

NIETZSCHE: LA REVALORACIÓN DE LOS VALORES*

Este problema del *valor* de la piedad y de la moralidad de la compasión [...] parece ser en un primer momento tan sólo un asunto aislado, un signo de interrogación solitario; mas a quien se detenga en esto una vez y *aprenda* a hacer preguntas aquí, le sucederá lo que me sucedió a mí: —se le abre una perspectiva nueva e inmensa, se apodera de él como un vértigo, una nueva posibilidad, surgen toda suerte de desconfianzas, de suspicacias, miedos, vacila la fe en la moralidad, en toda moralidad, —finalmente se deja oír una *nueva exigencia* [...] necesitamos una *crítica* de los valores morales, *hay que poner en entredicho el valor de estos valores* [...] (GM Prefacio 6).¹

Lo que Nietzsche expresa aquí, su sentido de la temerosa extrañeza de sus pensamientos, es algo que se siente intensamente y que no es nada inadecuado dados los hechos del caso. Porque en su solitario y sumamente atrevido viaje mental había llegado a una concepción de la vida que era bastante diferente de la de cualquiera de sus contemporáneos y que lo llevó a desafiar formas de pensar y de comportarse que habían durado siglos. Estaba dispuesto, decía, a cuestionar la moralidad cristiana e incluso toda moralidad, y cuando las hubo cuestionado las condenó. Sin embargo, Nietzsche vio tan claramente como cualquiera que la moralidad podía fascinar e inspirar. “Tú debes” dijo, es el nombre de un gran dragón que “brilla como el oro” (Z I “Sobre las tres metamorfosis”, 10) Sabía que lo que estaba haciendo era casi inconcebible: estaba marcando como malo lo que parecía incuestionablemente bueno.

* “Nietzsche: The Revaluation of Values” apareció por primera vez en R.C. Solomon (comp.), *Nietzsche, A Collection of Critical Essays*, Nueva York, 1973.

¹ Consúltese la lista de abreviaturas al final de este capítulo.

II, "Sobre la compasión"). "Tengo la creencia de que una persona, aun con la mejor voluntad, puede causar enormes perturbaciones si es lo suficientemente inmodesta para querer favorecer a aquellos cuyo espíritu y voluntad desconoce [...]", escribió Nietzsche a su hermana en 1885 (OC). Y también piensa Nietzsche que no hay buenos motivos detrás de los actos caritativos. Las personas caritativas y serviciales "disponen de los necesitados como de una propiedad suya [...] Los encontramos celosos cuando nos cruzamos con ellos o nos adelantamos a ellos en el prestar ayuda" (MBM 194). A menudo, preocuparse por otros ha traicionado el propio descontento de un hombre consigo mismo; hombres insulsos trataron de alegrarse al ver las desgracias de sus vecinos, mientras que los que tenían una pobre opinión de sí mismos tratarían de conseguir que aquellos a quienes les hubieran hecho un beneficio tuvieran una mejor opinión de ellos. Nietzsche veía la preocupación por otros como una evasión, y como un signo de mala salud espiritual; lo que es importante es amarse a sí mismo y aprender "a soportar estar consigo mismo y a no andar vagabundeando de un sitio para otro" (Z III, "Sobre el espíritu de la pesadez" 2). El hombre que se ama a sí mismo será el que verdaderamente beneficie a otros; en su propio regocijo olvidará cómo idear dolor para los demás.

¿Qué diremos sobre el ataque de Nietzsche a la moral cristiana descrito hasta aquí? ¿Con qué armas la ataca y sobre qué bases? Se pueden discernir varias líneas diferentes de ataque. En primer lugar sugiere que lo que se alaba como virtud cristiana es en su mayor parte simulado y que la verdadera buena voluntad se daría no enseñando la moral de la compasión, sino más bien fomentando "un egoísmo saludable". En segundo lugar dice que, juzgada por sus propios fines, esta moral es mala. Los hombres sufren la piedad como una enfermedad y con su piedad causan más daño que bien. Cada uno de estos cargos sería perjudicial si pudiera demostrarse que se apoya en los hechos. ¿Pero qué decir de la explicación de Nietzsche sobre los orígenes de la moral cristiana y de su insistencia en que representa la preponderancia de los débiles sobre los fuertes? Si esto se probara, ¿sería o no sería perjudicial? ¿Acaso se podría responder que virtudes tales como la compasión y la justicia son de interés especial para quienes están expuestos al infortunio y son vulnerables ante la opresión, pero que no por eso están en peor situación? Tal respuesta se desviaría del ataque

