esconde detrás das aparencias. Desde tempos de Platón, coa súa distinción entre a *doxa* e a *episteme*, a gnoseoloxía occidental sempre identificou dous planos diferentes de coñecemento: o mundo sensible e aparente, cambiante e enganoso, e o mundo intelixible e verdadeiro, eterno e imperecedoiro, que só pode captarse coa razón. Segundo esta visión, o coñecemento xenuíno pode ser alcanzado unicamente por medio da razón, que engloba as nosas percepcións sensoriais para facelas manexables e comprensibles mediante o **concepto**. Así, a realidade cambiante, en constante movemento e transformación, en constante devir, poden ser sistematizadas e fixadas racionalmente. A gran cantidade de cores, formas e movementos que vexo son clasificadas e comprendidas a través do concepto dos distintos obxectos ou realidades que nomeo para dar sentido a esa infinidade de percepcións.

Esta visión do coñecemento está presente en filósofos tan diversos como Platón, Aristóteles, Descartes ou Kant. Este enfoque é tamén o da ciencia moderna, que trata de expresar as leis da natureza empregando fórmulas matemáticas. O uso dos conceptos aparece igualmente indispensable para a nosa vida cotiá, do mesmo xeito que na filosofía ou na investigación científica.

Cal é entón o problema? Non o uso dos conceptos, cuxa utilidade Nietzsche comprende, senón a crenza en que estes conceptos nos abren o acceso a unha dimensión superior da realidade, máis auténtica e verdadeira que a que podemos percibir cos sentidos. Para Nietzsche non hai máis ca un mundo, o mundo sensible, que é múltiple e cambiante, tal e como afirmaba Heráclito na súa filosofía do devir. Non é a razón, senón a intuición, o que nos permite percibir de forma directa esta realidade sensible, formada por individuos particulares e concretos en continua transformación. Os conceptos racionais foron inventados precisamente para tratar de conter, dalgunha maneira, a vertixe que nos produce ese imparable e continuo cambio. Por iso é Nietzsche tan crítico coa figura de Sócrates: fronte á aceptación da realidade tanto nos seus aspectos apolíneos como nos dionisiacos que atopaba na traxedia, Nietzsche ve no filósofo ateniense e na súa procura dos universais morais o primeiro intento de negar a realidade particular, caótica e en constante devir, en

favor dun mundo de conceptos universais, eternos e inmutables ao que o seu discípulo Platón dá prioridade ontolóxica sobre o mundo sensible.

Nietzsche investiga a orixe dos conceptos, como e por que nacen, de onde proceden os termos que empregamos para describir o mundo que nos rodea. Para el, a súa orixe está ligada ao uso da **metáfora**: esta, cando foi proposta por primeira vez, actuou como unha imaxe insospeitada, capaz de iluminar de forma nova a experiencia única que acababa de nomear. Toda palabra convértese en concepto dende o momento no que deixa de servir xustamente para a vivencia orixinal, única e individual á que debe o seu orixe. Un concepto é unha palabra que pretende servir para significar unha multiplicidade de cousas ou realidades individuais que, rigorosamente falando, nunca son idénticas.

O concepto "folla" prescinde arbitrariamente das diferenzas individuais de cada folla, provocando a representación universal de "folla", como se na natureza houbera algo fóra das follas individuais e únicas das que temos a vivencia orixinal, unha especie de forma universal que servise de modelo para coñecer todas as follas. Os conceptos universais de xustiza ou ben, que buscaba Sócrates e que Platón eleva á categoría de Ideas inmateriais, eternas e inmutables das cales participan as cousas do mundo sensible, pretenden fixar unha mesma palabra unha complexísima e sempre cambiante multiplicidade de realidades. Para Nietzsche, o que teñen en común a acción xusta, o home xusto e a cidade xusta, non é a súa participación da mesma Idea senón o feito de que, á hora de nomealos, os seres humanos estamos usando a mesma metáfora que nos permite simplificar unha realidade múltiple e en constante devir. Esta metáfora, unha vez esquecida a súa orixe, convértese en concepto; o concepto, convertido en verdade ou esencia das cousas, inaugura a metafísica occidental e o esquecemento da vida.

Pero pensemos sobre todo na formación dos conceptos. Toda palabra convértese de maneira inmediata en concepto en tanto que xustamente non ha de servir para a experiencia singular e completamente individualizada á que debe a súa orixe, por exemplo, como recordo, senón que debe ser apropiada ao mesmo tempo para innumerables experiencias, por así dicilo, máis ou menos similares, isto é, xamais idénticas estritamente falando; así pois, ha de ser apropiada para casos claramente diferentes. Todo concepto fórmase igualando o non-igual. Do mesmo xeito que é certo que unha folla nunca é totalmente igual a outra, así mesmo é certo que o concepto *folla* formouse ao abandonar de maneira arbitraria esas diferenzas individuais, ao esquecer as notas distintivas, co cal se suscita entón a representación, coma se na natureza houbera algo separado das follas que fose a folla, unha especie de arquetipo primixenio a partir do cal todas as follas serían tecidas, deseñadas, calibradas, coloreadas, oduladas, pintadas, pero por mans tan torpes, que ningún exemplar resultase ser correcto e fidedigno como copia fiel do arquetipo.

