

## **ESCRITOS POLÍTICOS DE FRIEDRICH W. NIETZSCHE**

**José Gandolfo**

### INTRODUCCIÓN

#### 1. Apuntes para una lectura de Nietzsche

Digamos en primer lugar que cualquier intento de delimitar en la obra de un filósofo un sector temático y segregarlo de sus imbricaciones y resonancias en el todo de esa obra constituye un gesto que priva al género de cuestiones así puesto entre paréntesis de las fuentes desde donde nutre su inteligibilidad. Pretender la comprensión de los problemas estéticos, ontológicos, lógicos o políticos suponiéndolos estratos inconexos y autónomos es una empresa que si bien puede apoyarse en loables intenciones de pedagogía y divulgación desconoce el más elemental dinamismo del pensar, su movilidad siempre concertada y al unísono en los distintos ámbitos y, por la misma razón, parece irremediabilmente destinada al fracaso.

Empero ése es el gesto y la pretensión de toda selección de textos filosóficos encuadrados dentro de un género disciplinario y, por cierto, lo es también del conjunto de textos que aquí presentamos como “Escritos políticos de Friedrich Nietzsche”. Sin embargo, y sin pretender restar validez a lo recién expresado y a las consecuencias insoslayables que de allí se

---

JOSÉ GANDOLFO. Licenciado en Filosofía, Universidad de Chile. Profesor de Filosofía en la Universidad de Chile, Universidad Católica de Chile y Universidad Metropolitana de las Ciencias de la Educación.

siguen, a saber: que la lectura de esos textos sólo adquiere sentido si se los toma como meras señales que remiten al horizonte total de la obra del pensador y reclaman, por lo mismo, una exégesis y comprensión desde la luz que proyecta ese horizonte total, sin embargo, decimos, cabe observar que el pensamiento de Nietzsche está atravesado por una peculiaridad que aquí justamente es necesario subrayar, cual es que el tema político en un sentido amplio, es decir, *la reflexión cuyo eje central es la cuestión del poder*, aparece como el núcleo que condensa lo esencial de su filosofía y moviliza la trama entera de sus especulaciones. El tema político no es pues un asunto marginal y derivado, no es una disciplina que se desprenda de premisas elaboradas en un nivel más alto —tal parece ser, por ejemplo, el lugar que ocupa la política para un pensador como Aristóteles cuyo principio fundante es, sin duda, la metafísica— ni tampoco un campo conceptual circunscrito a ciertas problemáticas clásicamente incluidas en esa disciplina (formas de gobierno, organización y rol del Estado, naturaleza de la ley, etc.), cuestiones que tienen una presencia más bien tenue o secundaria o simplemente están ausentes, sino el polo que concentra su pensamiento en tanto éste concibe el fundamento de todo lo que hay, el ser de los entes como voluntad de poder.

Por esa misma razón en esta expresión convergen múltiples significados que la van cargando de una riqueza y densidad inagotables y que hacen absolutamente imposible recogerla en la simplicidad de una definición omnicomprendensiva susceptible de ser ofrecida aquí como un instrumento fácilmente manejable. Lo cual, ciertamente, no quiere decir que pensemos que se trata de un concepto de una vaguedad e inconsistencia insuperables sino, por el contrario, un complejo foco de luminosidad que no podemos pasar por alto si en algún momento deseamos entender algo de lo que somos y nos sucede. Y en el intento de orientar nuestra lectura de Nietzsche desearíamos destacar en esa pieza clave de su pensamiento un punto que nos parece decisivo, a saber, que el pensador germano emplea la expresión Voluntad de Poder en dos sentidos distintos aunque mutuamente referidos: en primer término, Voluntad de Poder tiene una significación general que abarca la totalidad de modalidades y formas posibles en que el ser se despliega natural e históricamente. En este sentido, el término sirve de principio explicativo de la vida en todas sus manifestaciones. Pero, en segundo lugar, Nietzsche introduce en este concepto un elemento de discriminación, de discernimiento y jerarquización, y entonces Voluntad de Poder pasa a designar dos entidades contrapuestas entre sí y a ser, por una parte, sinónimo de *vida ascendente* o bien, por el contrario, de *vida descendente o decadente*, es decir, de las modalidades de negación de la vida y de

expresión de la Nada. En este último caso no podemos simplemente afirmar que la Voluntad de Poder es el principio constituyente de toda vida, sino que debemos aceptar la paradoja que a la vez es principio de negación de esa vida y, por lo mismo, de sus formas de disolución y caída en la nada; en otras palabras, si la vida es Voluntad de Poder en tanto movimiento constante de ascenso y superación de sí misma, la expresión Voluntad de Poder le sirve a Nietzsche para dar cuenta también de aquellas fuerzas que pugnan por frenar y paralizar ese impulso de sobrepujamiento, por cegar su raíz nutricia. Voluntad de Poder es, a la vez, Eros y Thanatos.

Ahora bien, si la primera paradoja a la que nos enfrenta la lectura de Nietzsche es que un único principio —la Voluntad de Poder— ha de ser capaz de conciliar la Vida y la negación de esa Vida, el Ser y la Nada, la segunda y máxima paradoja a la que nos arroja su pensamiento consiste en haber reconocido que la Voluntad de Poder como potencia de negación, como voluntad de nada, es la determinante que domina la historia del hombre occidental desde Platón hasta el presente y que, por ende, esa historia se configura y despliega como nihilismo. Es la nada y los sujetos, instituciones y corrientes que la encarnan, los débiles, la vida agotada y sufriente, la impotencia en la máxima hondura y variedad de sus matices, la que ha terminado por imponer sus valoraciones y se yergue triunfante configurando el destino de Occidente. ¡La Nada ha resultado ser más potente que el Ser, la Vida ha sido derrotada por la Muerte! Se diría que Nietzsche retrocede espantado ante este incomprensible poderío arrollador de la impotencia a la vez que pone toda la fuerza de su inteligencia y de su genio para mostrar el origen genealógico de esta aberración decadente y despejar el terreno para la aparición y crecimiento de nuevas valoraciones que posibiliten el imperio de la vida, el advenimiento a la tierra de quien superará al hombre tal como ha sido hasta hoy: el sobrehombre.

Si se tienen a la vista estos puntos de extrema problematicidad que plantea la lectura de Nietzsche, podemos seguir su pensamiento allí donde enfrenta críticamente las ideas modernas, es decir, las ideas que son expresión más aguda y concentrada de la voluntad nihilista, así como también comprender el significado y alcance del intento de instaurar una nueva constelación de valores emergentes de una plena y liberada voluntad de vida. Ambos propósitos corren de forma paralela de modo que a la crítica de determinado valor le sigue la afirmación positiva de su contrario. No resulta demasiado difícil establecer las tablas de valoraciones antitéticas, puesto que Nietzsche las reitera insistentemente en sus escritos: en efecto, como formas valóricas más representativas del nihilismo aparecen el igualitarismo, la exaltación de la vida gregaria, la moral de la compasión y la

moral de negación de los instintos; frente a ellas y contradiciéndolas aparecen la moral noble o aristocrática, es decir, la desigualdad y ordenación jerárquica de la especie humana, el valor del genio y la vida solitaria, el significado positivo de la guerra, la enemistad y la crueldad y la función elemental de los instintos fuertes en cualquier forma de vida sana y, finalmente, la inocencia del devenir frente a los embustes de la conciencia, la culpa y el enjuiciamiento moral con el cual los espíritus débiles sojuzgan a los fuertes. Pero Nietzsche no sólo se limita a detectar el cuadro de las valoraciones nihilistas sino que a la vez busca desenmascarar la génesis psicológica de las mismas, el mecanismo que preside su aparición: lo que entonces se pone al descubierto es que esos valores nacen del espíritu de venganza o, más precisamente, de un instinto de venganza que, incapaz de expresarse inmediata y directamente, se ve forzado a retardarse y proyectarse de una forma oblicua bajo la modalidad de valores que niegan la vida y favorecen el desarrollo y conservación de esa especie de humanidad debilitada y enferma, en otras palabras en el resentimiento. Es el resentimiento hacia los más fuertes y poderosos el que diseña una estrategia de inversión de valores, la impone históricamente y ejerce así el dominio nihilista. Observemos que ese espíritu de venganza se despierta de modo más elemental y primitivo contra la piedra sobre la cual se estrella irremisiblemente toda voluntad, el escollo que jamás ésta puede superar, a saber: el tiempo y su continuo pasar; en último término la debilidad es siempre para Nietzsche incapacidad de soportar el paso ineludible de tiempo y huida forzada a un trascurso intemporal de ideales, valores y verdades eternos. Y la consumación más perfecta de ese gesto destinado a eludir el sufrimiento que comporta la temporalidad, con toda su secuela de ideales que configuran una modernidad aparentemente secularizada, el autor de Zaratustra la percibe encarnada en el cristianismo. Si bien nadie puede negar que Nietzsche persigue los rastros de esa negación fundamental a lo largo de toda la historia de la metafísica en su raigambre platónica y somete a crítica los conceptos que allí se forjan (unidad, sustancia, alma, libertad, etc.), nos parece pertinente señalar que el cristianismo es un fenómeno histórico irreductible a cualquier antecedente filosófico y que posee una envergadura y dimensión absolutamente primordiales, un lugar indiscutiblemente central para la comprensión nietzscheana de la historia nihilista de Occidente. No es la metafísica platónica ni las categorías elaboradas con posterioridad bajo su sombra las que primera y primordialmente están en la línea de fuego de la reflexión del pensador germano sino la fe en el Dios cristiano, la institución de la Iglesia y los valores que ella sostiene y promueve como inherentes a su doctrina y que, por cierto, pueden y de hecho

sobreviven desprendidos del sistema de creencias que les dio origen o incluso informando corrientes sociales que contradicen explícitamente cualquiera vinculación con el cristianismo.

Si nihilismo es el término que designa la esencia que determina la historia del hombre occidental y si ese término está íntimamente vinculado a la comprensión del ser y la vida como Voluntad de Poder, entonces su significación se da en dos planos diversos que es bueno señalar.

a) Si el vocablo Voluntad de Poder es tomado en su significado general entonces el nihilismo queda caracterizado como “desvalorización de todos los valores”, como pérdida creciente de la creencia e ilusión en los valores supremos y derrumbe de la existencia en un abismo de sin sentido y de voluntad agotada y pesimista. Este paso del hombre histórico por la nada es una posibilidad con signos equívocos: puede, por un lado, atrapar al hombre en sus redes y arrojarlo en un desierto de duración indefinida; pero puede también despertar en él una potencia de crear y creer nunca hasta ahora conocida y abrir un horizonte de expansión donde la figura humana por primera vez puede recorrer la dimensión de sus posibilidades creadoras, los extremos de su elevación y abismo, de su crueldad y dulzura, de su calma y arrebato. La gran interrogante que se plantea sobre esta posibilidad es: ¿cómo poder a la vez crear y creer en eso que se crea?, ¿cómo alguna valoración consciente ahora de que es una creación del espíritu, libertad definitivamente de las cadenas del sueño, plenamente lúcida, puede movilizar las esperanzas, energías y acciones de los hombres?, ¿cómo el arte, a sabiendas de que es tal, puede transformarse en principio de la historia? Tal vez la única propuesta a esta cuestión —toquémosla sólo al pasar— es ese punto medio entre el sueño y la vigilia: el juego. La clave para la superación del nihilismo estaría entonces en que el hombre recuperara históricamente la capacidad infantil de jugar, de tomar con la máxima seriedad lo que se sabe irreal, y de transformarse finalmente —así nos lo dice Zaratustra— en niño.

b) En segundo lugar, si Voluntad de Poder designa a las formas de vida ascendente como también la vida descendente o decadente, entonces nihilismo no significa ya ausencia de valores sino justamente lo contrario, a saber: el dominio de valoraciones negativas, antagónicas a la vida ascendente. Son estos valores decadentes, como hemos visto más arriba, los que Nietzsche detecta plenamente vigentes en el trasfondo de la vida moderna y cuya plasmación visualiza en el cristianismo. La estrategia superadora del nihilismo pasa ahora por, primero, la formulación de una nueva tabla de valores —la transvaloración— y la selección o educación de un tipo de humanidad capaz de encarnar esos valores y llevarlos a la práctica.

Finalmente cabe estar consciente que si bien las ideas de Nietzsche han tenido una amplia acogida y repercusión en el campo de las artes, la literatura, las ideologías políticas y, por cierto, en la filosofía de este siglo, una lectura directa de su pensamiento posibilita darse cuenta de manera casi inmediata cuán distante está el hombre moderno —sobre todo ese hombre ultramoderno que con demasiada prisa y superficialidad se ha etiquetado de postmoderno— de ser capaz de apropiarse en toda su amplitud y riqueza del pensamiento de Friedrich Nietzsche.

