

*Escritos póstumos, arte, ética y política en Nietzsche**

(CONVERSACIÓN CON DIEGO SÁNCHEZ MECA* Y PAULINA RIVERO**)

e-mail: dsanchez@fsof.uned.es

Recepción: 08-04-2011

Aprobación: 09-05-2011

RESUMEN

El Dr. Diego Sánchez Meca nos habla de tres objetivos fundamentales de la Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche, entre los cuales destaca la publicación en español de ediciones cuidadas, críticas e íntegras de las *Obras* y *Escritos póstumos* del pensador alemán. Con esto se prepara el camino para elaborar una interpretación original, en el habla hispánica, que muy poco tenga que ver con las exégesis alemanas, francesas e italianas que se han hecho sobre el pensamiento

* Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Catedrático de Historia de la Filosofía contemporánea en la Universidad de Madrid (UNED). Presidente de la Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche (<http://www.estudiosnietzsche.org/>). Es miembro del Patronato del Istituto interdipartimentale di Ricerca Colli-Montinari (Università degli Studi di Lecce, Italia); del Comité Científico de HyperNietzsche (Ludwig Maximilian Universität, München, Alemania) y del Centro Interdipartimentale di ricerca sulla morfologia “Francesco Moiso” (Università degli Studi di Udine, Italia). Así como integrante del Consejo de redacción de diversas revistas especializadas. Autor de numerosos ensayos y libros sobre temas filosóficos, entre los que destacan: *Nietzsche: la experiencia dionisiaca del mundo* y *El nihilismo: perspectivas sobre la historia espiritual de Europa*. Asimismo, fue el director de la monumental empresa de edición y traducción de los *Fragmentos póstumos* de F. Nietzsche para la editorial Tecnos.

** Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México; profesora de tiempo completo en la Facultad de Filosofía y Letras de la misma Universidad. Se ha especializado en el pensamiento de Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger, así como en temas actuales de ética y bioética. En los últimos ocho años se ha abocado al estudio del Daoísmo y su relación con la filosofía occidental, a través del Sinonietzscheanismo. Entre sus libros publicados se destacan: *Nietzsche: verdad e ilusión* y *Alétheia: la verdad originaria*.

del autor del *Nacimiento de la tragedia*. Sugiere también la necesidad de delimitar periodos, en el pensamiento de Nietzsche, cuando se intente hablar de temas o conceptos específicos como el *arte* o la *música* (punto de vista que comparte con la Dra. Paulina Rivero). Asimismo, nos dice que, en la experiencia dionisiaca del mundo, el hombre se reconoce como creador de valores y verdades que organizan la sociedad, al tiempo que elevan su existencia a un nivel de felicidad en el que la vida se vive de un modo más pleno e intenso. A partir de esto, el lector encontrará, en el pensamiento de Nietzsche, la formulación de una ética y una política sumamente originales.

Palabras clave: *Obras*, *Fragmentos póstumos*, Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche, visión dionisiaca del mundo, arte, ética, política.

ABSTRACT

Dr. Diego Sánchez Meca writes about three basic aims of The Spanish Society for Nietzsche Studies (*La Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche*), amongst which the publication, in Spanish, of a carefully prepared, critical and complete edition of the *Posthumous Works and Writings* of the German philosopher stands out. This new edition paves the way for an original interpretation in Spanish which has little in common with the exegesis that has been made of the thought of the author of *The Birth of Tragedy* in German, French and Italian. The author also suggests the need to define periods in Nietzsche's thought when dealing with specific topics or concepts such as art or music (a perspective that he shares with Dr. Paulia Rivero). He also argues that in the Dionysian experience of the world, man recognizes in himself a creator of values and truths that organize society at the same time as raising his existence to a level of happiness on which life is lived more fully and with greater intensity. From this perspective, readers will discover the formulation of a highly original ethics and politics in the thought of Nietzsche.

Keywords: *Works*, *Posthumous Fragments*, The Spanish Society for Nietzsche Studies, Dionysian worldview, art, ethics, politics.

REDACCIÓN REVISTA PENSAMIENTO (RRP): Dr. Diego Sánchez Meca ¿podría hablarnos un poco sobre la traducción al castellano y la edición de referencia que se está llevando a cabo, bajo su dirección, de los *Fragmentos póstumos*, de las *Obras* y de las *Cartas* de Nietzsche?