NIETZSCHE, F., *Sobre verdade e mentira en sentido extramoral*

Así pois, na nosa maneira de referirnos ao mundo latexa escondida unha profunda dimensión de creatividade poética, tal e como pode observarse mediante a análise do medio co que o intelecto pretende penetrar e comprender o real: a **linguaxe**. Contra a tradición, que pensa a linguaxe como un medio transparente, no cal as cousas se manifestan tal e como son, Nietzsche sostén que a linguaxe posúe un carácter metafórico que a converte nun medio espeso e deformante, inútil para captar a esencia da realidade. A linguaxe, entón, non permite coñecer a esencia do real. A formación do concepto non xorde dunha relación causal entre o mundo e a linguaxe. Os conceptos non son instrumentos válidos para expresar a realidade: só expresan de forma metafórica o modo no que o real afecta ao suxeito, pero non a esencia da cousa.

Mais se a linguaxe non serve para captar a realidade, se o concepto non expresa a esencia da cousa, para que serven? Que se agocha tras da suposta procura da verdade que move aos seres humanos a tratar de coñecer e nomear a realidade? Para Nietzsche, a razón non ten como fin primario coñecer. A actividade da razón atópase sometida ao interese último e absoluto da vida humana. Por iso, cómpre interpretala (á razón) como un medio de conservación do individuo. Igual que os cervos dispoñen de astas, e o tigre de garras, o home, desprovisto doutros recursos, conta coa razón para conservar a súa existencia. Se isto é así, entón o intelecto non ten por que ter como fin alcanzar un coñecemento verdadeiro. Pola contra, sostén Nietzsche, o seu efecto máis xeral é a ilusión.

A suposta procura dunha verdade atopa a súa orixe nun tratado de paz que nace da necesidade de vivir xuntos. Queremos vivir, e para iso debemos coexistir con outros seres humanos; por iso temos necesidade da verdade: unha designación das cousas uniformemente válida e obrigatoria, que permita o entendemento mutuo. A **verdade** é, polo tanto, **convención**. Non hai diferenza entre a verdade e a mentira. De todas as metáforas que os seres humanos empregamos para sistematizar e dar sentido á nosa experiencia da realidade, as que chamamos verdades chegan a selo, primeiro, por hábito; e segundo, por olvido da súa orixe. As verdades son simplemente metáforas gastadas pola repetición, ata que todo o mundo esquece que se trataba de metáforas. A valoración negativa da mentira non procede, polo tanto, do amor pola verdade, senón dos efectos prexudiciais de ser enganado. Non se ama a verdade por si mesma, senón os efectos agradables da verdade. O coñecemento puro resulta tan indiferente, que se prefire a mentira se resulta prexudicial para a vida.

¿Qué é entón a verdade? Un exército móbil de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumo, unha suma de relacións humanas que foron realzadas, extrapoladas, adornadas poéticamente e retoricamente e que, despois dun prolongado uso, a un pobo parecerónlle fixas, canónicas, obrigatorias: as verdades son ilusións das que se esqueceu que o son, metáforas que se volveron gastadas e sen forza sensible, moedas que perderon o seu troquelado e agora non se consideran como moedas, senón como metal.

A crítica ao coñecemento arrasa igualmente as **ciencias** positivas, fundadas nunha matematización do real. Tampouco nelas se penetra na esencia das cousas. Pola contra, é un tipo de coñecemento que se basea en establecer unha relación cuantitativa con elas. O coñecemento do positivista reduce a realidade a número, a cantidade, anulando as diferenzas cualitativas realmente existentes nas cousas. Que é, entón, unha lei da natureza? Nada que coñezamos en si, senón unha suma de relacións que coñecemos só polos seus efectos, e, á súa vez, pola súa relación con outras leis da natureza que só son sumas de relacións. Os feitos sometidos ás leis resultan totalmente incomprensibles no que respecta á súa esencia. De feito, afirma Nietzsche, lembrando a Kant, o único que coñecemos dela é o que nós fixemos: "o tempo, o espazo, isto é, relacións de sucesión e números". O orde que admiramos nas leis da natureza aséntase só na rixidez matemática e na inviolabilidade das representacións do espazo e do tempo, representacións que o ser humano produce coa mesma necesidade coa que a araña segrega e tece a súa tea. Deste xeito, as ciencias positivas posúen a mesma lóxica reductora das diferenzas da metafísica occidental, é dicir, tratan o devir do ser como se fose unha aparencia. A matematización da realidade estabiliza a relación do home co mundo, proporcionando un coñecemento externo, sen penetrar na esencia das cousas. Non producen coñecemento, senón só dominio da natureza.

Non existe, polo tanto, unha verdade ou esencia das cousas detrás das aparencias, senón que as aparencias son a realidade. A linguaxe, os conceptos, a mesma ciencia, non captan a verdade senón que crean metáforas que nos permiten poñer orde no caos e entendernos coas outras persoas. E, se non hai diferenza entre o verdadeiro e o falso, entón todo é interpretación, **perspectiva**: por iso se di que a concepción nietzscheana do coñecemento é perspectivista.

2. 3. 3. A moral

Igual que, no nivel do coñecemento, a realidade particular e cambiante da vida é tachada de mundo aparente ao que se opón un mundo verdadeiro de esencias inmutables, a tradición occidental moral platónico-cristiá nace do desprazamento do centro de gravidade da existencia desta vida terrenal, finita e trágica, cara a outra vida inmortal. O sentido da vida deposítase na salvación prometida na vida eterna. Como consecuencia, devalúase o aquí e agora, convertido nun simple tránsito negativo (un val de bágoas) cara a unha existencia eterna na que todo o sufrimento alcanza un sentido. Imponse así un ideal moral contrario á propia vida: o do asceta, o do santo. Isto fai da vida unha constante preparación para a morte que non ten ningún valor por si mesma.