de Nietzsche. Él trata de demostrar que "lo bueno y lo virtuoso" son representativos de una parte ruin y desdeñable de la humanidad, de gente servil, tímida e incapaz que expresa en forma oculta la malicia que teme expresar abiertamente. Nietzsche quiere convencer de que son despreciables y antipáticos, y si verdaderamente lo hubiera logrado habría dado en el blanco. Ya que ¿cómo una sociedad que hubiera llegado a ver las cosas a la manera de Nietzsche podría haber tenido una moral de ese tipo? No es suficiente, después de todo, que en un sistema moral las acciones particulares deban ser premiadas y castigadas como lo son en un sistema de leyes. Si cierto hombre debe ser visto como un buen hombre, y ciertas acciones como buenas acciones, entonces tanto él como éstas deben ser generalmente apreciados. Y nadie es apreciado si es objeto de desprecio y antipatía. Si Nietzsche hubiera podido demostrar que no tenemos razón para admirar o para sentirnos agradecidos con un hombre de virtud cristiana, habría derribado una base psicológica sin la cual esta moral no puede sostenerse en pie.

Al representar la moral cristiana como el arma utilizada por los débiles para defenderse y exaltarse a sí mismos, Nietzsche estaba tratando de mostrar a aquélla y a éstos bajo una luz desagradable. Pero era mucho más importante para él demostrar que al favorecer a los débiles a costa de los fuertes, la cristiandad era la fuerza más poderosa que contribuía a la degeneración de la raza humana. "Nada me ha preocupado más profundamente que el problema de la decadencia", escribió (CW Prefacio). Veía como decadente al tipo de hombre animado por la enseñanza cristiana y lo veía como un individuo acomodaticio, industrial, gregario, mediocre e insulso. En contraste con este retrato presentó el de un tipo de individuo más fuerte, "más elevado", vigoroso, independiente y dispuesto a decir "sí" a la vida. Un hombre semejante no se preocuparía por el sufrimiento, ya fuera el propio o el de los demás. Entre sus semejantes se comportaría con recato; con los débiles sería peligroso, pero, de hacerles daño, sería más por descuido que por malicia. El hombre débil, en cambio, tiene miedo de su propio sufrimiento y se preocupa por las desgracias de otros. Trata de crearse una vida segura que no requiera demasiado esfuerzo. "La gente tiene su pequeño placer para el día y su pequeño placer para la noche: pero honra la salud" (Z I Prefacio). Predica la moral de la compasión, aunque llena de una secreta mala voluntad hacia los demás.

Mucha controversia ha rodeado los escritos de Nietzsche sobre los tipos de hombre “más elevados” y “más bajos”. ¿Acaso se considera que glorifica al tirano cruel, la “bestia de caza”, o acaso tenía un ideal menos repulsivo? La respuesta no parece ser ni un incondicional sí ni un incondicional no. No hay duda de que dentro de la jerarquía de los hombres tenía por un tipo más saludable “aun a César Borgia” que al hombre moderno, mediocre y sumiso. Y hay algunos pasajes vergonzosamente horribles donde habla de la crueldad del hombre superior hacia sus inferiores como si esto pudiera verse apenas como una travesura. Pero ciertamente el hombre cruel no es su ideal y hay algunos hacia quienes se rehúsa predicar el egoísmo.

Ahí están los seres terribles, que llevan dentro de sí el animal de presa y no pueden elegir más que o placeres o autolaceración. E incluso sus placeres continúan siendo autolaceración. Aún no han llegado ni siquiera a ser hombres, esos seres terribles: ¡ojalá prediquen el abandono de la vida, y ellos mismos se vayan a la otra! (Z I “Sobre los predicadores de la muerte”)