## 2. Criterios formales de esta Antología

a) En primer lugar, hemos excluido de esta selección de escritos políticos de Nietzsche los libros publicados por el autor con anterioridad a *La ciencia jovial* (*Origen de la tragedia*, *Las intempestivas*, *Aurora* y *Humano demasiado humano*). Las razones de esta exclusión son dos:

1. Desde *Así habló Zaratustra*, pero ya anticipado en *La ciencia jovial*, se inicia y desarrolla un giro decisivo hacia la plena madurez del pensamiento y la obra de Nietzsche, se ponen en juego sus conceptos claves y se ilumina el núcleo de su filosofía.
2. Las traducciones al castellano de las obras excluidas poseen graves deficiencias, no así las obras que aquí incluimos y de las cuales contamos con traducciones españolas de primera calidad (véase listado de obras de Nietzsche al término de esta introducción).

b) En segundo lugar, no hemos tomado en cuenta para esta selección los *Escritos póstumos*, según la edición de las obras de Nietzsche hecha por Colli y Montinari, por tratarse de un conjunto de textos que abarca varios tomos, de naturaleza, contenido e importancia muy disímiles y de los cuales no tenemos aún ninguna traducción completa publicada en habla hispana.

Digamos, además, que si toda selección implica un grave cercenamiento en la obra de un autor, no quisimos acentuarlo aún más en la que aquí ofrecemos fragmentando los párrafos o capítulos de los libros que nos sirvieron de base y extrayendo ideas o párrafos aislados.

Por último, hemos optado por la simple ordenación cronológica de los escritos y no por una clasificación temática que habría resultado forzada y desorientadora dado el entrelazamiento con que se van dando las ideas de Nietzsche.

## Cronología de la vida y las obras de Nietzsche

**1844:** Friedrich Wilhelm Nietzsche nace en Röcken, cerca de Leipzig, el 15 de octubre. Primogénito del pastor Karl Ludwig, hijo a su vez de pastor, y de Franziska Oehler, también hija de pastor. El padre había sido preceptor en la corte de Altenburg. Además de los padres, viven en la casa la abuela paterna, la hermana del padre, Rosalie, y una hermanastra de éste, Friedericke.

**1846:** El 10 de julio nace Elisabeth, hermana de Nietzsche.

**1848:** Nace el hermano de Nietzsche, Joseph, el cual morirá dos años después.

**1849:** El 30 de julio muere su padre.

**1850:** La madre se traslada a Naumburg con los dos hijos. También la abuela paterna y sus dos tías se trasladan a la misma casa. Comienza a asistir a la escuela local. Establece amistad con sus coetáneos Wilhelm Pinder y Gustav Krug.

**1851:** Ingresa a la escuela privada del candidato Weber, donde se enseña religión, latín y griego. Su madre le regala un piano y se le imparten clases de música.

**1856:** Escribe poesías y compone música. Muere su abuela paterna.

**1858:** Ingresa a la rigurosa escuela de Pforta. Sigue componiendo música y escribiendo poesía. Proyectos literarios.

**1864:** Concluye sus estudios en el Gymnasium de Pforta. Se matricula como estudiante de Teología en Bonn.

**1865:** Se traslada a Leipzig para estudiar filología clásica. Sigue los célebres cursos dictados por F. Ritschl. Continúa sus estudios sobre Teognis. Descubre *El mundo como voluntad y como representación*, de Schopenhauer, obra de perdurable influencia en su pensamiento.

**1869:** Obtiene, apoyado por Ritschl, a la edad de 25 años, la cátedra de lengua y literatura griegas de la Universidad de Basilea. Hace frecuentes visitas a Richard Wagner y su esposa Cósima Liszt. Entabla amistad con el historiador Jacob Burckhardt.

**1872:** Aparece el *Nacimiento de la tragedia del espíritu de la música*. Wagner expresa su entusiasmo por el libro. Wagner y Rohde se encargan de defender la obra de un opúsculo publicado por Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf. Se dedica a propagar las ideas de Wagner. Escribe el texto *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral*.

**1873:** Comienza la publicación, por entregas, de *Consideraciones intempestivas*. Escribe, sin acabar de redactarla, *La filosofía en la época trágica*

de los griegos. Se acentúan sus molestias físicas, sobre todo las jaquecas y los vómitos.

**1878:** Ruptura definitiva con Wagner. Regala las partituras con dedicatoria que le obsequiara Wagner. Aparece *Humano, demasiado humano*.

**1879:** Empeora su salud (sífilis y constantes neuralgias). Cesa su actividad docente y obtiene la jubilación. Nace *El viajero y su sombra*.

**1881:** Aparece *Aurora*. Llega por primera vez al refugio montaños de Sils-Maria, al cual volverá cada verano. Durante una excursión se le ocurre la idea del eterno retorno. Asiste por primera vez a *Carmen* de Bizet, obra que admira.

**1882:** Nuevos viajes por Italia, en busca de climas que atenúen sus sufrimientos físicos. En Roma conoce a Lou von Salomé, con quien planea casarse y a causa de la cual rompe su amistad con Paul Rée. Se publica *La ciencia jovial*. A su estancia en Italia se remonta la primera parte de *Así habló Zaratustra*.

**1884:** Termina *Así habló Zaratustra*, que en sus cuatro partes no sería publicado hasta 1891. Nuevas discusiones con su hermana, con motivo de su compromiso con Bernhard Förster, antisemita y wagneriano. Rompe incluso relaciones con su madre. Visita de Heinrich von Stein, que le causa una gran impresión.

**1886:** Se edita *Más allá del bien y del mal*. Burckhardt escribe a Nietzsche que *Más allá del bien y del mal* va demasiado lejos para su vieja cabeza. Durante estancia veraniega en Sils-Maria, proyecta una obra en cuatro volúmenes sobre el eterno retorno. La hermana y su marido parten hacia Paraguay. En Leipzig asiste a las lecciones de Rohde.

**1887:** Depresión por el compromiso de Lou von Salomé con el doctor Andreas. Rompe la amistad con Rohde debido a un juicio de éste sobre H. Taine, con quien ha mantenido correspondencia. Aparece la *Genealogía de la moral*, que tiene cierta repercusión en Alemania. Compone, para coro y orquesta, la pieza musical *Himno a la vida*, cuya letra es de Lou von Salomé.

**1888:** Nuevos viajes por Italia y períodos de reclusión en Sils-Maria. Redacta una serie de opúsculos y libros, entre los que se destacan *El caso Wagner*, *El anticristo* y *Ecce homo*. Trabaja en una serie de proyectos futuros, particularmente en *La voluntad de poder*.

**1889:** El 3 de enero, mientras realiza un viaje por Italia, Nietzsche muestra graves síntomas de desequilibrio mental. En los días siguientes escribe a sus amigos cartas delirantes, mientras vaga sin rumbo por Europa. Burckhardt recibe una de esas cartas y alarmado avisa a su amigo Overbeck,

quien logra localizarlo. Con él retorna Nietzsche a Basilea, donde es internado en una clínica para enfermedades nerviosas. El diagnóstico dice “parálisis progresiva”. Primeros signos de reconocimiento europeo para su obra; Brandes publica en París *Nietzsche: Ensayo acerca del radicalismo aristocrático*.

**1890:** El 24 de marzo, Nietzsche puede abandonar la clínica y vivir con su madre en Jena. Madre e hijo vuelven a Naumburg. La hermana regresa de Paraguay, después del suicidio de su marido.

**1891-1897:** La enfermedad de Nietzsche se agudiza año tras año. En 1892 ya no es capaz de reconocer a sus amigos y sufre de constantes accesos de ira. En 1893 se le declara una parálisis en la columna vertebral; debe trasladarse en silla de ruedas. A partir del 1894 ya no habla, grita con frecuencia. El 20 de abril de 1897 muere su madre a la edad de 71 años. La hermana lleva a Nietzsche a su casa, en Weimar. A comienzos de 1894, la hermana de Nietzsche consigue paralizar la edición de Peter Gast y funda el Nietzsche-Archiv, pasando a ocuparse de la edición completa de las obras del filósofo.

**1900:** La fama de Nietzsche se extiende por toda Europa. Sus libros se reeditan con rapidez inusitada. H. Vaihinger comienza a preparar su grandioso *Nietzsche como filósofo*. Hacia el mediodía del sábado 25 de agosto, a la edad de 56 años y en el ocaso del siglo XIX, muere Friedrich Nietzsche.

### Bibliografía complementaria

- Deluze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1982.
- Fink, Eugen. *La filosofía de Nietzsche*. Madrid: Alianza Editorial, 1966. Trad.: A. Sánchez Pascual.
- Savater, Fernando. *Nietzsche*. Barcelona: Editorial Barcanova, 1982.
- Vattimo, Gianni. *Introducción a Nietzsche*. Naxos, 1987.

### Obras de Friedrich Nietzsche

- La ciencia jovial*. Caracas: Monte Ávila Editores, 1990. Trad. José Jara.
- Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial, 1972. Trad. Andrés Sánchez Pascual.
- Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza Editorial, 1972. Trad. Andrés Sánchez Pascual.
- La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial, 1972. Trad. Andrés Sánchez Pascual.
- Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza Editorial, 1973. Trad. Andrés Sánchez Pascual.
- El anticristo*. Madrid: Alianza Editorial, 1974. Trad. Andrés Sánchez Pascual.

## SELECCIÓN

**I. La ciencia jovial (1882)**

## Noble y vulgar

A seres vulgares les parecen todos los sentimientos nobles y generosos como carentes de finalidad y, por eso y en primer lugar, como increíbles pestañean rápidamente entrecerrando los ojos cuando escuchan a alguien de ese tipo, y parecen querer decir: “seguramente se encontrará allí alguna buena ventaja, uno no puede ver a través de las paredes”; son suspicaces frente al hombre noble, como si él buscara una ventaja a través de caminos ocultos. Si llegan a convencerse con demasiada claridad de la ausencia de intenciones y ganancias egoístas, entonces consideran al noble como a una especie de loco: lo desprecian en su alegría y se ríen del brillo de sus ojos. “¡Cómo puede uno alegrarse de estar en desventaja, cómo puede uno querer conscientemente quedar en desventaja! Alguna enfermedad de la razón tiene que estar ligada con el sentimiento de nobleza” —así piensan ellos y a la vez miran desdeñosamente: tal como desdeñan la alegría que tiene el loco con su idea fija. El ser vulgar se destaca por el hecho de que conserva su ventaja inalterable ante sus ojos, y que este pensar en la finalidad y en la ventaja es más fuerte incluso que el más fuerte instinto que haya en él: no dejarse seducir por aquel instinto hacia acciones sin finalidad —ésta es su sabiduría y su vanidad. En comparación con éste, el ser superior es el *más irracional* —puesto que el noble, generoso, abnegado, de hecho sucumbe ante sus instintos, y su razón *hace una pausa* en sus mejores instantes. Un animal que con peligro de su vida protege a sus cachorros, o que en el período de celo sigue a la hembra hasta la muerte, no piensa en el peligro y en la muerte; también su razón se toma una pausa, pues el placer por su cría o por la hembra y el temor de ser despojado de este placer lo dominan completamente; se vuelve más bruto de lo que ya es, tal como sucede en el noble y generoso. Éste posee unos sentimientos de placer y displacer de tal fuerza, que el intelecto tiene que callar ante ellos o colocarse a su servicio: en ellos avanza el corazón hasta la cabeza y se habla entonces de “pasión”. (De vez en cuando aparece empero lo opuesto a ésta y, por decirlo así, la “inversión de la pasión”, por ejemplo, cuando a Fontenelle alguien le puso una vez la mano en el corazón, diciéndole: “lo que tiene allí, querido mío, también es cerebro”). La sinrazón o la razón oblicua de la pasión es lo que el hombre vulgar desprecia en el noble, especialmente cuando éste dirige su atención hacia objetos cuyo valor a él

le parece completamente fantástico y arbitrario. Se irrita con aquel que sucumbe a la pasión del vientre, aunque entiende la excitación que aquí provoca el tirano; pero él no entiende cómo alguien, por ejemplo, pueda poner en juego su salud y honor por amor a una pasión del conocimiento. El gusto del ser superior se dirige hacia la excepción, hacia cosas que habitualmente dejan frío y no parecen tener ninguna dulzura; el ser superior tiene un singular criterio de valor, pero la mayoría de las veces él no cree tener en su idiosincrasia del gusto un singular criterio de valor; él coloca más bien sus valores y no valores como los valores y no valores válidos absolutamente, y se convierte por eso en un ser incomprensible y poco práctico. Es muy raro que a un ser superior le sobre tanta razón como para comprender y tratar al hombre cotidiano como tal: la mayoría de las veces cree en su pasión como en la pasión que todos han mantenido oculta, y precisamente en esta creencia se encuentra lleno de fervor y de elocuencia. Ahora bien, cuando tales seres de excepción no se sienten a sí mismos como una excepción, ¡cómo habrían de poder comprender jamás a los seres vulgares y apreciar con ecuanimidad la norma! —y así es como hablan también llenos de asombro de la locura, de lo que contraviene a la finalidad y fantasmagorías de la humanidad, acerca de cuán descabelladamente discurre el mundo y por qué no quiere reconocer lo que “a él le hace falta”. Ésta es la eterna injusticia del noble. (Parágrafo 3, pp. 28-30.)