Que representa, entón, a moral cristiá? Un síntoma de decadencia. Un sistema de normas que nega o único valioso: a propia existencia. O seu efecto é a debilitación da propia vida. Deus representa o

fundamento transcendente da moral platónico-cristiá. Encarnando o “outro mundo” ao que se sacrifica a vida efectiva, Deus representou ata agora a gran obxección contra a vida. A moral platónico-cristiá é denunciada por Nietzsche como unha “moral **contranatural**”: un código de valores e normas que impoñen unhas obrigas dirixidas contra a vida, fundadas nunha **negación dos instintos vitais**. De feito, mentres defende como bo e santo valores tales como o sacrificio ou a abstinencia, insiste na idea de pecado, na conciencia de culpa e nas prácticas de penitencia, condena o desexo, o pracer, o corpo e a alegría, xustamente eses outros valores que xorden da propia vida.

“Vou reducir a fórmula a un principio. Todo naturalismo na moral, é dicir, toda moral sana está rexida por un instinto da vida, - un mandamento calquera da vida cúmprese cun certo canon de “debes” e “non debes”, un obstáculo e unha inimiga calquera no camiño da vida quedan con iso eliminados. A moral contranatural, é dicir, case toda moral ensinada, venerada e predicada ata agora diríxese, polo contrario, precisamente contra os instintos da vida, - é unha condena, ás veces encuberta, ás veces ruidosa e insolente, deses instintos. Ao dicir “Deus ve o corazón”, a moral di non aos apetitos máis baixos e máis altos da vida e considera a Deus inimigo da vida... O santo no que Deus ten a súa complacencia é o castrado ideal... A vida acaba onde comeza o “reino de Deus” (...).”

NIETZSCHE, F., *O crepúsculo dos ídolos*

Empregando o **método xenealóxico**, que se propón rastrear as orixes dos nosos valores e crenzas analizando as forzas e motivos ocultos que explican a súa aparición, Nietzsche investiga a historia da moral imperante e distingue dous tipos de moral, a de señores e a de escravos. A **moral de señores** exalta a individualidade, a creatividade, o pracer, a enerxía, a arrogancia e a imposición da propia visión sobre a realidade. É unha moral que enaltece a vida e non se espanta ante os seus aspectos dionisiacos; acéptaa con todo o que ten que irracional, tráxico, fermoso e terrible. Trátase da moral dos heroes homéricos e tráxicos. Pola contra, a **moral de escravos** xorde dunha inversión dos valores que afirman a vida. Os espíritos débiles e mediocres, cheos de **resentimento** por saberse incapaces de enfrontarse á vida con todo o que comporta, crean estes valores de escravos de acordo cos cales a súa debilidade convértese en virtude moral: humildade, sacrificio, paciencia, mansedume. É a moral do ascetismo e a renuncia, os valores do cristianismo. E a democracia e o socialismo, coa súa insistencia na igualdade, son criticados por Nietzsche como herdeiros do cristianismo que promoven a mediocridade e a uniformidade.

Pero volvamos atrás: o problema da outra orixe do “bo”, do bo tal como o imaxinou o home resentido, reclama a súa conclusión. Non é sorprendente que os años garden rancor ás grandes aves rapaces: só que non hai niso razón algunha para reprochar á grande ave de rapina que se apodere dos añaños. E se os años se din uns a outros: “Estas aves rapaces son malas; e quen sexa o menos posible unha ave de rapina, quen

sexa máis ben o seu oposto, un año..., non será bo, quizais?”, non hai nada que obxectar a esta instauración dun ideal, aínda que as aves de rapina o contemplan con certo aire de burla e talvez digan: “Nós non lles gardamos rancor a eles, a estes bos anos; mesmo os amamos: nada hai máis saboroso que un tenro año”. Esixir á forza que non se manifeste como forza, que non sexa un querer subxugar, un querer derrubar, un querer dominar, unha sede de inimigos e resistencias e triunfos, é exactamente igual de absurdo que esixir á debilidade que se manifeste como forza.

Cando os oprimidos, os pisados, o violentados, desde a astucia vengativa da impotencia, se din para animarse: “Sexamos nós distintos dos malvados, é dicir, bos! E bo é aquel que non violenta, que non fere a ninguén, que non ataca, que non devolve os golpes, que cede a Deus a vinganza, que permanece, como nós, no oculto, que esquiva todo o malo e esixe moi pouco da vida, coma nós os pacientes, os humildes, os xustos”; en realidade, se se escoita friamente e sen ideas preconcebidas, isto non significa outra cousa que: “Nós os débiles somos débiles, por suposto; é bo que non fagamos nada para o que non somos o bastante fortes”... pero esta amarga realidade, esta astucia de ínfimo rango que posúen mesmo os insectos (que cando axexa un gran perigo finxen estar mortos para non facer demasiado), vestiuse coas galas da virtude resignada, sosegada, paciente, grazas á falsificación e a mentira propias da impotencia, como se a debilidade do débil (é dicir, a súa esencia, a súa eficacia, toda a súa realidade única, inevitable, irredimible) fose un logro voluntario, algo querido, elixido, un acto, un mérito.