A los ojos de Nietzsche la distinción importante era la de los tipos de hombre “ascendente” y “descendente”. Una gran pregunta debía hacerse sobre la historia de cualquier raza: ¿representaba ascenso o decadencia? Y cada individuo debería haber sido examinado “para ver si representa la línea ascendente o la línea descendente de la vida” (CI 33). Nietzsche se vio a sí mismo como aquel, el único, que veía claramente el contraste entre la humanidad que ascendía y la que declinaba. “Poseo un olfato más fino que el que hombre alguno haya tenido jamás, en este asunto yo soy el maestro *par excellence*” (EH “Por qué soy tan sabio” 1). En este contexto predicó el egoísmo a los fuertes:

Cada individuo representa la línea de evolución: si representa la evolución ascendente de la línea del hombre, su valor es, en efecto, extraordinario, y el cuidado que inspira la conservación y la protección de su crecimiento puede ser extremo. (El cuidado de la promesa de porvenir que hay en él da al individuo bien nacido un extraordinario derecho al egoísmo.) Si representa, en la evolución, la línea descendente, la descomposición, el malestar crónico, hay que atribuirle poco valor; y la más elemental equidad exige que quite a los hombres bien nacidos la menor cantidad de terreno, de fuerza y de sol. (VD 373)

Y en este contexto Nietzsche habló con menor ambigüedad sobre el destino que contemplaba para los débiles. “Los débiles y malogrados deben perecer: artículo primero de *nuestro* amor a los hombres.” (A 2)

No es asombroso que Nietzsche sintiera un odio especial por la cristiandad. La veía como la religión de los débiles diseñada para su protección y glorificación y la vio como la influencia más poderosa sobre el descenso y la decadencia. Ante todo pensaba que la moral cristiana era dañina para el tipo de hombre fuerte y saludable. Al conservar a los incapaces e “ilegítimos”, e insistiendo en que fueran objeto de una atención compasiva, se provocaría que aun los fuertes se infectaran de pesimismo y nihilismo. Y aún más importante sería que se conduciría al tipo “más elevado” de hombre a desconfiar de su propia naturaleza y a crear condiciones en las que fuera imposible recuperar su salud. Exigir de tal hombre una benevolencia pacífica, predicarle humildad y piedad, es necesariamente dañarlo.

Exigir de la fortaleza que *no* sea un querer-dominar, querer-sojuzgar, un querer-enseñorearse, una sed de enemigos y de resistencias y de triunfos, es tan absurdo como exigir de la debilidad que se exteriorice como fortaleza. (GM I 13)

El hombre fuerte condenado por la sociedad por hacer lo que su naturaleza le exige experimenta sentimiento de culpa y odio a sí mismo y puede llegar a convertirse en criminal.

El tipo del criminal es el tipo del hombre fuerte situado en unas condiciones desfavorables, un hombre fuerte puesto enfermo [...] Sus *virtudes* han sido proscritas por la sociedad: sus instintos más enérgicos, que le son innatos, mézclanse pronto con los afectos depresivos, con la sospecha, el miedo, el deshonor. (CI 45)

Nietzsche no se asusta con la conclusión de que para algunos hombres la crueldad puede ser la condición de su salud. La contraparte de su creencia es que “todo lo malvado, terrible, tiránico, todo lo que de animal rapaz y de serpiente hay en el hombre sirve a la elevación de la especie ‘hombre’ tanto como su contrario” (MBM 44). Si Dios está muerto nada garantiza que el mal no pueda ser la condición del bien.

Pero suponiendo que alguien considere que incluso los afectos, odio, envidia, avaricia, ansia de dominio son afectos condicionantes de la vida, algo que tiene que estar presente, por principio y de un modo fundamental y esencial, en la economía global de la vida, y que en consecuencia tiene que ser acrecentado en el caso de que la vida deba ser acrecentada, —ese alguien padecerá semejante orientación de su juicio como un mareo. Sin embargo, tampoco esta hipótesis es, ni de lejos, la más penosa y extraña que cabe hacer en este reino gigantesco, casi nuevo todavía de conocimientos peligrosos [...] (MBM 23)

Es entonces en beneficio del hombre “más elevado” que los valores de la moral cristiana deben ser abandonados, y es desde esta perspectiva que la revaluación de los valores tiene lugar. ¿Acaso es la intención de Nietzsche presentarnos un choque de intereses —lo bueno de los fuertes contra lo bueno de los débiles? Obviamente tiene esta intención, pero igual de obvio es que esto no es todo lo que desea sugerir. Un aspecto más enigmático de sus doctrinas se nos presenta cuando recordamos lo que dice sobre el *valor* del tipo de hombre “más elevado”.