#### Acerca de la falta de una forma distinguida

Los soldados y los jefes tienen entre sí una relación aún muy superior a la que tienen los trabajadores y los empresarios. Por lo menos hasta ahora todavía se mantiene toda cultura fundada militarmente por encima de toda la así llamada cultura industrial: esta última, en su forma actual, es en general la forma más vulgar de existencia habida hasta ahora. Aquí opera simplemente la ley de la penuria: uno quiere vivir y tiene que venderse, pero se desprecia al que explota esta penuria y *compra* para sí al trabajador. Es raro que el sometimiento a personas terribles, poderosas, que infunden temor, a tiranos y a conductores de ejércitos, sea sentido, con mucho, tan penosamente como este sometimiento a personas desconocidas y carentes de interés, como lo son todos los grandes de la industria: corrientemente el trabajador ve en el empresario sólo a un perro astuto, explotador, que especula con todas las penurias del hombre, cuyo nombre, figura, costumbres y reputación le son completamente indiferentes. A los fabricantes y grandes empresarios del comercio probablemente les han faltado demasia-

do hasta ahora todas aquellas formas y signos de la *raza superior*, que sólo hace ser interesantes a las *personas*; si tuvieran en la mirada y en el gesto la distinción de los nobles de nacimiento, tal vez no habría ningún socialismo de las masas. Pues en lo fundamental, éstas están dispuestas para cualquier tipo de *esclavitud*, con tal que el que es superior a ellas esté continuamente legitimado como superior, como *nacido* para mandar —¡a través de la forma distinguida! El hombre más común siente que la distinción no se improvisa y que él puede honrar en ella el fruto de largo tiempo— pero la ausencia de la forma superior y la famosa vulgaridad del fabricante con regordetas manos rojas, le llevan a pensar que sólo el azar y la suerte han elevado aquí a uno por sobre el otro: pues bien, se dice él a sí mismo, ¡probemos *nosotros* una vez el azar y la suerte! ¡Lancemos una vez los dados! —y comienza el socialismo. (Parágrafo 40, pp. 55-56.)

### Nosotros los sin patria

Entre los europeos de hoy no faltan aquellos que tienen derecho a llamarse a sí mismos, en un sentido relevante y honorable, los sin patria —¡a ellos encomiendo expresa y cordialmente mi secreta sabiduría y *gaya scienza*! Pues su suerte es dura, su esperanza incierta, es un obra de arte inventar un consuelo para ellos— ¡pero de qué sirve! Nosotros los hijos del futuro, ¡cómo seríamos capaces de estar en este hoy como en nuestra casa! Nos desagradan todos los ideales ante los que alguien todavía podría sentirse como en su casa, incluso en este tiempo de transición frágil y hecho trizas; en lo que concierne a sus “realidades”, no creemos que sean *duraderas*. El hielo que aún hoy nos sostiene ya se ha vuelto muy delgado: sopla el viento del deshielo; nosotros mismos, los sin patria, somos algo que resquebraja el hielo y otras “realidades” demasiado tenues... No “conservamos” nada, tampoco queremos regresar a ningún pasado, no somos de ninguna manera “liberales”, no trabajamos por el “progreso”, no requerimos taponar en primer término nuestros oídos frente al canto del futuro de las sirenas del mercado —lo que ellas cantan, “iguales derechos”, “sociedad libre”, “no más señores y no más esclavos”, ¡no nos seduce!; no consideramos en absoluto como deseable que se funde sobre la tierra el reino de la justicia y la concordia (puesto que bajo todas las circunstancias se convertiría en el reino de la más profunda mediocridad niveladora y chinería); nos alegramos con todos aquellos que, como nosotros, aman el peligro, la guerra, la aventura, que no se dejan indemnizar, atrapar, reconciliar, castigar; nosotros mismos nos contamos entre los conquistadores, reflexiona-

mos acerca de la necesidad de nuevos órdenes, así como de una nueva esclavitud —pues a cada fortalecimiento y elevación el tipo “hombre” corresponde también una nueva forma de esclavizar— ¿no es verdad? ¿No hemos de sentirnos por todo esto difícilmente como en nuestra casa, en una época que ama considerar como su honor que se la llame la época más humana, más benigna, más justa que hasta ahora se ha visto bajo el sol? ¡Ya es bastante malo que precisamente ante estas bellas palabras tengamos segundos pensamientos todavía más espantosos! ¡Que sólo veamos allí la expresión —también la mascarada— del profundo debilitamiento, del cansancio, de la vejez, de la fuerza declinante! ¿Qué pueden importarnos los oropeles con que un enfermo engalana su debilidad? Aunque él pueda exhibirla como su *virtud* —¡no cabe ninguna duda de que la debilidad vuelve apacible, ah, tan apacible, tan justo, tan inofensivo, tan “humano”!

La “religión de la compasión” hacia la que se nos quisiera persuadir —¡oh, conocemos suficientemente a los hombrecitos y mujercitas histéricas que hoy necesitan precisamente de esta religión como velo y atavío! No somos humanitarios; nunca osaríamos permitirnos hablar de nuestro “amor a la humanidad” —¡alguien como nosotros no es bastante actor para hacer eso! O no es bastante saint-simoniano, no es bastante francés. Uno tiene que estar afectado por un exceso galo de excitabilidad erótica y de una enamorada impaciencia para acercarse con su sensualidad, incluso honestamente, a la humanidad... ¡La humanidad! ¿Hubo alguna vez una mujer vieja más espantosa entre todas las mujeres viejas? (tendría que serlo algo así como “la verdad”: una pregunta para filósofos). No, no amamos a la humanidad; por otra parte, tampoco somos ni de cerca bastante “alemán”, como para apoyar el nacionalismo y el odio de las razas, como para poder alegrarse de la nacionalista sarna del corazón y del envenenamiento de la sangre, por cuya causa se delimita y bloquea hoy en Europa a un pueblo contra otro, como si estuviesen en cuarentena. Somos demasiado despreocupados para eso, demasiado maliciosos, demasiado consentidos, demasiado bien informados, demasiado “viajados”: preferimos, con mucho, vivir en las montañas, alejados, “intempestivos”, en siglos pasados o por venir, sólo para ahorrarnos con eso la silenciosa ira a que nos sabríamos condenados como testigos de una política que vuelve yermo al espíritu alemán, en tanto lo hace vanidoso y es, además, una política *pequeña* —¿no necesita ella, para que su propia creación no se desmorone nuevamente de inmediato, plantarla entre dos odios mortales? ¿No tiene que *querer* la perpetuación de los muchos pequeños Estados de Europa?... Nosotros los sin patria, con respecto a la raza y a la procedencia, somos demasiado diversos y estamos demasiado mezclados como “hombres modernos”, y,

por consiguiente, nos sentimos poco tentados a participar en aquella mendaz autoadmiración e impudicia de razas que hoy se exhibe en Alemania como signo del modo de pensar alemán, y que aparece doblemente falsa e indecente entre el pueblo del “sentido histórico”. Para decirlo con una palabra, somos —y debe ser nuestra palabra de honor!— *buenos europeos*, los herederos de Europa, los ricos sobrecargados, pero también ubérrimamente comprometidos herederos de milenios del espíritu europeo: en cuanto tales, surgidos también del cristianismo y contrarios a él, y precisamente porque hemos crecido *desde* él, porque nuestros antepasados fueron cristianos, de una honestidad sin reservas del cristianismo, que por su fe estuvieron dispuestos a sacrificar sus bienes y su sangre, su posición y su patria. Nosotros —hacemos lo mismo. ¿A favor de todo tipo de incredulidad? ¡No, eso lo sabéis vosotros mejor, amigos míos! El sí oculto en vosotros es más fuerte que todos los noes y tal veces que os enferman junto a vuestro tiempo; y si tenéis que zarpar hacia el mar, vosotros emigrantes, también os obliga a ello —¡una *creencia*! (Parágrafo 377, pp. 246-248.)

## II. Así habló Zaratustra (1884)

Zaratustra

Cuando Zaratustra hubo dicho estas palabras contempló de nuevo el pueblo y calló: “Ahí están”, dijo a su corazón, “y se ríen: no me entienden, no soy yo la boca para estos oídos.

¡Habrà que romperles antes los oídos, para que aprendan a oír con los ojos? ¡Habrà que atronar igual que timbales y que predicadores de penitencia? ¡O acaso creen tan sólo al que balbucea?

Tienen algo de lo que están orgullosos. ¿Cómo llaman a eso que los llena de orgullo? Cultura lo llaman, es lo que los distingue de los cabreros.

Por esto no les gusta oír, referida a ellos, la palabra ‘desprecio’. Voy a hablar, pues, a su orgullo.

Voy a hablarles de lo más despreciable: el *último hombre*.”

Y Zaratustra habló así al pueblo.

Es tiempo de que el hombre fije su propia meta. Es tiempo de que el hombre plante la semilla de su más alta esperanza.

Todavía es bastante fértil su terreno para ello. Mas algún día ese terreno será pobre y manso, y de él no podrá ya brotar ningún árbol elevado.

¡Ay! ¡Llega el tiempo en que el hombre dejará de lanzar la flecha de su anhelo más allá del hombre, y en que la cuerda de su arco no sabrá ya vibrar!

Yo os digo: es preciso tener todavía caos dentro de sí para poder dar a luz una estrella danzarina. Yo os digo: vosotros tenéis todavía caos dentro de vosotros.

¡Ay! Llega el tiempo en que el hombre no dará ya a luz ninguna estrella. ¡Ay! Llega el tiempo del hombre más despreciable, el incapaz ya de despreciarse a sí mismo.

¡Mirad! Yo os muestro el *último hombre*.

‘¿Qué es amor? ¿Qué es creación? ¿Qué es anhelo? ¿Qué es estrella?’ —así pregunta el último hombre, y parpadea.

La tierra se ha vuelto pequeña entonces, y sobre ella da saltos el último hombre, que todo lo empequeñece. Su estirpe es indestructible, como el pulgón; el último hombre es el que más tiempo vive.

‘Nosotros hemos inventado la felicidad’ —dicen los últimos hombres, y parpadean.

Han abandonado las comarcas donde era duro vivir: pues la gente necesita calor. La gente ama incluso al vecino, y se restriega contra él: pues necesita calor.

Enfermar y desconfiar considerándolo pecaminoso: la gente camina con cuidado. ¡Un tonto es quien sigue tropezando con piedras y con hombres!

Un poco de veneno de vez en cuando: eso produce sueños agradables. Y mucho veneno final, para tener un morir agradable.

La gente continúa trabajando, pues el trabajo es un entretenimiento. Mas procura que el entretenimiento no canse.

La gente ya no se hace ni pobre ni rica: ambas cosas son demasiado molestas. ¿Quién quiere aún gobernar? ¿Quién aún obedecer? Ambas cosas son demasiado molestas.

¡Ningún pastor y un solo rebaño! Todos quieren lo mismo, todos son iguales: quien tiene sentimientos distintos marcha voluntariamente al manicomio.

‘En otro tiempo todo el mundo desvariaba’ —dicen los más sutiles, y parpadean.

Hoy la gente es inteligente y sabe todo lo que ha ocurrido: así no acaba nunca de burlarse. La gente continúa discutiendo, mas pronto se reconcilia —de lo contrario, ello estropea el estómago.

La gente tiene su pequeño placer para el día y su pequeño placer para la noche: pero honra la salud.

‘Nosotros hemos inventado la felicidad’ —dicen los últimos hombres, y parpadean”.

Y aquí acabó el primer discurso de Zaratustra, llamado también “el prólogo”: pues en este punto el griterío y el regocijo de la multitud lo interrumpieron. “¡Danos ese último hombre, Zaratustra —gritaban—, haz de nosotros esos últimos hombres! ¡El superhombre te lo regalamos!” Y todo el pueblo daba gritos de júbilo y chasqueaba la lengua. Pero Zaratustra se entristeció y dijo a su corazón:

No me entienden: no soy yo la boca para estos oídos.

Sin duda he vivido demasiado tiempo en las montañas, he escuchado demasiado a los arroyos y a los árboles: ahora les hablo como a los cabreros.

Inalterable es mi alma, y luminosa como las montañas por la mañana. Pero ellos piensan que yo soy frío, y un burlón que hace chistes horribles.

Y ahora me miran y se ríen; y mientras ríen, continúan odiándome. Hay hielo en su reír.” (Parágrafo 5, pp. 38-40.)

De la guerra y el pueblo guerrero

No queremos que con nosotros sean indulgentes nuestros mejores enemigos, ni tampoco *aquellos* a quienes amamos a fondo. ¡Por ello dejadme que os diga la verdad!

¡Hermanos míos en la guerra! Yo os amo a fondo, yo soy y he sido vuestro igual. Y yo soy también vuestro mejor enemigo. ¡Por ello dejadme que os diga la verdad.

Yo sé del odio y de la envidia de vuestro corazón. No sois bastante grandes para no conocer odio y envidia. ¡Sed, pues, bastante grandes para no avergonzaros de ellos!

Y si no podéis ser santos del conocimiento, sed al menos guerreros del mismo. Estos son los acompañantes y los precursores de tal santidad.