NIETZSCHE, F., *A xenealoxía da moral*

2. 3. 4. O nihilismo e a morte de Deus

A metafísica occidental é a historia dun erro, dun esquecemento do devir, da realidade particular, cambiante e irreductible ao concepto. Por medo á vida e ao que esta ten de caótica e irracional, os seres humanos refúxianse na fantasía dunha realidade perfecta, universal, eterna e inmutable.

Historia dun erro

1. O mundo verdadeiro acadable para o sabio, o piadoso, o virtuoso, – el vive nel, el *é ese mundo*.

(A forma máis antiga da Idea, relativamente intelixente, simple, convincente. Transcrición da tese “eu, Platón, *son* a verdade”.)

2. O mundo verdadeiro, polo de agora inacadable, prometido, porén, para o sabio, o piadoso, o virtuoso (“para o pecador que fai penitencia”).

(Progreso da Idea: tórnase máis sutil, máis insidiosa, máis incomprendible, – *faise femia*, faise cristiá...)

3. O mundo verdadeiro, inacadable, indemostrable, imprometible, mais, en canto pensado, un consolo, un deber, un imperativo.

(No fondo o vello sol, mais a través da néboa e o escepticismo; a Idea faise sublime, pálida, nórdica, königsbergiana.)

4. O mundo verdadeiro – inacadable? En todo caso, inacadado. E en canto inacadado tamén descoñecido. En consecuencia, tampouco consolador, salvador, obrigatorio: por que había de obrigarnos algo *descoñecido*?

(Mañá gris, primeiro bocexo da razón. Canto do galo do positivismo.)

5. O “mundo verdadeiro” – unha Idea que xa non serve para nada, xa nin tan sequera obrigatoria, – unha idea que se tornou inútil, superflua, unha Idea xa que logo *desmentida*: eliminémola!

(Día claro; almorzo; retorno don bon sens [sensatez] e da ledicia; rubor avergoñado de Platón; barullo infernal de todos os espíritos libres.)

6. Eliminamos o mundo verdadeiro: que mundo nos queda? o aparente tal vez?... Pois non! *Co mundo verdadeiro eliminamos tamén o mundo aparente!*

(Mediodía; instante da sombra máis curta: final do máis grande erro: apoxeo da humanidade: INCIPIT ZARATHUSTRA [comeza Zaratustra].)

NIETZSCHE, F., *O crepúsculo dos ídolos*, “Como o ‘mundo verdadeiro’ deu finalmente en fábula”

Este esquecemento, que comeza coa desaparición dos elementos dionisiacos da traxedia e coa procura socrática de conceptos morais universais, convértese en metafísica coa teoría platónica das Ideas, en promesa dunha vida eterna e perfecta co cristianismo, en noúmeno incognoscible pero garante dun deber moral absoluto con Kant. Co positivismo e a súa crítica dos conceptos metafísicos en favor do coñecemento empírico, comeza a ocorrer algo que para Nietzsche explica a crise de valores que vive a cultura europea: dende o comezo da metafísica occidental, a vida foi despoxada de valor e verdade, que foron concedidos a un mundo suprasensible ou ultraterreno; polo tanto, agora que este mundo ultraterreno se desintegra ante a nova mentalidade cientifista do positivismo, agora que se desvela como unha quimera ou unha ilusión, a verdade e o valor xa non parecen estar en ningún sitio.

Isto é o que se coñece como **nihilismo**, a enfermidade que Nietzsche diagnostica á cultura occidental, e que ve como consecuencia directa do esquecemento da vida que ocorre dende as orixes da metafísica.

Crítica do nihilismo. 1. (...) O nihilismo como estado psicolóxico ten aínda unha terceira e *derradeira* forma. Dados estes dous recoñecementos, que co devir nada se obtén e que non hai unidade que rexa o devir, na cal o singular poida subsumirse completamente como nun elemento do máis alto valor: non queda máis *saída* que condenar como fraude todo este mundo do devir e imaxinar un mundo que queda alén daquel, en canto mundo *verdadeiro*. Mais non ben o home vai tras el, como queira que ese mundo está construído apenas de necesidades psicolóxicas e para iso carece de todo dereito, xorde así a derradeira forma do nihilismo, a cal se cifra na *falta de fe nun mundo metafísico* –que se prohíbe a crenza nun mundo *verdadeiro*. Chegados a este punto cómpre admitir a realidade do devir como única realidade, fica vedado calquera tipo de camiño oculto aos transmundos e falsas divindades – mais *non se atura este mundo que xa nin queremos negar...*

—No fondo que sucedeu? Chegamos ao sentimento de *ausencia de valor* cando comprendemos que non é lícito interpretar o carácter total da existencia nin co concepto de “*fin*”, nin co concepto de “*unidade*”, nin co concepto de “*verdade*”. Con eles non se obtén nin se acada nada; a multiplicidade do acontecer carece dunha unidade que a transcenda: o carácter do existir non é “verdadeiro”, é *falso*..., non hai xa absolutamente ningunha razón para non quitar da cabeza a idea dun mundo verdadeiro... En suma: *retiramos* agora as categorías “*fin*”, “*unidade*”, “*ser*”, coas que nós engadimos un valor ao mundo – e agora o mundo *aparece sen valor*...