DIEGO SÁNCHEZ MECA (DSM): Es un trabajo que surgió a raíz de la celebración en España del centenario de Nietzsche, en el año 2000. Los eventos que tuvieron lugar nos animaron a un grupo de profesores de distintas universidades a formar un grupo de investigación, y fundamos la Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche con tres objetivos fundamentalmente. El primero era crear una plataforma de comunicación entre profesores, alumnos y estudiosos del pensamiento de Nietzsche, tanto de Europa como de otros países de habla hispánica y, por extensión, de cualquier ámbito donde Nietzsche pudiera ser interesante. Para ello abrimos una página web que ha servido como instrumento de difusión, de información y de comunicación entre los estudiosos de Nietzsche (<http://www.uma.es/nietzsche-seden>). El segundo objetivo era crear una revista que reflejara y recogiera el trabajo de investigación que íbamos realizando. Ya cuenta con 11 números publicados y se llama *Estudios Nietzsche* (www.estudiosnietzsche.org). El tercer objetivo, el más importante y difícil de cumplir, era publicar los escritos de Nietzsche en ediciones españolas lo más correctas y actualizadas posibles. En relación a esta última tarea, empezamos por publicar los *Fragmentos póstumos*, que era el trabajo más arduo, el más desagradecido pero también el más necesario. Nos llevó ocho años hacerlo, pero al fin está terminado y se encuentra editada la totalidad de este material en cuatro grandes volúmenes en la editorial Tecnos. Por fin tenemos, pues, en lengua castellana, una edición cuidada, crítica, íntegra y bien planteada que hasta ahora no existía.

Cuando llevábamos avanzada esta primera fase de nuestra tarea, surgió la posibilidad de traducir y publicar también la *Correspondencia* de Nietzsche. De eso se hizo cargo el profesor Luis Enrique de Santiago Guervós, para lo que formó otro equipo y aún está llevando a cabo este proyecto, aunque ya sólo le queda un volumen para terminarlo. Van publicados cinco volúmenes en la editorial Trotta, y muy pronto se publicará también el último. Y ahora estamos trabajando en completar lo que falta, que son las *Obras*. El plan es agruparlas en otros cuatro grandes volúmenes de acuerdo con este orden: vol. I, Escritos

de juventud; vol. II, Escritos filológicos; vol. III, Obras de la primera madurez; Vol. IV, Obras de la madurez tardía. En el 2011 ha surgido el primer volumen en la editorial Tecnos, y esperamos que los demás vayan saliendo uno cada año, por lo que estará completada en 2014.

RRP: Nos ha mencionado de tres objetivos, ¿podría ahondar un poco más sobre la revista?

DSM: La revista *Estudios Nietzsche*, como he dicho, cuenta con 11 números, habiéndose publicado el primero en el 2000. Es, naturalmente, una revista especializada que, hasta ahora, incluye (cada volumen) tres partes: la primera es monográfica, o sea, agrupa un conjunto de trabajos sobre un tema concreto que es el que da título a ese número. Por ejemplo, algunos de esos temas son la relación *Nietzsche-Wagner*, otro la relación *Nietzsche-Schopenhauer*, el que va a salir ahora será *Nietzsche y los griegos*, el próximo será *Nietzsche y la moral*. En otro recogemos las principales ponencias de un congreso que celebramos sobre *Nietzsche y la hermenéutica*, etc. La segunda parte de cada número recoge artículos de temática libre, y que se publican por su interés como aportaciones novedosas para la comprensión y discusión de la obra y el pensamiento de Nietzsche. Y la tercera parte comprende una serie de elementos informativos, prioritariamente bibliográficos, pero también sobre eventos relacionados con actividades que tienen que ver con el estudio de Nietzsche.

Las colaboraciones especializadas se suelen solicitar a especialistas, generalmente de cierta relevancia, que se sabe que han estudiado bien este tema. Hasta ahora hemos tenido la suerte de que mayoritariamente nos han dado una respuesta muy positiva, y nos han enviado colaboraciones de extraordinario interés. En cuanto a los artículos libres que no necesariamente tienen que versar sobre un tema específico, se da cabida a un espectro de investigadores y estudiosos más amplio, que quieren darse a conocer y significarse como personas que trabajan en esta línea. La información bibliográfica no es sólo sobre publicaciones nuevas en relación al tema específico del número, sino también sobre libros, recursos en internet y revistas de las que se recoge ahí su índice para que se vea qué es lo que se puede encontrar y dónde.