Veo muchos soldados: ¡muchos guerreros es lo que quisiera yo ver! “Uni-forme” se llama lo que llevan puesto: ¡ojalá no sea uni-formidad lo que con ello encubren!

Debéis ser de aquellos cuyos ojos buscan siempre un enemigo —vuestro enemigo. Y en algunos de vosotros hay un odio a primera vista.

¡Debéis buscar vuestro enemigo, debéis hacer vuestra guerra, y hacerla por vuestros pensamientos! ¡Y si vuestro pensamiento sucumbe, vuestra honestidad debe cantar victoria a causa de ello!

Debéis amar la paz como medio para nuevas guerras. Y la paz corta más que la larga.

A vosotros no os aconsejo el trabajo, sino la lucha. A vosotros no os aconsejo la paz, sino la victoria. ¡Sea vuestro trabajo una lucha, sea vuestra paz una victoria!

Sólo se puede estar callado y tranquilo cuando se tiene una flecha y un arco: de lo contrario, se charla y se disputa. ¡Sea vuestra paz una victoria!

¿Vosotros decís que la buena causa es la que santifica incluso la guerra? Yo os digo: la buena guerra es la que santifica toda causa.

La guerra y el valor han hecho más cosas grandes que el amor al prójimo. No vuestra compasión, sino vuestra valentía es la que ha salvado hasta ahora a quienes se hallaban en peligro.

“¿Qué es bueno?”, preguntáis. Ser valiente es bueno. Dejad que las niñas pequeñas digan: “ser bueno es ser bonito y a la vez conmovedor”.

Se dice que no tenéis corazón: pero vuestro corazón es auténtico, y yo amo el pudor de vuestra cordialidad. Vosotros os avergonzáis de vuestra pleamar, y otros se avergüenzan de su bajar.

¿Sois feos? ¡Bien, hermanos míos! ¡Envolveos en lo sublime, que es el manto de lo feo!

Y si vuestra alma se hace grande, también se vuelve altanera, y en vuestra sublimidad hay maldad. Yo os conozco.

En la maldad el altanero se encuentra con el debilucho. Pero se malentienden recíprocamente. Yo os conozco.

Sólo os es lícito tener enemigos que haya que odiar, pero no enemigos para despreciar. Es necesario que estéis orgullosos de vuestro enemigo: entonces los éxitos de él son también vuestros éxitos.

Rebelión —ésa es la nobleza en el esclavo. ¡Sea vuestra nobleza obediencia! ¡Vuestro mismo mandar sea un obedecer!

“Tú debes” le suena a un buen guerrero más agradable que “yo quiero”. Y a todo lo que os es amado debéis dejarle que primero os mande.

¡Sea vuestro amor a la vida amor a vuestra esperanza más alta: y sea vuestra esperanza más alta el pensamiento más alto de la vida!

Pero debéis permitir que yo os ordene vuestro pensamiento más alto —y dice así: el hombre es algo que debe ser superado.

¡Vivid, pues, vuestra vida de obediencia y de guerra! ¡Qué importa vivir mucho tiempo! ¡Qué guerrero quiere ser tratado con indulgencia!

¡Yo no os trato con indulgencia, yo os amo a fondo, hermanos míos en la guerra! (*Así habló Zaratustra*, pp. 79-81).

## Del nuevo ídolo

En algún lugar existen todavía pueblos y rebaños, pero no entre nosotros, hermanos míos: aquí hay Estados.

¿Estado? ¿Qué es eso? ¡Bien! Abrid los oídos, pues voy a deciros mi palabra sobre la muerte de los pueblos.

Estado se llama al más frío de todos los monstruos fríos. Es frío incluso cuando miente; y ésta es la mentira que se desliza de su boca: “Yo, el Estado, soy el pueblo”.

¡Es una mentira! Creadores fueron quienes crearon los pueblos y suspendieron encima de ellos una fe y un amor: así sirvieron a la vida.

Aniquiladores son quienes ponen trampas para muchos y las llaman Estado: éstos suspenden encima de ellos una espada y cien concupiscencias.

Donde todavía hay pueblo, éste no comprende al Estado y lo odia, considerándolo mal de ojo y pecado contra las costumbres y los derechos.

Esta señal os doy: cada pueblo habla su lengua propia del bien y del mal: el vecino no la entiende. Cada pueblo se ha inventado su lenguaje en costumbres y derechos.

Pero el Estado miente en todas las lenguas del bien y del mal; y diga lo que diga, miente —y posea lo que posea, lo ha robado.

Falso es todo en él; con dientes robados muerde, ese mordedor. Falsas son incluso sus entrañas.

Confusión de lenguas del bien y del mal: esta señal os doy como señal del Estado. ¡En verdad, voluntad de muerte es lo que esa señal indica! ¡En verdad, hace señas a los predicadores de la muerte!

Nacen demasiados: ¡para los superfluos fue inventado el Estado!

¡Mirad cómo atrae a los demasiados! ¡Cómo los devora y los masca y los rumia!

“En la tierra no hay ninguna cosa más grande que yo: yo soy el dedo ordenador de Dios” —así ruge el monstruo. ¡Y no sólo quienes tienen orejas largas y vista corta se postran de rodillas!

¡Ay, también en vosotros los de alma grande susurra él sus sombrías mentiras! ¡Ay, él adivina cuáles son los corazones ricos, que con gusto se prodigan!

¡Sí, también os adivina a vosotros los vencedores del viejo Dios! ¡Os habéis fatigado en la lucha, y ahora vuestra fatiga continúa prestando servicio al nuevo ídolo!

¡Héroes y hombres de honor quisiera colocar en torno a sí el nuevo ídolo! ¡Ese frío monstruo gusta de calentarse al sol de buenas conciencias!

Todo quiere dárselo a *vosotros* el nuevo ídolo, si *vosotros* lo adoráis: por ello se compra el brillo de vuestra virtud y la mirada de vuestros ojos orgullosos.

¡Quiere que vosotros le sirváis de cebo para pescar a los demasiados! ¡Sí, un artificio infernal ha sido inventado aquí, un caballo de muerte, que tintinea con el atavío de honores divinos!

Sí, aquí ha sido inventada una muerte para muchos, la cual se precia a sí misma de ser vida: ¡en verdad, un servicio íntimo para todos los predicadores de la muerte!

Estado llamo yo al lugar donde todos, buenos y malos, son bebedores de venenos: Estado, al lugar en que todos, buenos y malos, se pierden a sí mismos: Estado, al lugar donde el lento suicidio de todos —se llama “la vida”.

¡Ved, pues, a esos superfluos! Roban para sí las obras de los inventores y los tesoros de los sabios: cultura llaman a su latrocinio —y todo se convierte para ellos en enfermedad y molestia!

¡Ved, pues, a esos superfluos! Enfermos están siempre, vomitan su bilis y lo llaman periódico. Se devoran unos a otros y ni siquiera pueden digerirse.

¡Ved, pues, a esos superfluos! Adquieren riquezas, y con ello se vuelven más pobres. Quieren poder y, en primer lugar, la palanqueta del poder, mucho dinero, —¡esos insolventes!

¡Vedlos trepar, esos ágiles monos! Trepan unos por encima de otros, y así se arrastran al fango y a la profundidad.

Todos quieren llegar al trono: su demencia consiste en creer —¡que la felicidad se asienta en el trono! Con frecuencia es el fango el que se asienta en el trono— y también a menudo el trono se asienta en el fango.

Dementes son para mí todos ellos, y monos trepadores, y fanáticos. Su ídolo, el frío monstruo, me huele mal: mal me huelen todos ellos juntos, esos servidores del ídolo.

Hermanos míos, ¿es que queréis asfixiaros con el aliento de sus hocicos y de sus concupiscencias? ¡Es mejor que rompáis las ventanas y saltéis al aire libre!

¡Apartaos del mal olor! ¡Alejaos de la idolatría de los superfluos!

¡Apartaos del mal olor! ¡Alejaos del humo de esos sacrificios humanos!

Aún está la tierra a disposición de las almas grandes. Vacíos se encuentran aún muchos lugares para eremitas solitarios o en pareja, en torno a los cuales sopla el perfume de mares silenciosos.

Aún hay una vida libre a disposición de las almas grandes. En verdad, quien poco posee, tanto menos es poseído: ¡alabada sea la pequeña pobreza!

Allí donde el Estado *acaba* comienza el hombre que no es superfluo: allí comienza la canción del necesario, la melodía única e insustituible.

Allí donde el Estado *acaba* —¡mirad allí, hermanos míos ¿No veis el arco iris y los puentes del superhombre? (*Así habló Zaratustra*, pp. 82-85).

### De las tarántulas

¡Mira, ésa es la caverna de la tarántula! ¿Quieres verla a ella misma? Aquí cuelga su tela; tócala, para que tiemble.

Ahí viene dócilmente: ¡bien venida, tarántula! Negro se asienta sobre tu espalda tu triángulo y emblema; y yo conozco también lo que se asienta en tu alma.

Venganza se asienta en tu alma: allí donde tú muerdes, una costra negra se forma; ¡con la venganza tu veneno produce vértigos al alma!

Así os hablo en parábola a vosotros los que causáis vértigos a las almas, ¡vosotros los predicadores de la *igualdad*! ¡Tarántulas sois vosotros para mí, y vengativos escondidos!

Pero yo voy a sacar a la luz vuestros escondrijos: por eso me río en vuestra cara con mi carcajada de la altura.

Por eso desgarró vuestra tela, para que vuestra rabia os induzca a salir de vuestras cavernas de mentiras, y vuestra venganza destaque detrás de vuestra palabra “justicia”.

Pues *que el hombre sea redimido de la venganza*: ése es para mí el puente hacia la suprema esperanza y un arco iris después de prolongadas tempestades.

Mas cosa distinta es, sin duda, lo que las tarántulas quieren. “Lláme-se para nosotras justicia precisamente esto, que el mundo se llene de las tempestades de nuestra venganza” —así hablan ellas entre sí.

“Venganza queremos ejercer, y burla de todos los que no son iguales a nosotros” —esto se juran a sí mismos los corazones de tarántulas.

“Y ‘voluntad de igualdad’ —éste debe llegar a ser en adelante el nombre de la virtud; ¡y contra todo lo que tiene poder queremos nosotros elevar nuestros gritos!”

Vosotros predicadores de la igualdad, la demencia tiránica de la impotencia es lo que en vosotros reclama a gritos la “igualdad”: ¡vuestras más secretas ansias tiránicas se disfrazan, pues, con palabras de virtud!

Presunción amargada, enviada reprimida, tal vez presunción y envidia de vuestros padres: de vosotros brota eso en forma de llama y de demencia de la venganza.

Lo que el padre calló, eso habla en el hijo; y a menudo he encontrado que el hijo era el desvelado secreto del padre.

A los entusiastas se asemejan: pero no es el corazón lo que los entusiasma, sino la venganza. Y cuando se vuelven sutiles y fríos, no es el espíritu, sino la envidia la que los hace sutiles y fríos.

Sus celos los conducen también a los senderos de los pensadores; y éste es el signo característico de sus celos —van siempre demasiado lejos: hasta el punto de que su cansancio tiene finalmente que echarse a dormir incluso sobre nieve.

En cada una de sus quejas resuena la venganza, en cada uno de sus elogios hay un agravio; y ser jueces les parece la bienaventuranza.

Mas yo os aconsejo así a vosotros, amigos míos: ¡desconfiad de todos aquellos en quienes es poderosa la tendencia a imponer castigos!

Ése es pueblo de índole y origen malos; desde sus rostros miran el verdugo y el sabueso.

¡Desconfiad de todos aquellos que hablan mucho de su justicia! En verdad, a sus almas no es miel únicamente lo que les falta.

Y si se llaman a sí mismos “los buenos y justos”, no olvidéis que a ellos, para ser fariseos, no les falta nada más que —¡poder!

Amigos míos, no quiero que se me mezcle y confunda con otros.

Hay quienes predicán mi doctrina acerca de la vida: y a la vez son predicadores de la igualdad, y tarántulas.

Su hablar en favor de la vida, aunque ellos están sentados en su caverna, esos arañas venenosas, y apartados de la vida: débese a que ellos quieren así hacer daño.

Quieren así hacer daño a quienes ahora tienen el poder, pues entre éstos es donde mejor acogida sigue encontrando la predicación acerca de la muerte.

Si fuera de otro modo, los tarántulas enseñarían algo distinto: y justamente ellos fueron en otro tiempo los que mejor calumniaron el mundo y quemaron herejes.

Con estos predicadores de la igualdad no quiero ser yo mezclado ni confundido. Pues a mí la justicia me dice así: “los hombres no son iguales”.

¡Y tampoco deben llegar a serlo! ¿Qué sería mi amor al superhombre si yo hablase de otro modo?

Por mil puentes y veredas deben los hombres darse prisa a ir hacia el futuro, y débese implantar entre ellos cada vez más guerra y desigualdad: ¡así me hace hablar mi gran amor!

¡Inventores de imágenes y de fantasmas deben llegar a ser en sus hostilidades, y con sus imágenes y fantasmas deben combatir aún unos contra otros la batalla suprema!