NIETZSCHE, F., *Fragmentos póstumos*

Nada parece ter sentido, non existe ningún fundamento absoluto para a verdade ou a moral. Nietzsche refírese a esta situación co cencepto de **morte de Deus**, que non significa só a perda da fe na existencia de Deus, senón o derrubamento dos valores sobre os que se edifica a cultura occidental.

O home tolo

—¿Non escoitastes falar dese home tolo que, xusto antes da claridade do mediodía, acendeu unha lámpada, correu ao mercado e non deixaba de gritar: “¿Busco a Deus, busco a Deus!”? Alí estaban congregados moitos dos que precisamente non crían en Deus, provocando unha grande gargallada. «Acaso se perdeu?», dixo un. «¿Extraviouse como un neno?», dixo outro. «Ou é que se agochou? Témoslle medo? Botouse ao mar nun barco? Emigrou?» Así berraban e rían sen orde algunha. O tolo saltou no medio deles, atravesándoos coa mirada. «Onde foi Deus?», gritou, «Vóuvolo dicir! *Nós matámolo*, vós e mais eu! Todos nós somos os seus asasinados! Pero, como fixemos isto? Como fomos capaces de bebernos o mar ata a última gota? Quen nos deu a esponxa para borrar todo o horizonte? Que fixemos cando desencadeamos esta terra do seu sol? Cara a onde se move agora? Cara a onde nos movemos nós? Lonxe de todos os soles? Non caemos continuamente? Cara atrás, cara aos lados, cara adiante, cara a todos os lados? Aínda hai arriba e abaixo? Non vagamos como a través dunha nada infinita? Non sentimos o alento do espazo baleiro? Non se volveu todo máis frío? Non vén continuamente a noite e máis noite? Non cómpre acender lámpadas a mediodía? Non escoitamos aínda nada do ruído dos sepultureiros que enterran a Deus? Non cheiramos aínda nada da putrefacción divina? Tamén os deuses se descompoñen. Deus morreu! Deus seguirá morto! E nós matámolo! Como nos consolaremos os asasinados de todos os asasinados? O máis sagrado e o máis poderoso que ata agora posuía o mundo, sangra baixo os nosos coitelos, quen nos enxugará este sangue? Con que auga lustral poderemos limparnos? Que cerimonia expiatorias, que xogos sagrados teremos que inventar? Non é a grandeza deste feito demasiado grande para nós? Non temos que converternos nós mesmos en deuses, só para estar á súa altura? Nunca houbo un feito máis grande, todo aquel que naza despois de nós, pertence por causa deste feito a unha historia superior a todas as historias existentes ata agora!

Aquí calou o home e mirou novamente aos seus oíntes: tamén estes calabán e miraban estrañados. Finalmente, lanzou a súa lámpada ao chan, rompéndose en anacos e apagándose. «Cheguei demasiado pronto», dixo entón, “o meu tempo aínda non chegou. Este enorme acontecemento aínda está en camiño, aínda non penetrou nos oídos dos homes. O raio e o trono precisan tempo, a luz das estrelas precisa tempo, os feitos precisan tempo, aínda despois de ter ocorrido, para ser vistos e escoitados. Esta acción está aínda

máis afastada para eles cós astros máis afastados, *e non obstante levárona a cabo eles mesmos!*» Cóntase tamén que, ese mesmo día, o home tolo irrompeu en diferentes igrexas e entoou o seu *Requiem aeternam Deo*. Conducido fóra delas e instado a falar, só respondeu unha e outra vez: «Que son, pois, estas igrexas senón as tumbas e sepulcros de Deus?»

NIETZSCHE, F., *A gaia ciencia*

Xorde así unha forma de nihilismo que se caracteriza por non encontrar sentido á vida humana, ver a vida como un absurdo insuperable, unha situación de orfandade e desconcerto absolutos. Mais Nietzsche non queda neste nihilismo negativo, senón que ve a morte de Deus como a oportunidade para poder desprenderse das antigas mentiras e, desta maneira, emprender un novo rumbo vital. Dende a visión positiva do nihilismo que propón Nietzsche, a morte de Deus abre a posibilidade de abandonar a metafísica occidental e a moral cristiá, para crear, como artistas, novos valores que afirmen, acrecenten e intensifiquen a vida. Esta tarefa para o presente e o futuro recibe o nome de **transvaloración de todos os valores**.

3. A mensaxe de Zaratustra: unha filosofía da afirmación da vida

3. 1. A vontade de poder

O pensamento de Nietzsche constitúe unha crítica despiadada contra os valores centrais nos que se basea a cultura occidental. Co seu ataque, Nietzsche puxo en dúbida a validez da racionalidade ilustrada e desenmascarou as forzas coultas contrarias á vida que están na súa orixe e que a sustentan. Pero máis alá do seu lado crítico e combativo, a filosofía nietzscheana tamén é unha proposta vitalista e afirmativa que nos convida a adoptar novos valores e unha nova maneira de vivir. Nietzsche cría que, unha vez asumida a morte de Deus e superada a etapa negativa do nihilismo, os seres humanos tiñan a oportunidade de reinventar libremente o seu futuro en busca dunha maior plenitude e intensidade vital. Esta é a mensaxe contida en obras como *Así falou Zaratustra*, na que o profeta Zaratustra abandona o seu retiro na montaña e descende para compartir coa humanidade unha nova filosofía de afirmación da vida na súa plenitude e de negación de calquera forma de máis alá.