RRP: Hay un número temático de esta revista sobre Nietzsche y su relación con la música. Nietzsche músico. ¿De dónde surge esta necesidad de unir la música y la filosofía?

DSM: Bueno, estando presente aquí la Dra. Paulina Rivero (PR), yo no me atrevo a contestar a esa pregunta antes de que ella, que es la especialista en eso, diga su opinión.

PR: Bueno, lo que pasa es que Nietzsche compone música desde muy joven, de hecho sus composiciones son de un período muy temprano. Las primeras composiciones versan básicamente sobre temas en torno a lo sagrado, incluso recoge algunos salmos y llega a hacer algunos fragmentos de misa. Entonces, realmente, Nietzsche piensa que la música es un don de Dios y que a través de la música podemos alabar a Dios. Son palabras de él cuando era adolescente. Y luego, conforme Nietzsche va creciendo, su música empieza a dejar de ser sacra y comienza a tomar poemas sobre la Naturaleza. Entonces, todo ese ímpetu de alabar a Dios se transforma en un ímpetu de alabar a la Naturaleza, a la vida; un canto a la vida. Nietzsche amó a la música profundamente. Y la música es una categoría muy importante de su pensamiento. La música en *El nacimiento de la tragedia* es una metáfora o un símbolo del arte más aconceptual. Entonces, pues, tanto filosófica como musicalmente, la música es un tema muy importante, pero yo no quiero ahondar porque es más importante lo que tenga que decir el Dr. Sánchez Meca.

DSM: Lo que has dicho, querida Paulina, es muy importante y me parece incluso fundamental. Porque no es lo mismo hablar de Nietzsche y la música en su época primera, que cuando es el gran amigo y colaborador de Wagner, o cuando ya no es wagneriano sino incluso contra o anti-wagneriano. Lo que se puede decir de cada una de estas épocas son cosas muy distintas. También es importante distinguir en qué sentido la relación del pensamiento de Nietzsche con la música se plantea desde el nivel del *contenido* o desde el nivel de la *forma*, o sea del lenguaje de Nietzsche. Por ejemplo, el estilo de Nietzsche en su obra *El nacimiento de la tragedia*, escrita en pleno período de proximidad a Wagner, está construido formalmente desde una analogía de su desarrollo con la estructura de la escritura musical wagneriana, de modo que se podría decir que, de hecho, el lenguaje de *El nacimiento de la tragedia* casi suena a Wagner porque es la misma forma compositiva, abigarrada, muy elaborada, de las metáforas, de las frases melódicas y armónicas de las partituras wagnerianas lo que vemos analógicamente querer plasmarse en la escritura de esa obra. Por otra parte, si se afronta la cuestión desde la perspectiva del contenido, entonces hay

que introducir otro tipo de consideraciones. Porque Nietzsche, bajo la influencia de Schopenhauer, está tratando de basar sus tesis, en esa su primera obra, en una metafísica de artista para la que la música es el lenguaje de la cosa en sí, el medio por el que nosotros podemos llegar a sentir y experimentar la voluntad del mundo. Entonces el valor filosófico de la música es enorme, porque es el trasunto que nos comunica y nos pone en conexión con lo que es el ser y la realidad última de la existencia. Una vez que Nietzsche supere esta etapa de juventud y se desvincule de la influencia de Schopenhauer y de Wagner, entonces pensará que esta primera metafísica de artista no era más que otra ilusión nihilista más en cuanto que se postulaba un trasmundo, donde radicaba la verdadera realidad, frente a este nuestro mundo que quedaba así desvalorizado y reducido a nada. Por eso, en su fase de madurez Nietzsche pensará el arte, y la música en particular, como la expresión de una fuerza dionisiaca que no es más que la fuerza de la vida misma. La música es ya entonces la flauta de Dionisos, que no remite a ningún trasmundo, sino que tiene la tierra bajo sus pies, o sea, en un sentido que ya no es nihilista (o negador de la vida) sino que es afirmativo de la vida. Pero, insisto, todas estas diferencias es preciso tenerlas en cuenta para responder correctamente a la pregunta sobre la relación entre Nietzsche y la música

PR: Es muy importante ver a Nietzsche y la música en cuanto a sus composiciones. Nietzsche y la música en cuanto a sus gustos musicales, y cómo cambiaron.