El problema que yo planteo con esto es [...] qué tipo de hombre se debe *criar*, se debe *querer*, como tipo más valioso, más digno de vivir, más seguro de futuro. (A 3)

Y de nuevo Nietzsche dice:

Nosotros los que somos de otra creencia —nosotros los que consideramos el movimiento democrático [...] como forma de decadencia, esto es, de empequeñecimiento, del hombre, como su mediocrización y como su *rebajamiento de valor*. (MBM 203, mis cursivas)

¿Qué quiere decir cuando dice que el *valor* de un tipo de hombre es mejor que el de otro? Nietzsche mismo ha hecho notar en otro lugar que nunca se puede considerar con demasiado cuidado la pregunta “¿valor para qué?” Y en estos términos se podría tratar de explicar lo que dice sobre el valor de ciertos hombres. Tal vez quiere decir que la contribución que hacen a la vida en general —por ejemplo por su optimismo y temeridad— los hace *valiosos* para todos. O tal vez juzga su valor por la contribución que hacen al futuro. ¿No son acaso un puente hacia el hombre superior que pudiera venir en el futuro —al *Übermensch*? Ninguna de las dos cosas es completa y la segunda simplemente desplaza el problema.

Si el “Superhombre” es el que da valor a sus predecesores, esto debe ser porque tiene valor él mismo. De hecho Nietzsche parece querer decir que cualquiera que sea fuerte, independiente, etc. —cualquiera que cumpla con su descripción del tipo más elevado de hombre— es el que *tiene valor* en él mismo, y nos deja con este enredo. ¿Está diciendo disparates, o podemos ver algún sentido en la palabra “valor” como la utiliza aquí? La respuesta parece ser que sí podemos. Porque tiene sentido decir que *valoramos* a los individuos fuertes y excepcionales, ya sea que el retrato de Nietzsche de estos individuos nos parezca válido o no. Encontramos patrones de reacción ante hombres excepcionales que nos permitirían ver aquí una valoración similar a la valoración que se hace en el campo de la estética, aunque no tengamos un nombre especial para ella. Pienso en el interés y en la admiración que son la actitud común que despiertan los hombres notables de independencia mental y fuerza de voluntad excepcionales. Tales hombres llaman nuestra atención y con frecuencia se les sirve con gusto. Cuando Nietzsche dice que lo que está en juego es si “una *potencialidad* y una *magnificencia* sumas, en sí posibles, del tipo hombre” son posibles de alcanzar (GM Prefacio 6), sugiere que está apelando a nuestra tendencia a *admirar* a ciertos individuos a quienes vemos tan poderosos y magníficos. Él mismo incluso dice, en un pasaje, que “ésta es en el fondo una cuestión de gusto y de estética: ¿sería de desear que la especie de hombres ‘más respetables’, es decir, la más aburrida, fuera la única que subsistiera?” (VD 353). Pero creo que el pasaje es atípico y, en cualquier caso, no describe bien los hechos como son; si existe un elemento de respeto en la reacción común hacia los hombres fuertes y notables, entonces la analogía con una valoración estética no debería llevarse demasiado lejos. Tal vez lo que deberíamos hacer es simplemente sugerir una similitud entre la forma en que les atribuimos *valor* (valor estético) a los objetos de arte y el *valor* que Nietzsche atribuye a cierta clase de hombre, ambas apoyadas en un conjunto de reacciones familiares y en reacciones que tienen mucho en común.

Si ésta fuera una explicación correcta de esta cuestión ¿qué concluiríamos? ¿Sería la moral cristiana, o cualquier otra, vulnerable al ataque de Nietzsche? A partir de la comparación con valores estéticos se diría que puede ser vulnerable, no porque algo se haya probado en su contra, sino porque los hombres pueden interesarse más en producir y conservar individuos interesantes y “magníficos”

que en los fines de la moralidad. Pues considérese cuáles serían las implicaciones que habría si se descubriera que la raza humana se volvería físicamente más fea si la moralidad prosperara o que la justicia y la bondad destruyen algún otro tipo de belleza. Esto podría ser considerado irrelevante por aquellos para quienes los valores morales fueran más importantes que los valores estéticos, y uno podría considerar igual de irrelevante el descubrimiento de que “el poder y el esplendor más elevados” fueran inconsistentes con los fines de la moralidad; no obstante, la moralidad podría declinar.