A pesar da grande admiración que sentía por Schopenhauer, Nietzsche non compartía o seu pesimismo. Pola contra, pensaba que, cando verdadeiramente somos capaces de apropiarnos da nosa vida e recoñecer o seu valor, ábrese ante nós un horizonte cheo de optimismo e de esperanza. Para referirse a esta nova forma de vivir, baseada na afirmación e intensificación da vida individual, Nietzsche falaba da **vontade de poder**, unha forza que latexa en todas as cousas. O mundo é

entendido como un conxunto de forzas que se axitan e transforman permanentemente, resultando en distintas combinacións. O ser humano participa igualmente nesta vontade de poder, pero, ademais, é consciente, marca o seu propio camiño. Vontade de poder significa vontade de dominio, forza, impulso vital, emoción, paixón, vontade de poderío. A vontade de poder equivale ao desexo de incrementar a plenitude vital para vivir dunha maneira máis auténtica e intensa. Os personaxes nobres e heroicos, que son capaces de “dicir si á vida” son un magnífico exemplo no que se manifesta a vontade de poder que aspira á excelencia ou quen persegue o éxito asumindo riscos e afrontando perigos. Segundo Nietzsche, esta é a única maneira digna e valiosa de vivir, polo que debe servirnos de referencia para establecer novos valores.

E sabedes como se me aparece «o mundo»? Queredes que volo amose no meu espello? O mundo: un monstro de forza, sen principio nin fin; unha cantidade de forza constante, inmutable, que non aumenta nin diminúe, que non se consome, senón que se transforma, sempre idéntica na súa totalidade; unha economía sen gastos e sen perdas, pero tamén sen aumentos, sen ganancias; pechado dentro dos seus límites, de ningunha maneira fluctúa, disípase; non de extensión infinita, senón como forza determinada incorporada a un espazo determinado, e non a un espazo que nalgún lugar sexa un «baleiro», senón estando presente en todas partes como forza; como xogo de forzas e ondas de forza unha e múltiple á vez; acrecendo aquí e, ao mesmo tempo, decrecendo alí; un mar de forzas que se entrecruzan e se interpenetran no seu caótico fluir; cambiando eternamente; retornando eternamente en ciclos inconmensurables a través do fluxo e reflujo das súas plasmacións, pasando das máis simples ás máis complexas, do máis quieto, do máis rixido, do máis frío ao máis ardente, ao máis feroz, ao máis contradictorio, e logo regresando da plétora, do xogo de contradicións, á simple, ata o delirio do unísono, afirmándose aínda nesta identidade das súas órbitas e anos; bendicíndose a si mesmo como o que debe retornar eternamente, como Devir que non sabe de fartura, hastío nin cansazo; este o meu mundo *dionisiaco* de eterna autocreación e de eterna autodestrución; este mundo misterioso de voluptuosidades duais; este o meu «máis alá do ben e do mal» sen meta, a menos que a ventura do anel sexa unha meta; sen vontade, a menos que un anel estea animado de boa vontade cara a si mesmo; queredes un *nome* para este mundo? Unha clave para todos os seus enigmas? Unha luz tamén para vós, os máis ocultos, os máis fortes, os máis intrépidos, os máis tenebrosos? *Este mundo é a vontade de poder —nada máis!* E tamén vós mesmos sodes esta vontade de poder —nada máis!

NIETZSCHE, F., *A vontade de poder*

Segundo a transvaloración dos valores que propón Nietzsche, todo aquilo que aumente e intensifique a vontade de poder será bo, mentres que todo o que a obstaculice ou dificulte o seu desenvolvemento será malo. A nosa vida paga a pena se nela nos atrevemos a afirmar a vontade de poder e a vivir plena e intensamente. Con todo, como xa sabemos, isto non sempre é fácil, porque quen acepta a vida tal e como é tamén debe asumir o seu lado doloroso, trágico e absurdo.

Que é o bo? Todo o que eleva no home o sentimento de poder, a vontade de poder, o poder mesmo.

Que é o malo? Todo o que provén da debilidade.

Que é a felicidade? O sentimento do que acrecenta o poder; o sentimento de superar unha resistencia.

Non contento, senón maior poderío; non paz en xeral, senón guerra; non virtude, senón habilidade (*virtù* no estilo do Renacemento, virtude libre de moralina).

NIETZSCHE, F., *O Anticristo*

Para referirse a esta aceptación total da vida, que inclúe vivir a fondo tanto a alegría como o sufrimento, Nietzsche falaba do **amor fati** ou amor ao destino. O *amor fati* consiste en aceptar a nosa vida tal e como é, incluíndo non só os seus instantes de exaltación, senón tamén os de abatemento, sen lamentarnos pola inevitable carga de dor e de amargura que comporta a nosa existencia.