RRP: Aparte del valor del trabajo que ustedes están haciendo, tanto con la revista como con la traducción de los *Fragmentos póstumos*, las *Obras* y la *Correspondencia*, ¿podría explicarnos un poco en qué consiste el acercamiento a Nietzsche que ustedes hacen en España y en qué sería distinto del acercamiento francés o de otros acercamientos que se han dado, para comprender que su trabajo no sólo consiste en traducir, sino que también hay en él un enfoque distintivo en la comprensión de la obra de Nietzsche?

DSM: Sí, esa es, por lo menos, nuestra intención y, de hecho, hay algo que ha favorecido el que podamos tener y desarrollar una diferencia en nuestra interpretación y comprensión de la obra de Nietzsche con respecto a la que es propia, o más propia, de otras zonas geográficas. Y es que el tratamiento y la meditación sobre la obra de Nietzsche viene, en otros países, desde muy atrás, o sea, tienen una

larga tradición de estudio y reflexión sobre este pensador, y eso está muy bien, pero implica también un cierto condicionamiento y una orientación que se deja sentir. Dejo a un lado el caso de Alemania, en el que la asociación de Nietzsche con el nazismo ha impedido un desarrollo positivo y productivo del estudio de la obra de este filósofo en su país natal. En Francia, en cambio, la explosión del interés por Nietzsche, su enorme protagonismo en las ideas y en la cultura francesa desde mediados del siglo XX, tuvo su punto de arranque, sobre todo, en mayo del 68. De hecho, Nietzsche fue el filósofo estrella de aquel movimiento. Fue, por tanto, un pensador asumido por las grandes figuras del pensamiento más vanguardista, estructuralista, neo-estructuralista y posmoderno; todos sus militantes pasan por Nietzsche: Bataille, Blanchot, Deleuze, Foucault, Derrida, Lacoue-Labarthe, Nancy, Kofman, Baudrillard, etc. Entonces, claro, quien en Francia quiera hoy llevar a cabo una reflexión o un tratamiento concreto a partir de la obra de Nietzsche tiene ya un contexto muy rico del que partir. En Italia tiene lugar algo parecido. La gran edición alemana de Nietzsche, la *Colli-Montinari*, la hicieron dos italianos, y movilizaron con su trabajo a toda una generación de estudiosos que desarrollaron una orientación de interpretación del pensamiento de Nietzsche, la cual sirve de contexto a esa edición. Y la mayor parte de los pensadores italianos también son casi todos estudiosos de Nietzsche: Colli, Cacciari, Vitiello, Severio, Vattimo, Negri, Volpi, Ferraris, etc. Entonces, también aquí, quien quiera estudiar a Nietzsche tiene ya un magisterio, una tradición, un contexto. Nosotros, en España, no hemos tenido, por las circunstancias históricas de nuestro pasado más reciente, una recepción y un cultivo del pensamiento de Nietzsche que haya establecido una línea de reflexión y de discusión para su interpretación. Empezó habiendo un acercamiento a la obra de Nietzsche por parte de la Generación del 98, o sea, antes de nuestra Guerra Civil, que está muy bien recogido en el libro de Gonzalo Sobejano, *Nietzsche en España*, que expone el interés y la discusión del pensamiento de Nietzsche entre los pensadores españoles hasta el año 1936, justamente cuando empieza nuestra Guerra Civil. Estos intelectuales republicanos, europeístas, estaban, por primera vez, abriéndose a las corrientes del debate intelectual europeo, pero esta situación se ve frustrada por la Guerra Civil y, a partir de ahí, Nietzsche, como tantos otros pensadores, desaparece de la escena pública, queda prohibido y

proscrito. Y sólo es retomado ya a partir del débil influjo en España del mayo del 68 francés. Nuestra proximidad geográfica a Francia hizo que este movimiento dejara oír su eco entre los jóvenes españoles y de nuevo empezó a abrirse paso la figura y el pensamiento de Nietzsche aunque de forma casi semiclandestina. En realidad, se puede decir que sólo desde comienzos de los años ochenta Nietzsche empieza a ser un pensador con presencia plena entre los estudiosos de la filosofía y en los debates sobre la cultura.