Bueno y malo, y rico y pobre, y elevado y minúsculo, y todos los nombres de los valores: ¡armas deben ser, y signos ruidosos de que la vida tiene que superarse continuamente a sí misma!

Hacia la altura quiere edificarse, con pilares y escalones, la vida misma: hacia vastas lejanías quiere mirar, y hacia bienaventurada belleza —¡por eso necesita altura!

¡Y cómo necesita altura, por eso necesita escalones, y contradicción entre los escalones y los que suben! Subir quiere la vida, y subiendo, superarse a sí misma.

¡Y ved, amigos míos! Aquí, donde está la caverna de la tarántula, levántanse hacia arriba las ruinas de un viejo templo —¡contempladlo con ojos iluminados!

¡En verdad, quien en otro tiempo elevó aquí en piedra sus pensamientos como una torre, ése sabía del misterio de toda vida tanto como el más sabio!

Que existen lucha y desigualdad incluso en la belleza y guerra por el poder y por el sobreponder: esto es lo que él nos enseña aquí con símbolo clarísimo.

Igual que aquí bóvedas y arcos divinamente se derrumban, en lucha a brazo partido: igual que con la luz y sombra ellos, los llenos de divinas aspiraciones, se oponen recíprocamente.

¡Así, con igual seguridad y belleza, seamos también nosotros enemigos, amigos míos! ¡Divinamente queremos *oponernos* unos a otros en nuestras aspiraciones!

¡Ay! ¡A mí mismo me ha picado la tarántula, mi vieja enemiga! ¡Divinamente segura y bella me ha picado en el dedo!

“Castigo tiene que haber, y justicia —así piensa ella: ¡no debe cantar él aquí en vano cánticos en honor de la enemistad!”

¡Sí, se ha vengado! Y ¡ay!, ahora, con la venganza, producirá vértigo también a mi alma!

Mas para que yo *no* sufra vértigo, amigos míos, ¡atadme fuertemente aquí a esta columna! ¡Prefiero ser un santo estilista que remolino de la venganza!

En verdad, no es Zaratustra un viento que dé vueltas, ni un remolino; y sí es un bailarín, ¡nunca será un bailarín picado por la tarántula! (*Así habló Zaratustra*, parágrafos 151-154.)

### III. Más allá del bien y del mal (1886)

Mientras la utilidad que domine en los juicios morales de valor sea sólo la utilidad del rebaño, mientras la mirada esté dirigida exclusivamente a la conservación de la comunidad, y se busque lo inmoral precisa y exclusivamente en lo que parece peligroso para la subsistencia de la comunidad: mientras esto ocurra, no puede haber todavía una “moral del amor al prójimo”. Aun suponiendo que aquí exista también ya un pequeño y constante ejercicio del respeto, de la compasión, de la equidad, de la dulzura, de la reciprocidad en el prestar auxilio, aun suponiendo que en ese estado de la sociedad actúen ya todos aquellos instintos a los que más tarde se les da el honroso nombre de “virtudes” y que, al final, casi coinciden con el concepto de “moralidad”: en esta época tales cosas no forman aún parte, en modo alguno, del reino de las valoraciones morales —todavía son *extramorales*. En la mejor época romana, a una acción compasiva, por ejemplo, no se la califica ni de buena ni de malvada, ni de moral ni de inmoral: incluso cuando se la alaba, con tal alabanza continúa siendo perfectamente compatible una especie de involuntario menosprecio, a saber, tan pronto como se la compara con cualquier acción que sirva al fomento del todo, de la *res publica* [cosa pública]. En definitiva, “el amor al prójimo” es siempre, con relación al temor al prójimo, algo secundario, algo parcialmente convencional y aparente-arbitrario. Cuando la estructura de la sociedad en su conjunto ha quedado consolidada y parece asegurada contra peligros exteriores, es este *temor al prójimo* el que vuelve a crear nuevas perspectivas de valoración moral. Ciertos instintos fuertes y peligrosos, como el placer de acometer empresas, la audacia loca, el ansia de venganza, la astucia, la rapacidad, la sed de poder, que hasta ahora tenían que ser no sólo honrados —bajo nombres distintos, como es obvio, a los que acabamos de escoger—, sino desarrollados y cultivados en un sentido de utilidad colectiva (porque cuando el todo estaba en peligro se tenía constante necesidad de ellos para defenderse contra los enemigos del todo), son sentidos a partir de ahora, con reduplicada fuerza, como peligrosos —ahora, cuando faltan los canales de derivación para ellos— y paso a paso son tachados de inmorales y abandonados a la difamación. Los instintos e inclinaciones antitéticos de ellos alcanzan ahora honores morales; el instinto de rebaño saca paso a paso su consecuencia. El grado mayor o menor de peligro que para la comunidad, que para la igualdad hay en una opinión, en un estado de ánimo y un afecto, en una voluntad, en un don, eso es lo que ahora constituye la perspectiva moral: también aquí el miedo vuelve a ser el padre de la moral. Cuando los instintos más elevados y más fuertes, irrumpiendo apa-

sionadamente, arrastran al individuo más allá y por encima del término medio y de la hondonada de la conciencia gregaria, entonces el sentimiento de la propia dignidad de la comunidad se derrumba, y su fe en sí misma, su espina dorsal, por así decirlo, se hace pedazos: en consecuencia, a lo que más se estigmatizará y se calumniará será cabalmente a tales instintos. La espiritualidad elevada e independiente, la voluntad de estar solo, la gran razón son ya sentidas como peligro; todo lo que eleva al individuo por encima del rebaño e infunde temor al prójimo es calificado, a partir de ese momento, de *malvado* (*böse*); los sentimientos equitativos, modestos, sumisos, igualitaristas, la *mediocridad* de los apetitos alcanzan ahora nombres y honores morales. Finalmente, en situaciones de mucha paz faltan cada vez más la ocasión y la necesidad de educar nuestro propio sentimiento para el rigor y la dureza; y ahora todo rigor, incluso de la justicia, comienza a molestar a la conciencia; una aristocracia y una autorresponsabilidad elevada y dura son cosas que casi ofenden y que despiertan desconfianza, “el cordero” y, más todavía, “la oveja” ganan en consideración. Hay un punto en la historia de la sociedad en el que el reblandecimiento y el languidecimiento enfermizos son tales que ellos mismos comienzan a tomar partido a favor de quien los perjudica, a favor del *criminal* y lo hacen, desde luego, de manera seria y honesta. Castigar: eso les parece inicuo en cierto sentido —lo cierto es que la idea del “castigo” y del “deber-castigar” les causa daño, les produce miedo. “¿No basta con volver *no-peligroso* al criminal? ¿Para qué castigarlo además? ¡El castigar es cosa terrible!” —la moral del rebaño, la moral del temor, saca su última consecuencia con esta interrogación. Suponiendo que fuera posible llegar a eliminar el peligro, el motivo de temor, entonces se habría eliminado también esa moral: ¡ya no será necesaria, ya no se *consideraría a sí misma* necesaria! —Quien examine la conciencia del europeo actual habrá de extraer siempre, de mil pliegues y escondites morales, idéntico imperativo, el imperativo del temor gregario: “¡queremos que alguna vez *no haya ya nada que temer!*” Alguna vez —la voluntad y el camino que conduce hacia *allá* llámase hoy, en todas partes de Europa, “progreso”.

Apresurémonos a repetir algo que hemos dicho ya cien veces: pues hoy los oídos no escuchan de buen grado tales verdades —*nuestras* verdades. Sabemos ya suficientemente cuán ofensivo resulta oír que alguien incluya al hombre, de manera franca y sin metáforas, entre los animales; pero a nosotros se nos achaca casi como una *culpa* el que empleemos constantemente, justo con relación a los hombres de las “ideas modernas”, las expresiones “rebaño”, “instintos gregarios” y otras semejantes. ¡Qué importa! No podemos obrar de otro modo: pues precisamente en esto con-

siste nuestro nuevo modo de ver las cosas. Hemos encontrado que Europa, incluidos aquellos países en que el influjo de Europa es dominante, se ha vuelto unánime en todos los juicios morales capitales: en Europa *se sabe* evidentemente aquello que Sócrates decía no saber y que la vieja y famosa serpiente prometió un día enseñar —se “sabe” hoy qué es el bien y qué es el mal. Por ello tiene que sonar de manera dura y llegar mal a los oídos el que nosotros insistamos una y otra vez en esto: es el instinto del animal gregario hombre el que aquí cree saber, el que aquí, con sus alabanzas y sus censuras, se glorifica a sí mismo, se califica de bueno a sí mismo: ese instinto ha logrado irrumpir, preponderar, predominar sobre todos los demás instintos, y continúa lográndolo cada vez más, a medida que crecen la aproximación y el asemejamiento fisiológicos, de los cuales él es el síntoma. *La moral es hoy en Europa moral de animal de rebaño*: —por tanto, según entendemos nosotros las cosas, no es más que una especie de moral humana, al lado de la cual, delante de la cual, detrás de la cual son o deberían ser posibles otras muchas morales, sobre todo morales *superiores*. Contra tal “posibilidad”, contra tal “deberían”, esa moral se defiende, sin embargo, con todas sus fuerzas: ella dice con obstinación e inflexibilidad “¡yo soy la moral misma, y no hay ninguna otra moral!” —más aún, con ayuda de una religión que ha estado a favor de y ha adulado los deseos más sublimes del animal de rebaño, se ha llegado a que nosotros mismos encontremos una expresión cada vez más visible de esa moral en las instituciones políticas y sociales: el movimiento *democrático* constituye la herencia del movimiento cristiano. Ahora bien, que el *tempo* [ritmo] de aquel movimiento les resulta todavía demasiado lento y somnoliento a los más impacientes, a los enfermos e intoxicados del mencionado instinto, atestíguenlo los aullidos cada vez más furiosos, los rechinamientos de dientes cada vez menos disimulados de los perros-anarquistas que ahora rondan por las calles de la cultura europea: en antítesis aparentemente con los tranquilos y laboriosos demócratas e ideólogos de la Revolución, y más aún con los filosofastros cretinos y los ilusos de la fraternidad que se llaman a sí mismos socialistas y quieren la “sociedad libre”, pero que en verdad coinciden con todos aquéllos en su hostilidad radical e instintiva a toda forma de sociedad diferente de la del rebaño *autónomo* (hasta llegar a rechazar incluso los conceptos “señor” y “siervo” —*ni Dieu ni maître* [ni Dios, ni amo], dice una fórmula socialista); coinciden en la tenaz resistencia contra toda pretensión especial, contra *todo* derecho especial y todo privilegio (y esto significa, en última instancia, contra todo derecho: pues cuando todos son iguales, ya nadie necesita “derechos”); coinciden en la desconfianza contra la justicia punitiva (como si ésta fuera una violencia ejercida sobre el más

débil, una injusticia frente a la *necesaria* consecuencia de toda sociedad anterior): pero también coinciden en la religión de la compasión, en la simpatía, con tal de que se sienta, se viva, se sufra (hasta descender al animal, hasta elevarse a “Dios”: —la aberración de una “compasión para con Dios” es propia de una época democrática); coinciden todos ellos en el clamor y en la impaciencia de la compasión, en el odio mortal contra el sufrimiento en cuanto tal, en la incapacidad casi femenina para poder presenciarlo como espectador, para poder *hacer* sufrir; coinciden en el ensombrecimiento y reblandecimiento involuntario bajo cuyo hechizo Europa parece amenazada por un nuevo budismo; coinciden en la creencia en la moral de la *compasión* comunitaria, como si ésta fuera la moral en sí, la cima, la *alcanzada* cima del hombre, la única esperanza del futuro, el consuelo de los hombres de hoy, la gran redención de toda culpa de otro tiempo: —coinciden todos ellos en la creencia de que la comunidad es la *redentora*, por tanto, en la creencia en el rebaño, en “sí mismos”... (Parágrafo 201, pp. 130-135.)