3. 2. O eterno retorno

Aceptar que o lado sombrío da vida é inseparable da súa cara máis amable non é unha tarefa fácil. Só o logran de verdade os que afirman con serenidade e determinación a súa vontade de poder. Pero serían capaces de facelo se soubesen que a súa vida está condenada a repetirse da mesma maneira unha e outra vez? Esta idea de que os acontecementos da nosa vida han de regresar eternamente para volver vivilos de forma idéntica é o que se coñece como o **eterno retorno**. Nietzsche outorgaba unha enorme importancia a este pensamento, que consideraba a proposta máis atrevida e profunda de toda a súa filosofía. Vivirías ti dunha maneira diferente se cada unha das túas decisións fose repetirse identicamente no futuro? Pensa amodo nas consecuencias que tería algo así. Cada un dos teus erros e dos teus momentos perdidos, nos que non te atreviches a vivir con plenitude ou nos que deixaches escapar unha grande oportunidade, estarían condenados a repetirse do mesmo xeito unha e outra vez, nun proceso infinito. E, da mesma forma, cada un dos teus acertos, nos que dixeches “si” á vida e te atreviches a gozar en plenitude do momento, tanto se era alegre como se estaba cheo de dor, tería que regresar interminablemente da mesma maneira.

Todo o anterior significa que cada decisión persoal e cada instante vital teñen un valor extraordinario, porque son decisións e instantes que van repetirse ata o infinito. Se a túa vida é plena, rica e estimulante, esta regresará en toda a súa intensidade unha e outra vez, pero tamén volverá eternamente unha vida triste, mediocre e desperdiciada. Sen criterios absolutos de moralidade, sen conceptos fixos do ben e do mal, a idea do eterno retorno serve para determinar se somos capaces de dicir “si á vida”, pois fai que nos preguntemos: soportarías que cada instante, o máis feliz e o máis miserable da túa vida, se repetise eternamente?

Ante a perspectiva do eterno retorno, o **intre** adquire unha importancia infinita. Isto permite a Nietzsche romper coa clásica interpretación do tempo que prevalecera en Occidente desde as orixes do cristianismo. A relixión cristiá introduciu en Europa unha concepción lineal da temporalidade. Para o pensamento cristián, o tempo ten un comezo (que se corresponde co momento en que Deus creou o universo) e tamén terá un final (o día do Xuízo, cando Xesús regrese para xulgar os vivos e os mortos). Esta visión, dominante no campo da filosofía durante case dous mil anos, contraponse á interpretación circular do tempo que tiñan os gregos e moitas outras culturas orientais, segundo a cal os acontecementos se repiten ciclicamente seguindo patróns regulares. Coa idea do eterno retorno, Nietzsche retorna esta antiga visión dos gregos, ligándoa de forma moi estreita coa súa proposta vitalista. A morte de Deus, lonxe de supoñer a desaparición do sentido, implica que agora cada intre, cada acción está cargada de significado. Non é que nada teña valor, como ocorría nun primeiro momento cando o mundo ultraterreno da metafísica platónica cristiá se nos amosaba como falso, senón que toda a vida está chea de valor.

O peso máis grande.— E se un día ou unha noite un demo vai tras de ti ás agachadas deica a máis solitaria das túas soidades e che di: “Esta vida, como ti agora a vives e como a tes vivido, terala que vivir unha vez máis e innumerables veces máis; e nela non haberá nada novo, senón que cada dor e cada pracer e cada pensamento e suspiro e todo o indiciblemente pequeno e grande da túa vida terá que tornar a ti, e todo na mesma orde e sucesión — e así esta araña e este luar entre as árbores, e así este intre e eu mesmo. O eterno reloxo de area da existencia é virado sempre de novo — e ti con el, migalliña de po!”? Non te botarías polo chan renxendo os dentes e maldicindo o demo que así che falou? Ou é que ti algunha vez viviches un instante inmenso, no que lle responderías: “ti es un deus e eu nunca oín nada tan divino!”? Se tal pensamento se apodera de ti, tal como ti es agora, te transformaría e quizá te esmagaría; a pregunta sobre todas e cada unha das cousas “queres isto outra vez e innumerables veces máis?” gravitaría sobre a túa acción como o peso máis grande! Ou, como terías que estar reconciliado contigo mesmo e coa vida para non desexar xa nada máis que esta última eterna confirmación e resolución?

NIETZSCHE, F., *A gaia ciencia*

3. 3. O superhome

Para Nietzsche, a idea do eterno retorno era un pensamento terrible, arrepiante, abismal. Cando realmente se comprende a transcendencia que ten o eco infinito de cada instante, é imposible evitar un sentimento de vertixe como o que se experimenta ante un precipicio. Vivir sabendo que cada acción que realicemos e cada decisión que tomemos ten que regresar indefinidamente pode terminar por converterse nun peso abafante. A responsabilidade que isto supón é enorme, porque os nosos acertos ou erros non só afectan o momento en que actuamos, senón que quedan multiplicados ata o infinito. Hai alguén capaz de asumir de verdade esta forma de vivir?

Nietzsche pensaba que non, porque os seres humanos aínda non lograron afirmar a súa vontade de poder ata ese extremo. Ningunha das persoas que existen no presente ou que existiron no pasado ten a forza suficiente para asumir de maneira plena e convencida o pensamento do eterno retorno. Quen puidese vivir verdadeiramente como se cada instante se fose repetir ata a eternidade estaría a exceder as capacidades humanas, e sería en realidade alguén sobrehumano. Nietzsche chámalo o **superhome**, querendo expresar dese modo que a súa forza, a súa vontade de poder e a súa afirmación da vida estarían moi por encima das posibilidades humanas.