Entonces, ¿en qué sentido tenemos nosotros ahora, como grupo de profesores y de lectores de Nietzsche, una orientación propia y distintiva de interpretación de su pensamiento en relación a esos otros ámbitos geográficos? Pues, en el sentido mismo de que estamos libres de condicionamientos para orientar la reflexión de Nietzsche en una dirección en la que podemos fijarnos y atender a sus aspectos más actuales y productivos, fuera de viejas polémicas y estériles partidismos. Esta libertad es la que más nos motiva a trabajar para disponer de unos textos fiables que a partir de ellos se logre debatir y se pueda reflexionar seriamente. Nosotros consideramos que en la obra de Nietzsche, a diferencia de la de otros autores, hay elementos que son muy apropiados para, a partir de ellos, repensar los grandes problemas que tiene hoy planteados la sociedad y nuestro mundo en general, y que, básicamente, son elementos que se desprenden de su forma de hacer crítica, de su forma de analizar los fenómenos sociales y culturales sobre todo. Se puede valorar entonces incluso como una ventaja el no tener preconditionamientos, como el prejuicio aún existente en Alemania de que Nietzsche es un pensador perteneciente al nazismo, o el condicionamiento de los métodos estructuralistas o historicistas. Podemos reflexionar y hacer uso de la obra de Nietzsche de un modo más libre y productivo. Es el ensayo que estamos intentando hacer, que complementa nuestro puro trabajo académico, erudito y filológico de traducción, de anotación y de presentación de textos. Este enfoque y esta línea de comprensión la vamos expresando en las introducciones y notas que acompañan a nuestra edición, con las que nuestro trabajo pretende abrirse a un público amplio y no quedar reducido a un trabajo exclusivamente academicista. Para este fin celebramos periódicamente nuestras reuniones, nuestros congresos como grupo de investigación, donde intercambiamos con otros estudiosos los enfoques y las posibilidades de reflexión que la obra de Nietzsche contiene en

relación, por ejemplo, a un problema en concreto como la ciencia, la religión, la moral, etc. En suma, nuestro trabajo tiene también una motivación que es la de una renovación del pensamiento filosófico en una nación y en un ámbito lingüístico como es el hispano que empieza propiamente ahora a no ser ya simple receptor, simple importador de filosofías hechas en otros lugares, sino que quiere tener, también él, un pensamiento y una filosofía propia.

RRP: Hace un momento hablaba de la experiencia dionisiaca del mundo. ¿Cuáles serían las consecuencias de que una sociedad tuviera una experiencia dionisiaca del mundo?

DSM: Es muy importante determinar, ante todo, qué se entiende por tener una experiencia dionisiaca del mundo. La gente común, que no conoce lo que esto significa en el pensamiento y en la obra de Nietzsche, tiende a creer, de manera simplista, que eso podría consistir en que, tras habernos liberado de los deberes morales incondicionales y de las verdades absolutas tradicionales (basadas en la religión), tener una experiencia dionisiaca del mundo es dar paso al libertinaje, al individualismo o, incluso, avanzar hacia una “vuelta a la naturaleza” como sociedad que se guía por el principio darwiniano de la selección natural y la ley del más fuerte. Se han interpretado los conceptos nietzscheanos de voluntad de poder y de superhombre desde coordenadas de este tipo, y esto no puede sino tener un efecto muy negativo. Por supuesto hay que empezar por decir que del pensamiento de Nietzsche no se deriva la propuesta de una experiencia dionisiaca del mundo en estos términos.

Vamos a ver, cuando Nietzsche dice su famosa frase “Dios ha muerto”, lo que hace es constatar que las críticas y reflexiones que, sobre todo, durante la modernidad han dado cuerpo a lo que se conoce como “proceso de secularización”, han conducido finalmente, en su época (finales del siglo XIX), a una situación en la que las tradicionales formas de pensamiento religioso ya no sirven para legitimar la política, fundamentar los valores morales o remitir a ellas los criterios últimos de verdad. Es decir, lo que Nietzsche constata es que se ha perdido la fe en Dios que hasta ahora había servido para fundamentar prácticamente toda la cultura europea y occidental y darle coherencia. Lo que se abre entonces es la época del nihilismo como pérdida del valor de los valores fundadores. Y esto para muchos tiene el aspecto de una catástrofe, porque da paso a la desorientación, al libertinaje, al vacío, al absurdo, a

la desesperación... Nietzsche no piensa, en cambio, que esa situación de nihilismo sea un dato negativo, sino que significa, en realidad, que el ser humano recupera, por fin, la libertad que durante siglos había enajenado en valores y verdades absolutas. El hombre puede, pues, reconocerse ahora como el creador de sus valores y de sus verdades, el organizador de su sociedad, etc., y tratar de elevar su existencia a un nivel de felicidad en la que su vida se viva de un modo más pleno e intenso. A esto es a lo que él llama la experiencia dionisiaca del mundo, que requiere, ante todo, una disciplina de autosuperación, de autoperfeccionamiento y de autocontrol de las propias pasiones con las que se pone a prueba el verdadero ejercicio de la libertad.