Bien se denomine “civilización” o “humanización” o “progreso” a aquello en lo que ahora se busca el rasgo que distingue a los europeos; o bien se lo denomine sencillamente, sin alabar ni censurar, con una fórmula política, el movimiento *democrático* de Europa: detrás de todas las fachadas morales y políticas a que con tales fórmulas se hace referencia está realizándose un ingente proceso *fisiológico*, que fluye cada vez más —el proceso de un asemejamiento de los europeos, su creciente desvinculación de las condiciones en que se generan razas ligadas a un clima y a un estamento, su progresiva independencia de todo *milieu* [medio] *determinado*, que a lo largo de siglos se inscribía en el alma y en el cuerpo con exigencias idénticas —es decir, la lenta aparición en el horizonte de una especie esencialmente supranacional y nómada de ser humano, la cual, hablando fisiológicamente, posee, como típico rasgo distintivo suyo, un máximo de arte y de fuerza de adaptación. Este proceso del *europeo que está deviniendo*, proceso que puede ser retardado en su *tempo* [ritmo] por grandes recaídas, pero tal vez justo por ello gane y crezca en vehemencia y profundidad —de él forma parte el todavía furioso *Sturm und Drang* [borrasca e ímpetu] del “sentimiento nacional”, y asimismo el anarquismo que acaba de aparecer en el horizonte—: ese proceso está abocado probablemente a resultados con los cuales acaso sea con los que menos cuenten sus ingenuos promotores y panegiristas, los apóstoles de las “ideas modernas”. Las mismas condiciones nuevas bajo las cuales surgirán, hablando en términos generales, una nivelación y una mediocrización del hombre —un hombre animal de rebaño útil, laborioso, utilizable y diestro en muchas

cosas—, son idóneas en grado sumo para dar origen a hombres-excepción de una cualidad peligrosísima y muy atrayente. En efecto, mientras que aquella fuerza de adaptación que ensaya minuciosamente condiciones siempre cambiantes y que comienza un nuevo trabajo con cada generación, casi con cada decenio, no hace posible en modo alguno la *potencialidad* del tipo; mientras que la impresión global producida por tales europeos futuros será probablemente la de obreros aptos para muchas tareas, charlatanes, pobres de voluntad y extraordinariamente adaptables, que *necesitan* del señor, del que manda, como del pan de cada día; mientras que la democratización de Europa está abocada, por tanto, a procrear un tipo preparado para la *esclavitud* en el sentido más sutil: en el caso singular y excepcional el hombre *fuerte* tendrá que resultar más fuerte y más rico que acaso nunca hasta ahora —gracias a la falta de prejuicios de su educación, gracias a la ingente multiplicidad de su ejercitación, su arte y su máscara. He querido decir: la democratización de Europa es a la vez un organismo involuntario para criar *tiranos* —entendida esta palabra en todos los sentidos, también en el más espiritual. (Parágrafo 242, pp. 194-195.)

Toda elevación del tipo “hombre” ha sido hasta ahora obra de una sociedad aristocrática —y así lo seguirá siendo siempre: la cual es una sociedad que cree en una larga escala de jerarquía y de diferencia de valor entre un hombre y otro hombre y que, en cierto sentido, necesita de la esclavitud. Sin el *pathos de la distancia*, tal como éste surge de la inveterada diferencia entre los estamentos, de la permanente mirada a lo lejos y hacia abajo dirigida por la clase dominante sobre los súbditos e instrumentos, y de su ejercitación, asimismo permanente, en el obedecer y el mandar, en el mantener a los otros subyugados y distanciados, no podría surgir tampoco en modo alguno aquel otro *pathos* misterioso, aquel deseo de ampliar constantemente la distancia dentro del alma misma, la elaboración de estados siempre más elevados, más raros, más lejanos, más amplios, más abarcadores, en una palabra, justamente la elevación del tipo “hombre”, la continua “auto-superación del hombre”, para emplear en sentido sobremoral una fórmula moral. Ciertamente: no es lícito entregarse a embustes humanitarios en lo referente a la historia de la génesis de una sociedad aristocrática (es decir, del presupuesto de aquella elevación del tipo “hombre”): la verdad es dura. ¡Digámonos sin miramientos de qué modo ha *comenzado* hasta ahora en la tierra toda cultura superior! Hombres dotados de una naturaleza todavía natural, bárbaros en todos los sentidos terribles de esta palabra, hombres de presa, poseedores todavía de fuerzas de voluntad y de apetitos de poder intactos, lanzáronse sobre razas más débiles, más civilizadas, más pacíficas, tal vez dedicadas al comercio o al pastoreo, o

sobre viejas culturas marchitas, en las cuales justamente la última fuerza vital se extinguía en brillantes fuegos artificiales de espíritu y de corrupción. La casta aristocrática ha sido siempre al comienzo la casta de los bárbaros: su preponderancia no residía ante todo en la fuerza física, sino en la psíquica —eran hombres *más enteros* (lo cual significa también, en todos los niveles, “bestias más enteras”). (Parágrafo 257, pp. 219-220.)

Abstenerse mutuamente de la ofensa, de la violencia, de la explotación: equiparar la propia voluntad a la del otro; en un cierto sentido grosero esto puede llegar a ser una buena costumbre entre los individuos, cuando están dadas las condiciones para ello (a saber, la semejanza efectiva entre sus cantidades de fuerza y entre sus criterios de valor, y la homogeneidad de los mismos dentro de *un solo* cuerpo). Mas tan pronto como se quisiera extender ese principio e incluso considerarlo, en lo posible, *como principio fundamental de la sociedad*, tal principio se mostraría en seguida como lo que es: como voluntad de *negación* de la vida, como principio de disolución y de decadencia. Aquí resulta necesario pensar a fondo y con radicalidad y defenderse contra toda debilidad sentimental: la vida misma es *esencialmente* apropiación, ofensa, avasallamiento de lo que es extraño y más débil, opresión, dureza, imposición de formas propias, aneión y al menos, en el caso más suave, explotación —¿mas para qué emplear siempre esas palabras precisamente, a las cuales se les ha impreso desde antiguo una intención calumniosa? También aquel cuerpo dentro del cual, como hemos supuesto antes, trátanse los individuos como iguales —esto sucede en toda aristocracia sana— debe realizar, al enfrentarse a otros cuerpos, todo eso de lo cual se abstienen entre sí los individuos que están dentro de él, en el caso de que sea un cuerpo vivo y no uno moribundo: tendrá que ser la encarnada voluntad de poder, querrá crecer, extenderse, atraer a sí, obtener preponderancia —no partiendo de una moralidad o inmoralidad cualquiera, sino porque *vive*, y porque la vida *es* cabalmente voluntad de poder. En ningún otro punto, sin embargo, se resiste más que aquí a ser enseñada la conciencia común de los europeos: hoy se fantasea en todas partes, incluso bajo disfraces científicos, con estados venideros de la sociedad en los cuales “el carácter explotador” desaparecerá: —a mis oídos esto suena como si alguien prometiese inventar una vida que se abstuviese de todas las funciones orgánicas. La “explotación” no forma parte de una sociedad corrompida o imperfecta y primitiva: forma parte de la *esencia* de lo vivo, como función orgánica fundamental, es una consecuencia de la auténtica voluntad de poder, la cual es cabalmente la voluntad propia de la vida. —Suponiendo que como teoría esto sea una innovación —como realidad es el *hecho primordial* de toda historia: ¡seamos, pues, honestos con nosotros mismos hasta este punto! (Parágrafo 256, pp. 221-222.)

En mi peregrinación a través de las numerosas morales, más delicadas y más groseras, que hasta ahora han dominado o continúan dominando en la tierra, he encontrado ciertos rasgos que se repiten juntos y que se coligan entre sí de modo regular: hasta que por fin se me han revelado dos tipos básicos, y se ha puesto de relieve una diferencia fundamental. Hay *una moral de señores y una moral de esclavos*; —me apresuro a añadir que en todas las culturas más altas y más mezcladas aparecen también intentos de mediación entre ambas morales, y que con mayor frecuencia aún aparecen la confusión de las mismas y su recíproco malentendido, y hasta a veces una ruda yuxtaposición entre ellas —incluso en el mismo hombre, dentro de *una sola* alma. Las diferenciaciones morales de los valores han surgido o bien entre una especie dominante, la cual adquirió consciencia, con un sentimiento de bienestar, de su diferencia frente a la especie dominada —o bien entre los dominados, los esclavos y los subordinados de todo grado. En el primer caso, cuando los dominadores son quienes definen el concepto “bueno”, son los estados anímicos elevados y orgullosos los que son sentidos como aquello que distingue y que determina la jerarquía. El hombre aristocrático separa de sí a aquellos seres en los que se expresa lo contrario de tales estados elevados y orgullosos: los desprecia. Obsérvese en seguida que en esta primera especie de moral la antítesis “bueno” y “malo” es sinónimo de “aristocrático” y “despreciable”: —la antítesis “bueno” y “*malvado*” es de otra procedencia. Es despreciado el cobarde, el miedoso, el mezquino, el que piensa en la estrecha utilidad; también el desconfiado de mirada servil, el que se rebaja a sí mismo, la especie canina de hombre que se deja maltratar, el adulador que pordiosear, sobre todo el mentiroso: —creencia fundamental de todos los aristócratas es que el pueblo vulgar es mentiroso. “Nosotros los veraces” —éste es el nombre que se daban a sí mismos los nobles en la antigua Grecia. Es evidente que las calificaciones morales de los valores se aplicaron en todas parte primero a *seres humanos*, y sólo de manera derivada y tardía a acciones: por lo cual constituye un craso desacierto el que los historiadores de la moral partan de preguntas como “¿por qué ha sido alabada la acción compasiva?” La especie aristocrática de hombre se siente a *sí misma* como determinadora de los valores, no tiene necesidad de dejarse autorizar, su juicio es “lo que me es perjudicial a mí, es perjudicial en sí”, sabe que ella es la que otorga dignidad en absoluto a las cosas, ella es *creadora de valores*. Todo lo que conoce que hay en ella misma lo honra: semejante moral es autoglorificación. En primer plano se encuentran el sentimiento de la plenitud, del poder que quiere desbordarse, la felicidad de la tensión elevada, la consciencia de una riqueza que quisiera regalar y repartir: —también el hombre aristocráti-

co socorre al desgraciado, pero no, o casi no, por compasión, sino más bien por un impulso engendrado por el exceso de poder. El hombre aristocrático honra en sí mismo al poderoso, también al poderoso que tiene poder sobre él, que es diestro en hablar y en callar, que se complace en ser riguroso y duro consigo mismo y siente veneración por todo lo riguroso y duro. “Wotan me ha puesto un corazón duro en el pecho”, dicese en una antigua saga escandinava: ésta es la poesía que brotaba, con todo derecho, del alma de un vikingo orgulloso. Semejante especie de hombre se siente orgullosa cabalmente de no estar hecha para la compasión: por ello el héroe de la saga añade, con tono de admonición, “el que ya de joven no tiene un corazón duro, no lo tendrá nunca”. Los aristócratas y valientes que así piensan están lo más lejos que quepa imaginar de aquella moral que ve el indicio de lo moral cabalmente en la compasión, o en el obrar por los demás, o en el *désintéressement* [desinterés]; la fe en sí mismo, el orgullo de sí mismo, una radical hostilidad y una ironía frente al “desinterés” forman parte de la moral aristocrática, exactamente del mismo modo que un ligero menosprecio y cautela frente a los sentimientos de simpatía y el “corazón cálido”. —Los poderosos son los que *entienden* de honrar, esto constituye su arte peculiar, su reino de la invención. El profundo respeto por la vejez y por la tradición —el derecho entero se apoya en ese doble respeto—, la fe y el prejuicio favorables para con los antepasados y desfavorables para con los venideros son típicos en la moral de los poderosos; y cuando, a la inversa, los hombres de las “ideas modernas” creen de modo casi instintivo en el “progreso” y en el “futuro” y tienen cada vez menos respeto a la vejez, esto delata ya suficientemente la procedencia no aristocrática de esas “ideas”. Pero lo que más hace que al gusto actual le resulte extraña y penosa una moral de dominadores es la tesis básica de ésta de que sólo frente a los iguales se tienen deberes; de que frente a los seres de rango inferior, frente a todo lo extraño, es lícito actuar como mejor parezca, o “como quiera el corazón”, y, en todo caso, “más allá del bien y del mal”: acaso aquí tengan su sitio la compasión y otras cosas del mismo tipo. La capacidad y el deber de sentir un agradecimiento prolongado y una venganza prolongada —ambas cosas, sólo entre iguales—, la sutileza en la represalia, el refinamiento conceptual en la amistad, una cierta necesidad de tener enemigos (como canales de desagüe, por así decirlo, para los afectos denominados envidia, belicosidad, altivez —en el fondo, para poder ser buen *amigo*): todos éstos son caracteres típicos de la moral aristocrática, la cual, como ya hemos insinuado, no es la moral de las “ideas modernas”, por lo cual hoy resulta difícil sentirla, y también es difícil desenterrarla y descubrirla. —Las cosas ocurren de modo distinto en el segundo tipo de moral,

*la moral de esclavos*. Suponiendo que los atropellados, los oprimidos, los dolientes, los serviles, los inseguros y cansados de sí mismos moralicen: ¿cuál será el carácter común de sus valoraciones morales? Probablemente se expresará aquí una suspicacia pesimista frente a la entera situación del hombre, tal vez una condena del hombre, así como de la situación del mismo. La mirada del esclavo no ve con buenos ojos las virtudes del poderoso: esa mirada posee escepticismo y desconfianza, es *sutil* en su desconfianza frente a todo lo “bueno” que allí es honrado, quisiera convenirse de que la misma felicidad no es allí auténtica. A la inversa, las propiedades que sirven para aliviar la existencia de quienes surgen son puestas de relieve e inundadas de luz: es a la compasión, a la mano afable y socorredora, al corazón cálido, a la paciencia, a la diligencia, a la humildad, a la amabilidad a lo que aquí se honra, pues éstas son aquí las propiedades más sutiles y casi los únicos medios para soportar la presión de la existencia. La moral de esclavos es, en lo esencial, una moral de la utilidad. Aquí reside el hogar donde tuvo su génesis aquella famosa antítesis “bueno” y “malvado”: —se considera que del mal forman parte el poder y la peligrosidad, así como una cierta terribilidad y una sutilidad y fortaleza que no permiten que aparezca el desprecio. Así, pues, según la moral de esclavos, el “malvado” inspira temor; según la moral de señores, es cabalmente el “bueno” el que inspira y quiere inspirar temor, mientras que el hombre “malo” es sentido como despreciable. La antítesis llega a su cumbre cuando, de acuerdo con la consecuencia propia de la moral de esclavos, un soplo de menosprecio acaba por adherirse también al “bueno” de esa moral —menosprecio que puede ser ligero y benévolo—, porque, dentro del modo de pensar de los esclavos, el bueno tiene que ser en todo caso el hombre *no peligroso*: es bonachón, fácil de engañar, acaso un poco estúpido, un *bonhomme* [un buen hombre]. En todos los lugares en que la moral de esclavos consigue la preponderancia, el idioma muestra una tendencia a aproximar entre sí las palabras “bueno” y “estúpido”. —Una última diferencia fundamental: el anhelo de *libertad*, el instinto de la felicidad y de las sutilezas del sentimiento de libertad forman parte de la moral y de la moralidad de esclavos con la misma necesidad con que el arte y el entusiasmo en la veneración, en la entrega, son el síntoma normal de un modo aristocrático de pensar y valorar. —Ya esto nos hace entender por qué el amor *como pasión* —es nuestra especialidad europea— tiene que tener sencillamente una procedencia aristocrática: como es sabido, su invención es obra de los poetas-caballeros provenzales, de aquellos magníficos e ingeniosos hombre del “gai saber”, a los cuales Europa debe tantas cosas y casi su propia existencia. (Parágrafo 260, pp. 222-226.)