O superhome aínda non apareceu sobre a Terra, porque o seu tempo non chegou aínda. Os seres humanos actuais, demasiado débiles para este pensamento abismal e para esta forma de vida, somos unicamente unha etapa previa no proceso que conducirá, ao seu debido tempo, ao xurdimento do superhome. Non debe confundirse este desenvolvemento cun proceso de evolución biolóxica ao modo de Darwin. Trátase máis ben dunha transformación interior que nos fará capaces de tomar as rendas da nosa propia vida con plena consciencia e firme decisión.

Eu ensínovos o superhome. O home é algo que debe ser superado. Que fixestes para superalo?

Todos os seres crearon ata agora algo por encima de si mesmos: e queredes ser vós o refluxo dese gran fluxo e retroceder ao animal máis ben que superar o home?

Que é o mono para o home? Unha irrisión ou unha vergonza dolorosa. E xusto iso é o que o home debe ser para o superhome: unha irrisión ou unha vergonza dolorosa.

Percorrestes o camiño que leva desde o verme ata o home, e moitas cousas en vós continúan sendo verme. Noutro tempo fostes monos, e tamén agora é o home máis mono que calquera mono.

E o máis sabio de vós é tan só un ser escindido, híbrido de planta e pantofo.

Pero mándovos eu que vos convertades en pantofo ou en plantas?

Mirade, eu ensínovos o superhome!

O superhome é o sentido da terra. Diga a vosa vontade: sexa o superhome o sentido da terra!

Eu conxúrovos, irmáns meus, permaneced fieis á terra e non creades a quen vos fala de esperanzas sobreterreais! Son envelenadores, saíbano ou non.

Son desprezadores da vida, son moribundos e están, eles tamén, envelenados, a terra está cansada deles: oxalá desaparezan!

NIETZSCHE, F., *Así falou Zaratustra*

O proceso que conduce desde os seres humanos actuais ata o superhome está recollido de maneira alegórica en *Así falou Zaratustra*. Nel descríbese o un **camelo**, atafegado polo peso da carga que transporta. O camelo representa o espírito do ser humano dobregado polos valores contrarios á vida que impuxo o cristianismo. A súa existencia está marcada polo peso do “ti debes”, que o somete

impóndolle obrigacións. Do mesmo xeito que o camelo, quen cre en Deus e acepta a moral cristiá está axeonllado e atafegado polo peso dunha carga que non lle permite vivir en plenitude.

Desta etapa só pode saírse mediante unha transformación, que converte o camelo nun león. O **león** busca a súa liberdade destruindo os vellos valores e substituíndo o “ti debes” polo “eu quero”. Aínda que o león representa a rebeldía e a ruptura co anterior, nesta etapa aínda non é posible crear valores novos. Para iso é necesaria unha terceira e última transformación, que converte o león nun neno. O **nen** é símbolo da inocencia, é dicir, do descoñecemento tanto do ben como do mal. Así mesmo, o neno toma cada instante como un xogo, ou sexa, como un fin en si mesmo. O neno representa a capacidade de inventar unha nova maneira de vivir, libre de cargas e ataduras, capaz de propor valores novos baseados na afirmación da vida. Esta será a tarefa do superhome, capaz de asumir a súa existencia baixo a idea do eterno retorno e disposto a asumir a súa vida cun “santo dicir si” á realidade.

Tres transformacións do espírito menciono: como o espírito se converte en camelo, e o camelo en león, e o león, por fin, en neno.

Hai moitas cousas pesadas para o espírito, para o espírito forte, paciente, no que habita a veneración: a súa fortaleza demanda cousas pesadas, e mesmo as máis pesadas de todas. ¿Qué é pesado? así pregunta o espírito paciente, e celébrase, igual que o camelo, e quere que se lle cargue ben. (...) Acaso non é: humillarse para facer dano á propia soberbia? ¿Facer brillar a propia tolemia para burlarse da propia sabedoría? (...) Ou acaso é: amar a quen nos desprezan e tender a man ao fantasma cando quere asustarnos? Con todas estas cousas, as máis pesadas de todas, carga o espírito paciente: semellante ao *camelo* que corre ao deserto co seu fardo, así corre el ao seu deserto.

Pero no máis solitario do deserto ten lugar a segunda transformación: en *león* se transforma aquí o espírito, quere conquistar a súa liberdade como se conquista unha presa, e ser señor no seu propio deserto. Aquí busca o seu último señor: quere converterse en inimigo del e do seu último deus, co gran dragón quere pelexar para conseguir a vitoria. Quén é o gran dragón, ao que o espírito non quere seguir chamando señor nin deus? «Ti debes» chámase o gran dragón. Pero o espírito do león di «eu quero». (...) Crear novos valores -tamén o león aínda non é capaz de facelo: mais crearse liberdade para un novo crear- iso si é capaz de facelo o poder do león.

Pero dicídeme, irmáns meus, qué é capaz de facer o *nen* que nin sequera o león puido facer? Por que o león rapaz ten que converterse aínda en neno? Inocencia é o neno, e esquecemento, un novo comezo, un xogo, unha roda que se move por si mesma, un primeiro movemento, un santo dicir si. Si, irmáns meus, para o xogo do crear é preciso un santo dicir si: o espírito quere agora a súa vontade, o retirado do mundo conquista agora o seu mundo. Tres transformacións do espírito mencionei: como o espírito se converteu en camelo, e o camelo en león, e o león, por fin, en neno. Así falou Zaratustra.

NIETZSCHE, F., *Así falou Zaratustra*