Ahora bien, esto no lo propone Nietzsche como un programa revolucionario para transformar la sociedad en la dirección de otra utopía más. Él piensa que el pleno ejercicio de la libertad como logro de un alto nivel de autodominio y autosuperación no es algo que se pueda pensar como extensible a las masas, sino que sólo unos pocos lo van a poder llevar a cabo si bien esos pocos pueden servir como ejemplo, como estímulo para los demás, y ser quienes, por su mayor fuerza y libertad repercutan, con sus acciones, en beneficio de una elevación del grado de existencia de los demás individuos de una sociedad.

Se podría, pues, decir que la experiencia dionisiaca del mundo es, ante todo, una experiencia del pensamiento y una manera nueva e innovadora de comprender el filosofar y el ejercicio del filosofar; lo que no es, desde luego, es una propuesta para revolucionar políticamente la sociedad. Si se interpreta de esa manera seguramente crearíamos un caos social que, en las circunstancias mundiales actuales, no produciría nada positivo. Hay que entender la experiencia dionisiaca del mundo como un camino espiritual de transformación individual, de transvaloración que empieza por uno mismo y que se consigue mediante un determinado método de reflexión y un determinado ejercicio de pensamiento. Y es un ejercicio de pensamiento que tienen que hacer los filósofos para alcanzar nuevos puntos de vista y ver las cosas de una manera a partir de la cual se perfilen nuevos valores que vayan abriendo paso a una nueva forma de entender la vida humana tanto en el plano individual como social. En suma, es un nuevo ejercicio de hacer filosofía que, en realidad, lo que hace es recuperar el modo más antiguo de practicarla, el modo presocrático, en el que la filosofía se producía en íntima conexión con la vida del pensador y de su ciudad.

En suma, la experiencia dionisiaca del mundo no es ninguna receta para solucionar problemas sociales. Nietzsche no es un revolucionario, no tiene mucha fe en que las revoluciones produzcan cambios profundos, aunque ello no quita que sí que puedan solucionar de forma inmediata situaciones graves de injusticia u opresión. Pero él discutiría ese dicho de Marx de que “ya está bien de pensar el mundo, ahora se trata de cambiarlo”. Nietzsche diría que sólo pensando bien y a fondo el mundo es cuando se producen las condiciones para que cambie de un modo real y duradero.

El mundo no cambia como consecuencia del puro voluntarismo humano adornado de algunas ilusiones inflamadas. No es que se esté a favor del inmovilismo, pero en lo que Nietzsche insiste es que la condición misma del ser humano en el mundo conlleva unos límites, una precariedad, un desarraigo, un desamparo existencial que no desaparece con la implantación de nuevos órdenes políticos ni nuevos medios tecnológicos. Al optimismo antropológico que suele estar debajo de las revoluciones, animadas muchas veces por un prometeísmo ingenuo, él opone el pesimismo de la fuerza, que asume el sentido trágico de la vida y se sobrepone a él mediante el poder de la inteligencia y la creatividad, como hicieron los griegos. Y es justamente de los griegos de donde recoge él esta idea de la experiencia dionisiaca del mundo como una cierta valentía del gusto. Naturalmente esta nueva forma de hacer filosofía, que es lo que Nietzsche en último término propone, contrastaría bastante con muchas de las filosofías que hoy están de moda y que un ingenioso amigo mío llama filosofías hidratantes, antiarrugas, emolientes y relajantes. Son las nuevas escolásticas, los nuevos *corpus* de pensamiento que articulan un conjunto de respuestas para todo y que se enseñan a los alumnos para que ellos, a su vez, las enseñen a otros. Son filosofías hechas para evitar que se piense críticamente, para no ver los problemas, para no sentir el desgarramiento y los conflictos, para dormir, en suma, al son de armonías lógicas, lingüísticas y formalistas. El pensamiento, si se queda en eso, ya tiene poco de pensamiento. La filosofía es otra cosa o debe ser otra cosa.

RRP: Desde su perspectiva, ¿cuál es la concepción del arte en Nietzsche?