Hasta ahora hemos considerado las objeciones de Nietzsche a un sistema moral específico: el de la cristiandad. Pero él había hablado de un ataque a “toda moral” y estaba dispuesto a llamarse inmoralista. ¿Tiene argumentos que lleguen tan lejos? Algunos de sus argumentos contra la moral cristiana valdrán igualmente para otros sistemas morales. Pero con otros esto no será posible. Nietzsche no podría, por ejemplo, acusar a Aristóteles de predicar la moral de la compasión, ni de ensalzar la humildad. Por el contrario, la descripción de Aristóteles del *megalopsychos*, quien posee la virtud de la grandeza de alma y “merece y reclama grandes cosas” (*Ética nicomaquea*, 1123 a 15) tiene mucho en común con el cuadro de Nietzsche sobre el tipo de hombre “más elevado”. Preguntemos entonces qué parte de las doctrinas de Nietzsche justificaría que pensáramos que la moral —toda la moral— era realmente su blanco.

¿Es relevante, por ejemplo, que en la ideología de Nietzsche no hubiera lugar para el concepto de *culpa*? Sobre esto fue bastante explícito. Él veía como expresiones de malicia los esfuerzos hechos para que los hombres sintieran culpa, y rechazaba la culpabilidad como una reacción ante algo que él mismo haría. “¡No cometamos una cobardía con nuestras acciones! ¡No las dejemos en la estacada después de hechas! —El remordimiento de conciencia es indecoroso” (CI “Sentencias y flechas”, 10). Esto no parece probar nada sobre si Nietzsche estaba rechazando, como él decía, toda moral; no parece imposible que el hombre haya de tener una moral sin aceptar la culpa como respuesta a las faltas morales. Habría sido diferente si hubiera estado rechazando la meta de autodisciplina, pero Nietzsche nunca hizo esto. Como Calicles en el *Gorgias* de Platón, Nietzsche objeta que la sociedad “doblegue” al hombre fuerte, pero mientras que Calicles urgía al hombre fuerte para que

desechara toda restricción y diera rienda suelta a sus pasiones, Nietzsche desdeñaba tal sugerencia. Desde luego se opone a quienes debilitan o aun destruyen las pasiones del hombre, pero insiste en que una voluntad fuerte pertenece sólo a quien ha impuesto disciplina y unidad a sus deseos. Así que en lugar de oponerse a la moralidad basándose en que implica disciplina de las pasiones, dice que éste es su único mérito. “Lo esencial e inestimable en toda moral consiste en que es una coacción prolongada [...]” (MBM 188, p. 116) Obviamente por su propia experiencia insiste en que lo que es más *natural* es un tipo de autodisciplina.

Todo artista sabe que su estado “más natural”, esto es, su libertad para ordenar, establecer, disponer, configurar en los instantes de “inspiración”, está muy lejos del sentimiento del dejarse-ir, —y que justo en tales instantes de modo muy riguroso y sutil obedece a mil leyes diferentes. (MBM 188)

Hasta este punto, entonces, Nietzsche está a la par con el moralista: está predicando autodisciplina y control de las pasiones. No obstante, se puede alegar que es correcto considerarlo como un inmoralista. Es pertinente recordar aquí que la palabra “moral” se deriva de *mos* con su plural *mores*, y que en su presente uso no ha perdido esta conexión con los *mores* —las reglas de conducta— de una sociedad. Y Nietzsche reserva algunos de sus más agudos vituperios para aquellos que tratan de imponer reglas sociales y un código de conducta que deba ser uniforme para toda la comunidad. Repetidamente se enfurece con aquellos que predicán “bueno y malo, bueno y malo, lo mismo para todos”.

Consideremos todavía, por último, qué ingenuidad es decir: “¡el hombre debería ser de este y de aquel modo!” La realidad nos muestra una riqueza fascinante de tipos, la exuberancia propia de un pródigo juego y mudanza de formas ¡y cualquier pobre mozo de esquina de moralista dice a esto: “¡no!, el hombre debería ser *de otro modo*”? [...] Él sabe incluso cómo debería ser él, ese mentecato y mojigato, se pinta a sí mismo en la pared y dice *¡Ecce homo!* (CI “La moral como anti-natura” 6)

Lo que hará saludable a uno debilitará a otro, y cada hombre debe descubrir la regla de su propia salud. Desear que los hombres deban ser virtuosos

significa que deberían dejar de ser distintos
significa que deberían aproximarse por la semejanza de sus aspiraciones; más exactamente: que deberían perecer [...]