#### IV. *La genealogía de la moral* (1887)

—Ya se habrá adivinado que la manera sacerdotal de valorar puede desviarse muy fácilmente de lo caballeresco-aristocrático y llegar luego a convertirse en su antítesis; en especial impulsa a ello toda ocasión en que la casta de los sacerdotes y la casta de los guerreros se enfrentan a causa de los celos y no quieren llegar a un acuerdo sobre el precio a pagar. Los juicios de valor caballeresco-aristocráticos tienen como presupuesto una constitución física poderosa, una salud floreciente, rica, incluso desbordante, junto con lo que condiciona el mantenimiento de la misma, es decir, la guerra, las aventuras, la caza, la danza, las peleas y, en general, todo lo que la actividad fuerte, libre, regocijada lleva consigo. La manera noble-sacerdotal de valorar tiene —lo hemos visto— otros presupuestos: ¡las cosas les van muy mal cuando aparece la guerra! Los sacerdotes son, como es sabido, los enemigos más malvados. ¿Por qué? Porque son los más impotentes. A causa de esa impotencia el odio crece en ellos hasta convertirse en algo monstruoso y siniestro, en lo más espiritual y lo más venenoso. Los máximos odiadores de la historia universal, también los odiadores más ricos de espíritu, han sido siempre sacerdotes —comparado con el espíritu de la venganza sacerdotal, apenas cuenta ningún otro espíritu. La historia humana sería una cosa demasiado estúpida sin el espíritu que los impotentes han introducido en ella: —tomemos enseguida el máximo ejemplo. Nada de lo que en la tierra se ha hecho contra “los nobles”, “los violentos”, “los señores”, “los poderosos”, merece ser mencionado si se le compara con lo que los judíos han hecho contra ellos: los judíos, ese pueblo sacerdotal, al pueblo de la más refrenada ansia de venganza sacerdotal. Han sido los judíos los que, con una consecuencia lógica aterradora, se han atrevido a invertir la identificación aristocrática de los valores (bueno=noble=poderoso=belo=feliz=amado de Dios) y han mantenido con los dientes el odio más abismal (el odio de la impotencia) esa inversión, a saber: “¡Los miserables son los buenos; los pobres, los impotentes, los bajos son los únicos buenos; los que sufren, los indigentes, los enfermos, los deformes son también los únicos piadosos, los únicos benditos de Dios, únicamente para ellos existe bienaventuranza —en cambio vosotros, vosotros los nobles y violentos, vosotros sois, por toda la eternidad, los malvados, los crueles, los lascivos, los insaciables, los ateos, y vosotros seréis también eternamente los desventurados, los malditos y condenados!...”. Se sabe quién ha recogido la herencia de esa transvaloración judía... A propósito de la iniciativa monstruosa y desmesuradamente funesta asumida por los judíos con esta declaración de guerra, la más radical de todas, recuerdo

la frase que escribí en otra ocasión (*Más allá del bien y del mal*, p. 118) —a saber, que con los judíos comienza en la moral la rebelión de los esclavos: esa rebelión que tiene tras sí una historia bimilenaria y que hoy nosotros hemos perdido de vista tan sólo porque ha resultado vencedora... (Parágrafo 7, pp. 38-40.)

La rebelión de los esclavos en la moral comienza cuando el *resentimiento* mismo se vuelve creador y engendra valores: el resentimiento de aquellos seres a quienes les está vedada la auténtica reacción, la reacción de la acción, y que se desquitan únicamente con una venganza imaginaria. Mientras que toda moral noble nace de un triunfante sí dicho a sí mismo, la moral de los esclavos dice no, ya de antemano, a un “fuera”, a un “otro”, a un “no-yo”; eso no es lo que constituye su acción creadora. Esta inversión de la mirada que establece valores —este *necesario* dirigirse hacia fuera en un lugar de volverse hacia sí— forma parte precisamente del resentimiento: para surgir, la moral de los esclavos necesita siempre primero de un mundo opuesto y externo, necesita, hablando fisiológicamente, de estímulos exteriores para poder en absoluto actuar —su acción es, de raíz, reacción. Lo contrario ocurre en la manera noble de valorar: ésta actúa y brota espontáneamente, busca su opuesto tan sólo para decirse sí a sí misma con mayor agradecimiento, con mayor júbilo —su concepto negativo, lo “bajo”, “vulgar”, “malo”, es tan sólo un pálido contraste, nacido más tarde, de su concepto básico positivo, totalmente impregnado de vida y de pasión, el concepto “¡nosotros los nobles, nosotros los buenos, nosotros los bellos, nosotros los felices!”. Cuando la manera noble de valorar se equivoca y peca contra la realidad, esto ocurre con relación a la esfera que no le es suficientemente conocida, más aún, a cuyo real conocimiento se opone con aspereza: no comprende a veces la esfera despreciada por ella, la esfera del hombre vulgar del pueblo bajo; por otro lado, téngase en cuenta que, en todo caso, el afecto del desprecio, del mirar de arriba abajo, de mirar con superioridad, aun presuponiendo que *falsee* la imagen de lo despreciado, no llegará ni de lejos a la falsificación con que el odio reprimido, la venganza del impotente atentarán contra su adversario —*in effigie* [en efígie], naturalmente. De hecho en el desprecio se mezclan demasiada negligencia, demasiada ligereza, demasiado apartamiento de la vista y demasiada impaciencia, e incluso demasiado júbilo en sí mismo, como para estar en condiciones de transformar su objeto en una auténtica caricatura y en su espantajo. No se pasen por alto las *nuances* [matices] casi benévolas que, por ejemplo, la aristocracia griega pone en todas las palabras con que diferencia de sí al pueblo bajo; obsérvese cómo constantemente se mezcla en ellas, azucarándolas, una especie de lástima, de consideración, de indulgencia,

hasta el punto de casi todas las palabras que convienen al hombre vulgar han terminado por quedar como expresiones para significar “infeliz”, “digno de lástima” (véase δειλός [miedoso], δειλαίος [cobarde], πονηρός [vil], μοχθηρός [miserio], las dos últimas caracterizan propiamente al hombre vulgar como esclavo del trabajo y animal de carga) —y cómo, por otro lado, “malo”, “infeliz”, no dejaron jamás de sonar al oído griego con un tono único, con un timbre en el que prepondera “infeliz”: y esto como herencia de la antigua manera de valorar más noble, aristocrática, la cual no reniega de sí misma ni siquiera en el desprecio (—a los filólogos recordémosles en qué sentido se usan οἷζυρός [miserable], ἄνολβος [desgraciado], τλήμων [resignado], δυστυχεῖν [fracasar, tener mala suerte], ξυμφορά [desdicha]). Los “bien nacidos” se sentían a sí mismos cabalmente como los “felicis”; ellos tenían que construir su felicidad artificialmente y, a veces, persuadirse de ella, mentírsela, mediante una mirada dirigida a sus enemigos (como suelen hacer todos los hombres del resentimiento); y así mismo, por ser hombres íntegros repletos de fuerza y, en consecuencia, necesariamente activos, no sabían separar la actividad de la felicidad —en ellos aquella formaba parte, por necesidad, de está (de aquí procede el εὐπράττειν [obrar bien, ser feliz])— todo esto muy en contraposición con la felicidad al nivel de los impotentes, de los oprimidos, de los llagados por sentimientos venenosos y hostiles, en los cuales la felicidad aparece esencialmente como narcosis, aturdimiento, quietud, paz, “sábado”, distensión del ánimo y relajamiento de los miembros, esto es, dicho en una palabra, como algo pasivo. Mientras que el hombre noble vive con confianza y franqueza frente a sí mismo (γενναῖος, “aristócrata de nacimiento”, subraya la *nuance* [matiz] “franco” y también sin duda “ingenuo”), el hombre del resentimiento no es ni franco, ni ingenuo, ni honesto y derecho consigo mismo. Su alma *mira de reojo*; su espíritu ama los escondrijos, los caminos tortuosos y las puertas falsas, todo lo encubierto le atrae como *su* mundo, su seguridad, su alivio; entiende de callar, de no olvidar, de guardar, de empequeñecerse y humillarse transitoriamente. Una raza de tales hombres del resentimiento acabará necesariamente por ser *más inteligente* que cualquiera raza noble, venerará también la inteligencia en una medida del todo distinta: a saber, como la más importante condición de existencia, mientras que, entre hombres nobles, la inteligencia fácilmente tiene un delicado dejo de lujo y refinamiento: —en éstos precisamente no es la inteligencia ni mucho ni menos tan esencial como lo son la perfecta seguridad funcional de los instintos *inconscientes* reguladores o incluso una cierta falta de inteligencia, así por ejemplo el valeroso lanzarse a ciegas, bien sea al peligro, bien sea al enemigo, o aquella entusiasta subitaneidad

en la cólera, el amor, el respeto, el agradecimiento y la venganza, en la cual se han reconocido en todos los tiempos las almas nobles. El mismo resentimiento del hombre noble, cuando en él aparece, se consume y agota, en efecto, en una reacción inmediata y, por ello, no *envenena*: por otro lado, ni siquiera aparece en innumerables casos en los que resulta inevitable su aparición en todos los débiles e impotentes. No poder tomar mucho tiempo en serio los propios contratiempos, las propias *fechorías* —tal es el signo propio de naturalezas fuertes y plenas, en las cuales hay una sobreabundancia de fuerza plástica, remodeladora, regeneradora, fuerza que también hace olvidar (un buen ejemplo de esto en el mundo moderno es Mirabeau, que no tenía memoria para los insultos y para las villanías que se cometían con él, y que no podía perdonar por la única razón de que olvidaba). Un hombre así se sacude de un solo golpe muchos gusanos que en otros, en cambio, anidan subterráneamente; sólo aquí es también posible otra cosa, suponiendo que ella sea en absoluto posible en la tierra —el auténtico “*amor a sus enemigos*”. ¡Cuánto respeto por sus enemigos tiene un hombre noble! y ese respeto es ya un puente hacia el amor... ¡El hombre noble reclama para sí su enemigo como una distinción suya, no soporta, en efecto, ningún otro enemigo que aquel en el que no hay nada que despreciar y sí *muchísimo* que honrar! En cambio, imaginémonos “el enemigo” tal como lo concibe el hombre del resentimiento —y justo en ello reside su acción, su creación: ha concebido el “enemigo malvado”, “*el malvado*”, y ello con concepto básico, a partir del cual se imagina también, como imagen posterior y como antítesis, un “bueno” —¡él mismo!... (Parágrafo 10, pp. 42-46.)