DSM: Vuelvo otra vez a la cuestión de la música. Habría que matizar. No se puede hablar de la relación de Nietzsche y el arte si no se acota el contexto en el cual esa pregunta se hace o se tiene que

hacer. No es lo mismo la relación de Nietzsche y el arte cuando el arte es comprendido como una clave metafísica y se está utilizando el arte como un instrumento poderoso en la construcción de la identidad de la nueva Alemania, que cuando, una vez superada esta etapa, el arte pasa a ser un modo de expresión privilegiado de lo que Nietzsche llama “voluntad de poder”. El joven Nietzsche, que participa como voluntario en la guerra franco-prusiana de 1870 a raíz de la que Alemania se unifica y se funda el I Reich, se siente muy frustrado cuando comprueba que el Canciller Bismarck construye el imperio alemán, no fortaleciendo los valores heroicos, estéticos y humanistas exaltados por la tradición clasicista y romántica alemana anterior (Goethe, Schiller, Winckelmann, Lessing, los Schlegel, etc.), sino dando entrada como protagonistas a la burguesía económica, al dinero, a la industrialización, a la tecnificación y a la modernización que convierte a Alemania en la primera potencia política de Europa. Nietzsche había creído en otra Alemania que, a ejemplo de Grecia, ensayara un tipo nuevo de cultura estética, en la que el arte jugaría el papel central de dar contenido a una religión estética como fuerza de cohesión y de fortalecimiento de la unidad política alemana. Todo siguiendo el ejemplo de la cultura griega. Y para ello trabajó él tratando de justificar los dramas y óperas de Wagner como las nuevas tragedias que pudieran servir como rituales revitalizadores de la identidad de la nueva Alemania que debiera habido nacer. Este es, por tanto, un momento en el que la reflexión de Nietzsche sobre el arte tiene un sentido bien determinado y que no es, en absoluto, lo que significa ya el arte en la etapa de madurez, que significa muchas otras cosas, dependiendo de si hablamos desde un plano gnoseológico, lingüístico, ontológico, etc., que lo que tienen en común es, sin embargo, el principio de que el arte es la mejor expresión de la vida como voluntad de poder.

Nietzsche piensa que la vida es un poder, una fuerza de creación y de destrucción continua de seres, de ideas, de formas y de mundos. La vida es una fuerza de creación y de destrucción continua de todo. Entonces, si nosotros analizamos esta idea de la vida en el Nietzsche ya maduro, vemos que mira al arte como la expresión más plena de este poder de construcción y destrucción de formas y de cosas. Nietzsche dice que el arte es un poder de producir ficciones, o mejor aún, de producir mentiras, porque hay que distinguir entre la mentira y la falsedad. La mentira es lo contrario de la verdad en sentido moral y la falsedad es

lo contrario de la verdad en sentido lógico, entonces, lo que crea el arte no son falsedades lógicas sino mentiras, porque lo que está presentando no equivale a lo que es; es una ficción, una representación. Lo vemos, por ejemplo, en el teatro, que crea una ficción que es mentira porque lo que representa no es la vida directamente como tal, sino que el poder artístico crea una ficción. Si nosotros generalizamos ese concepto de poder de crear ficciones a otros ámbitos de la realidad, por ejemplo, a la Naturaleza, vemos que la Naturaleza es igualmente un poder de crear seres que tienen, exactamente, la misma consistencia que las ficciones que crea el teatro, es decir ninguna. No tienen ninguna sustancialidad, ni una realidad subsistente y metafísica, sino que surgen y, lo mismo que surgen, desaparecen. Son creadas y destruidas por la dinámica misma de la naturaleza, que es ese poder de crear y de destruir cosas que no tienen más realidad que la que tienen las imágenes de un sueño.

¿Qué es el conocimiento? Lo mismo, un poder de crear teorías, conceptos, ideas, filosofías que surgen, se transforman y desaparecen, sin ninguna consistencia sustancial, permanente y atemporal. ¿Qué es el lenguaje? Un poder de crear discursos, argumentos, que surgen y desaparecen. Entonces, tenemos que el arte nos da como una clave unitaria que es esta idea de un poder de creación y de destrucción de ficciones que no tienen realidad metafísica, sino que son sólo apariencias pasajeras. Ese poder es la vida, que lo abarca todo, en el plano ontológico de los seres y en el plano cultural de las formas y producciones de la humanidad. Entonces, el arte es la imagen de esa fuerza, la imagen privilegiada que nos permite comprender, con el menor riesgo de equivocarnos, qué es la vida. Porque el arte no permite recaer en una nueva metafísica. Puesto que tras la muerte de Dios de lo que realmente se trata es de pensar fuera de la metafísica, este nuevo pensamiento se presenta alegóricamente bajo el símbolo del arte. Y eso es Dionisos. Eso es el símbolo de Dionisos, el símbolo de un crear y un destruir alegre e inocente, que no tiene más función que la de proseguir el curso de la vida en su constitutivo y esencial eterno retorno de lo mismo.