La voluntad de una sola moral se encuentra, pues, en la tiranía de una especie: la especie a cuya medida se ha hecho esta moral única, con detrimento de las demás especies: ésta es la destrucción o la uniformación en favor de una moral reinante (ya sea para no serle peligrosa, ya sea para ser explotados por ella). (VD 315)

Puede sugerirse que Nietzsche, aunque no acepte que las reglas de conducta sean enseñadas a todos los hombres, por lo menos marca ideales de carácter válidos para todos. ¿Acaso no se opone a alabar a cualquiera que no sea, por ejemplo, valeroso e independiente? Esto es desde luego cierto, y hace que se superpongan, tanto en forma como en contenido, un sistema moral y unas enseñanzas como las de Nietzsche. No obstante, un mandato tal como “procure su propia salud” es tan neutral para la conducta real como para no lograr restablecer el vínculo con las normas sociales. E incluso mandatos tales como éstos no se predicaban a todos, puesto que Nietzsche pensaba que muchos hombres estaban simplemente incapacitados para ser saludables y fuertes. Hubo, como ya lo hemos visto, monstruos crueles a quienes Nietzsche no habría predicado el egoísmo. Y respecto de los miembros de “la manada”, dijo que no tenía el deseo de cambiarlos; el espíritu de la manada debe gobernar dentro de la manada. No trata de predicar, insiste, su clase de virtud a la mayoría: le pertenece solamente al hombre escaso y excepcional.

Estas consideraciones, creo, deberían inclinarnos a pensar que Nietzsche es un inmoralista más que un tipo especial de moralista. Y uno es conducido en la misma dirección por el hecho de que estaba preparado para deshacerse de reglamentos de justicia con el interés de producir un tipo de hombre más fuerte y magnífico. Yo sugerí que esto implicaba un conjunto de valores cuasi-estético más que moral. La moralidad está necesariamente conectada con cosas tales como la justicia y el bien común, y que sea así es un asunto conceptual.

¿Por qué entonces seguimos teniendo la sensación, como pienso que la tenemos, de que Nietzsche tiene mucho en común con el moralista y de que no está simplemente discutiendo desde un punto de vista incompatible e irreconciliable? Pienso que esto se

debe al hecho de que en gran parte de su trabajo se lo puede ver discutir acerca de la forma en que los hombres pueden vivir para *vivir bien*. El terreno común entre su sistema y el tradicional, particularmente la moral griega, nos inclina a pensar que, después de todo, es un moralista. Porque aunque Nietzsche abominaba el utilitarismo, con su preocupación por la mayor felicidad del mayor número, y su tendencia a considerar el placer y la ausencia de dolor como el motivo de toda acción humana, se podría decir que él mismo estaba interesado en las condiciones bajo las cuales los hombres —por lo menos los hombres fuertes— progresarían. Esta cuestión es difícil de aclarar porque Nietzsche, al mismo tiempo que introdujo criterios cuasi-estéticos, que no son relevantes en este contexto, recurre a una idea del bien humano que se opone a la de sus adversarios, y no hay concepto que se haya mostrado más indescifrable que el de la felicidad humana y el del bien humano. A primera vista nos inclinamos a decir que la felicidad equivale a la satisfacción, y sólo vemos que éste no puede ser el caso cuando notamos, por ejemplo, que consideramos a alguien desafortunado, no afortunado, si sufre algún daño cerebral y a consecuencia de eso vive como un niño feliz. Pero esta corrección demuestra que, por poco que seamos capaces de explicar la idea del bien humano, tenemos razón en estar de acuerdo con Nietzsche en que a un hombre se le hace un daño si se le enseña a estar satisfecho con pequeños placeres y si se le hace incompetente para empresas que requieran audacia e independencia. De manera que, en la medida en que Nietzsche sugiere que la moralidad en general, y la moral cristiana en particular, tiene este efecto, está por lo menos discutiendo sobre el terreno de la moralidad. Y hay desde luego formas más obvias en las que los “buenos y virtuosos” han sido “dañados”. Nietzsche los veía como resentidos, odiándose a sí mismos y a otros, y sin un motivo o un deseo fuerte. Ningún hombre puede vivir con felicidad si vive así.