### V. Crepúsculo de los ídolos (1888)

*Mi concepto de libertad.* —A veces el valor de una cosa reside no en lo que con ella se alcanza, sino en lo que por ella se paga —en lo que nos *cuesta*. Voy a dar un ejemplo. Las instituciones liberales dejan de ser liberales tan pronto como han sido alcanzadas; no hay luego cosa que cause perjuicios más molestos y radicales a la libertad que las instituciones liberales. Es sabido, en efecto, *qué* es lo que ellas llevan a cabo: socavan la voluntad de poder, son la nivelación de las montañas y valles elevada a la categoría de moral, vuelven cobardes, pequeños y ávidos de placeres a los hombres —con ellas alcanza el triunfo siempre el animal de rebaño. Liberalismo: dicho claramente, *animalización gregaria*... Esas mismas instituciones, mientras todavía no han sido conquistadas, producen efectos completamente distintos; entonces fomentan poderosamente de hecho la

libertad. Vistas las cosas con más rigor, es la guerra la que produce esos efectos, la guerra *por conquistar* las instituciones liberales, la cual, por ser guerra, hace perdurar los instintos *no liberales*. Y la guerra educa para la libertad. Pues ¿qué es la libertad? Tener voluntad de autorresponsabilidad. Mantener la distancia que nos separa. Volverse más indiferente a la fatiga, a la dureza, a la privación, incluso a la vida. Estar dispuesto a sacrificar a la propia causa hombres, incluido uno mismo. La libertad significa que los instintos viriles, los instintos que disfrutan con la guerra y la victoria, dominen a otros instintos, por ejemplo a los de la “felicidad”. El hombre *que ha llegado a ser libre*, y mucho más el *espíritu* que ha llegado a ser libre, pisotea la despreciable especie de bienestar con que sueñan los tenderos, los cristianos, las vacas, las mujeres, los ingleses y demás demócratas. El hombre libre es un guerrero. —¿Por qué se mide la libertad, tanto en los individuos como en los pueblos? Por la resistencia que hay que superar, por el esfuerzo que cuesta permanecer *arriba*. El tipo supremo de hombres libres habría que buscarlo allí donde constantemente se supera la resistencia suprema: a dos pasos de la tiranía, en los umbrales del peligro de la esclavitud. Esto es psicológicamente verdadero, si por “tiranos” entendemos aquí unos instintos inexorables y terribles, que provocan contra sí el máximo de autoridad y de disciplina —el tipo más bello, Julio César—; esto es también políticamente verdadero, basta para verlo dar unos pasos por la historia. Los pueblos que valieron algo, que *llegaron* a valer algo, no llegaron nunca a ello bajo instituciones liberales: el *gran peligro* fue el que hizo de ellos algo merecedor de respeto, el peligro, que es el que nos hace conocer nuestros recursos, nuestras virtudes, nuestras armas de defensa y ataque, nuestro *espíritu* —que es el que nos *compele* a ser fuertes... *Primer axioma*: hay que tener necesidad de ser fuerte; de lo contrario, jamás se llega a serlo. —Aquellos grandes invernaderos para cultivar la especie fuerte, la especie más fuerte de hombre habida hasta ahora, las comunidades aristocráticas a la manera de Roma y de Venecia, concibieron la libertad exactamente en el mismo sentido en que yo concibo la palabra libertad: como algo que se tiene y no se tiene, que se quiere, que se *conquista*... (Parágrafo 38, pp. 114-115.)

*Crítica de la modernidad.* —Nuestras instituciones no valen ya nada: sobre esto existe unanimidad. Pero esto no depende de ellas, sino de *nosotros*. Después de haber perdido todos los instintos de los que brotan las instituciones, estamos perdiendo las instituciones mismas, porque nosotros no servimos ya para ellas. El democratismo ha sido en todo tiempo la forma de decadencia de la fuerza organizadora: ya en *Humano, demasiado*

*humano*, I, 318, dije que la democracia moderna y todas sus realidades a medias como el “Reich alemán” eran la *forma decadente de Estado*. Para que haya instituciones tiene que haber una especie de voluntad, de instinto, de imperativo, que sea antiliberal hasta la maldad: una voluntad de tradición, de autoridad, de responsabilidad para con siglos futuros, de *solidaridad* entre cadenas generacionales futuras y pasadas *in infinitum* [hasta el infinito]. Si esa voluntad existe, se fundan cosas como el *imperium Romanum*: o como Rusia, la *única* potencia que hoy tiene dentro de sí duración, que puede aguardar, que todavía puede prometer algo —Rusia, el concepto antitético de la miserable división europea en pequeños Estados y de la miserable nerviosidad europea, las cuales han entrado en una fase crítica con la fundación del Reich alemán... Occidente entero carece ya de aquellos instintos de que brotan las instituciones, de que brota el *futuro*: acaso ninguna otra cosa le vaya tan a contrapelo a su “espíritu moderno”. La gente vive para el hoy, vive con mucha prisa —vive muy irresponsablemente: junto a esto es a lo que llama “libertad”. Se desprecia, se odia, se rechaza aquello que *hace* de las instituciones instituciones: la gente cree estar expuesta al peligro de una nueva esclavitud allí donde se deja oír simplemente la palabra “autoridad”. A tal extremo llega la *décadance* en el instinto de los valores propio de nuestros políticos, de nuestros partidos políticos: ellos *prefieren instintivamente* lo que disgrega, lo que acelera el final... Testimonio, el *matrimonio moderno*. Es evidente que al matrimonio moderno se le ha ido de las manos toda la razón: esto no constituye, sin embargo, una objeción contra el matrimonio, sino contra la modernidad. La razón del matrimonio consistía en la responsabilidad jurídica exclusiva del varón: con ello el matrimonio tenía un centro de gravedad, mientras que hoy cojea de ambas piernas. La razón del matrimonio consistía en su indisolubilidad por principio: con ello adquiría un acento que sabía *hacerse oír* frente al azar del sentimiento, de la pasión y del instante. Consistía asimismo en la responsabilidad de las familias en cuanto a la elección de los cónyuges. Con la creciente indulgencia en favor del matrimonio *por amor* se ha eliminado precisamente el fundamento del matrimonio, aquello que *hace* de él una institución. Una institución no se la funda nunca jamás sobre una idiosincrasia, un matrimonio *no* se lo funda, como se ha dicho, sobre el “amor” —se lo funda sobre el instinto sexual, sobre el instinto de propiedad (mujer e hijo como propiedad), sobre el *instinto de dominio*, el cual organiza constantemente la forma mínima de dominio, la familia, y *necesita* hijos y herederos para mantener, también fisiológicamente, unas dimensiones ya alcanzadas de poder, influencia, riqueza, para preparar unas tareas prolongadas, una solidaridad de instintos entre los siglos. El

matrimonio como institución comprende ya en sí la afirmación de la forma más grande, más duradera de organización: si la sociedad misma no puede *responder* de sí como un todo, hasta las generaciones más remotas, entonces el matrimonio no tiene ningún sentido. —El matrimonio moderno *ha perdido* su sentido —por consiguiente se lo elimina. (Parágrafo 39, pp. 115-117.)

*Dicho al oído de los conservadores.* —Lo que antes no se sabía, lo que hoy sí se sabe, sí se podría saber —no es posible ninguna *involución*, ninguna vuelta atrás en cualquier sentido y grado. Al menos nosotros los fisiólogos sabemos esto. Pero todos los sacerdotes y moralistas han creído en ello —*quisieron* retrotraer la humanidad a una medida *anterior* de virtud, hacerla dar *vueltas hacia atrás* como si fuera un *tornillo*. La moral ha sido siempre un lecho de Procusto. Incluso los políticos han imitado en esto a los predicadores de la virtud: todavía hoy existen partidos que sueñan como meta el que todas las cosas *caminen como los cangrejos*. Pero nadie es libre de ser un cangrejo. No hay remedio: hay que ir hacia adelante, quiero decir, *avanzar paso a paso hacia la décadance* (ésta es mi definición del “progreso” moderno...). Se puede *poner obstáculos* a esa evolución, y, con ellos, embalsar la degeneración misma, conjuntarla, hacerla más vehemente y *repentina*: más no se puede hacer. (Parágrafo 43, pp. 119-120.)

*Progreso en el sentido en que yo lo entiendo.* —También yo hablo de una “vuelta a la naturaleza”, aunque propiamente no es un volver, sino un *ascender* —un ascender a la naturaleza y a la naturalidad elevada, libre, incluso terrible, que juega, que tiene *derecho* a jugar con grandes tareas... Para decirlo con una *metáfora*: Napoleón fue un fragmento de “vuelta a la naturaleza”, tal como yo la entiendo (por ejemplo, *in rebus tacticis* [en cuestiones tácticas], y más aún, como los militares saben, en cuestiones estratégicas). —Pero Rousseau ¿a dónde quería él propiamente volver? Rousseau, ese primer hombre moderno, idealista y *canaille* en una sola persona; que tenía necesidad de la “dignidad” moral para soportar su propio aspecto; enfermo de una vanidad desenfrenada y de un autodesprecio desenfrenado. También ese engendro que se ha plantado junto al umbral de la época moderna quería la “vuelta a la naturaleza” —¿a dónde, preguntamos otra vez, quería volver Rousseau? Yo odio a Rousseau incluso en la Revolución: ésta es la expresión histórico-universal de esa duplicidad de idealista *canaille*. La *farce* [farsa] sangrienta con que esa Revolución se representó, su “inmoralidad”, eso me importa poco: lo que yo odio es su

*moralidad* rousseauiana —las llamadas “verdades” de la Revolución, con las que todavía sigue causando efectos y persuadiendo a ponerse de su lado a todo lo superficial y mediocre. ¡La doctrina de la igualdad!... Pero si no existe veneno más venenoso que éste; pues ella *parece* ser predicada por la justicia misma, mientras que es el *final* de la justicia... “Igualdad para los iguales, desigualdad para los desiguales”. —El hecho de que en torno a aquella doctrina de la igualdad haya habido acontecimientos tan horribles y sangrientos ha dado a esta “idea moderna” *par excellence* una especie de aureola y de resplandor de tal modo que la Revolución como *espectáculo* ha seducido incluso a los espíritus más nobles. Ésta no es, en última instancia, una razón para apreciarla más. —Yo sólo veo a uno que la sintió tal como se la debe sentir, con *náusea*: Goethe... (Parágrafo 148, pp. 125-126.)

## VI. *El anticristo* (1888)

¿Qué es bueno? —Todo lo que eleva el sentimiento de poder, la voluntad de poder, el poder mismo en el hombre.

¿Qué es malo? —Todo lo que procede de la debilidad.

¿Qué es felicidad? —El sentimiento de que el poder crece, de que una resistencia queda superada.

No apaciguamiento, sino más poder; no paz ante todo, sino guerra; no virtud, sino vigor (virtud al estilo del Renacimiento, *virtù*, virtud sin moralina).

Los débiles y malogrados deben perecer: artículo primero de nuestro amor a los hombres. Y además se debe ayudarlos a perecer.

¿Qué es más dañoso que cualquier vicio? —La compasión activa con todos los malogrados y débiles —el cristianismo. (Parágrafo 2, p. 28.)

—Con esto he llegado a la conclusión y voy a dictar mi sentencia. Yo *condeno* el cristianismo, yo levanto contra la Iglesia cristiana la más terrible de todas las acusaciones que jamás acusador alguno ha tenido en su boca. Ella es para mí la más grande de todas las corrupciones imaginables, ella ha querido la última de las corrupciones posibles. Nada ha dejado la Iglesia cristiana de tocar con su corrupción, de todo valor ha hecho un no-valor, de toda verdad, una mentira, de toda honestidad, una bajeza de alma. ¡Que alguien se atreva todavía a hablarme de sus bendiciones “humanitarias”! El *suprimir* cualquier calamidad iba en contra de su utilidad más profunda —ella ha vivido de calamidades, ella ha *creado* calamidades, con el fin de eternizarse *a sí misma*... El gusano del pecado, por ejemplo:

¡la Iglesia es la que ha enriquecido a la humanidad con esa calamidad! —La “igualdad de las almas ante Dios”, esa falsedad, ese *pretexto* para las *rancunes* (rencores) de todos los que tienen sentimiento viles, ese explosivo concepto, que ha acabado convirtiéndose en revolución, idea moderna y principio de decadencia del orden social entero —es dinamita *cristiana*... ¡Bendiciones “humanitarias” del cristianismo! ¡Extraer de las *humanitas* una autocontradicción, un arte de la autodeshonra, una voluntad de mentira a cualquier precio, una repugnancia, un desprecio de todos los instintos buenos y honestos! —¡Esas serían para mí las bendiciones del cristianismo! El parasitismo como *única* praxis de la Iglesia; en su ideal de clorosis, con su ideal de santidad, beber hasta el final toda sangre, todo amor, toda esperanza de vida; el más allá, como voluntad de negación de toda realidad; la cruz, como signo de reconocimiento para la más subterránea conjura habida nunca —contra la salud, la belleza, la buena constitución, la valentía, el espíritu, la *bondad* de alma, *contra la vida misma*...

Esta eterna acusación contra el cristianismo voy a escribirla en todas las paredes, allí donde haya paredes —tengo letras que harán ver incluso a los ciegos... Yo llamo al cristianismo la *única* gran maldición, la *única* grande intimísima corrupción, el *único* gran instinto de venganza, para el cual ningún medio es bastante venenoso, sigiloso, subterráneo, *pequeño* —yo lo llamo la *única* inmortal mancha deshonrosa de la humanidad...

¡Y se cuenta el *tiempo* desde el *dies nefastus* [día nefasto] en que empezó esa fatalidad —desde el *primer* día del cristianismo! —¿*Por qué no, mejor, desde su último día?*

—¿*Desde hoy?* —¡Transvaloración de todos los valores!... (Parágrafo 62, pp. 108-110.) □