La conclusión de esta discusión debe ser que la “revaloración de los valores” de Nietzsche es una materia muy compleja, y no hay una sola respuesta a la pregunta de qué era lo que estaba atacando o de qué bases tenía para atacar. Por lo tanto no es sorprendente que nos abstengamos de tratar de decir si estaba o no en lo correcto. No obstante trataré de decir una o dos cosas sobre esto. En primer lugar me gustaría señalar que todo depende de sus teorías y observaciones de la naturaleza humana. Si su ataque a la moral

cristiana y otras morales ha de tener algún valor, tiene que estar *en lo correcto* sobre el efecto de la enseñanza de la compasión y la justicia — que solamente oculta el *resentimiento* de los débiles al mismo tiempo que hace daño a los fuertes. Y tendría que estar en lo correcto al ver la compasión como necesariamente dañina para el hombre compasivo y de poca utilidad para el desafortunado. Más aún, tendría que estar en lo correcto acerca de las posibilidades de un “egoísmo saludable” en los fuertes, aun cuando este egoísmo pudiera incluir una crueldad para quienes están en una situación menos afortunada. Ahora bien, en algunos puntos de su observación psicológica Nietzsche estaba sin duda en lo correcto; estaba en lo correcto por ejemplo al enseñarnos a desconfiar de aquel que encuentra muy satisfactorio que otros hombres necesiten su ayuda, y a ser desconfiado también del que se odia a sí mismo. En ciertos puntos su observación y su anticipación a la psicología profunda lo muestran como un brillante psicólogo. Pero no se podría ver a Nietzsche como alguien que tuviera un gran conocimiento de la vida y del corazón humano. Describe convincentemente lo que conocía completamente, como conoció la vida del genio solitario, del artista creativo o del pensador. Es, sin embargo, notorio que el cuadro del hombre noble y fuerte no logra ser convincente cuando se desvía de su modelo; lo que dice sobre las condiciones de salud de este hombre parece derivarse totalmente de su creencia de que el principio absoluto y fundamental de la conducta humana es el deseo de poder. Ahora bien, es notorio que las teorías generales sobre los orígenes de la acción son trampas para los filósofos, y Nietzsche, quien trató de trabajar a una escala histórica mundial, es una víctima obvia de la ilusión de haber visto las cosas en su totalidad. Este cargo debería ser probado en su contra, pero *prima facie* no hay razón para confiar en la concepción de Nietzsche de la naturaleza humana más allá de una perspectiva muy limitada y bastante inadecuada para su caso. No hay razón para suponer que realmente nos encontramos frente al dilema sobre el que insiste —que o bien sacrificamos al débil o bien deformamos al fuerte. Y en cierta manera los sucesos han alcanzado a Nietzsche. ¿Cómo se podrían ver los peligros actuales en los que se encuentra el mundo demostrando que hay demasiada piedad y muy poco egoísmo? Nos preguntamos qué es lo que Nietzsche mismo, en algunos sentidos un hombre muy humano, habría dicho si viviera ahora, y pudiera

ver la inhumanidad en su actual escala, y en sus actuales formas patentes.

Lista de abreviaturas de los títulos de las obras de Nietzsche:

- GM: *La genealogía de la moral*. (Trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid.)
- Z: *Así habló Zaratustra*. (Trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid.)
- VD: *Voluntad de dominio*. (Trad. Eduardo Ovejero y Maury, *Obras completas*, tomo IV, Aguilar, Buenos Aires.)
- OC: *Obras completas*, vol. V. (Trad. Eduardo Ovejero y Maury, Aguilar, Buenos Aires.)
- MBM: *Más allá del bien y del mal*. (Trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid.)
- CW: *El caso Wagner*. (En *Obras completas*, vol. IV, trad. Eduardo Ovejero y Maury, Aguilar, Buenos Aires.)
- CI: *El crepúsculo de los ídolos*. (Trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid.)
- EH: *Ecce Homo*. (Trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid.)
- A: *El anticristo*. (Trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid.)