PR: Y, entonces, ¿cómo verías tú la posibilidad de la ética en Nietzsche? ¿La verías como una posibilidad cancelada o como algo creado *a posteriori*?

DSM: La ética, en absoluto está cancelada en Nietzsche. Lo que pasa es que como la perspectiva ética que se deriva de su pensa-

miento es tan nueva, es una idea diferente de lo que ha sido la ética y lo que es comúnmente, pues es difícil que se la pueda comprender y, sobre todo, admitir. La ética, hasta ahora, ha sido principalmente un código de normas y de preceptos que se presentaban con valor absoluto para determinar de manera preceptiva y obligatoria el comportamiento de los individuos. Ese valor absoluto se fundamentaba porque tales normas iban acompañadas de toda una serie de justificaciones teológicas, es decir, normalmente se encuadraban en el marco de una religión desde la que se pensaba que había una trascendencia que había establecido realmente esos valores y que daba consistencia a esa ética. Y en los seres humanos que han sido educados y culturizados desde una ética que ha configurado de determinada manera su convivencia y su mundo social, se da incluso la curiosa situación de que una ética como la cristiana, que tenía sentido cuando se creía en un Dios justiciero que recompensaba o castigaba en función de si se cumplían o no los mandamientos éticos, pues resulta que cuando ya no se cree en ese Dios, cuando no se tiene fe en esa religión, la ética, sin embargo, se ve obligada a seguir funcionando, aunque no haya fundamento, porque sin ella la sociedad no sería posible.

Pues bien, esa es una manera de entender la ética, a saber, la ética como un código de normas y de leyes que debe cumplir obligatoriamente todo el mundo para hacer posible la vida social. Eso es Kant y eso es Aristóteles, y eso son casi todos los pensadores éticos que ha existido hasta ahora. Y en Nietzsche resulta que no hay nada de eso. Si se busca una ética normativa en Nietzsche no se encuentra, pero el que no exista esa ética normativa en su pensamiento no significa que Nietzsche no la vea ni considere su necesidad y su importancia. Claro que la ve y entiende que todos tenemos que cumplir con unas normas necesarias para poder vivir en sociedad. Es un error atribuir a Nietzsche un aristocratismo desde el que el cumplimiento de la moral es sólo cosa de los esclavos. Tenemos que vivir en sociedad y para ello hay que atenerse a una disciplina de la moderación, de la justicia, del equilibrio, y, en suma, a un comportamiento colectivo desde el que nuestra vida sea posible. Nadie está eximido de cumplir esas normas ni de circunscribirse a esa moderación, sino que todos tenemos racionalmente que comprender que son necesarias para preservar nuestra vida. Ahora bien, hay una diferencia y un matiz que es importante y que peculiariza al pensamiento de Nietzsche en la cuestión ética, y que

se condensa en lo que él entiende por moral de los señores. Resulta que, cumpliendo con estas normas comunes de la moderación y la justicia necesarias para nuestra vida en sociedad, podemos practicar al mismo tiempo esa moral de tal modo que nos redima de la servidumbre y de la esclavitud en la que el hombre conformista, irreflexivo y acrítico, suele vivir y es presionado a vivir. Es el hombre que se limita a obedecer lo impuesto de la manera como obedece un esclavo.

Frente a esta ética de los esclavos, Nietzsche piensa como moral de los señores en una moral de la autosuperación como lucha por cumplir y desarrollar las potencialidades de ser y la singularidad existencial de nuestro proyecto de vida. Entonces lo que tú realizas en la relación con el otro, que es siempre a lo que se refiere la moral pues la moral es una moral de valores compartidos, está inspirada por valores, por principios que ya no son la obediencia, la humildad, ni son las virtudes que orientan la moral de los esclavos, sino que son virtudes que brotan de una sobreabundancia de vida y de una autosatisfacción íntima con uno mismo como son la generosidad, el amor, o el deseo de compartir la propia felicidad. Sería un comportamiento en cierto modo análogo a lo que hace el artista no mercantilizado. Este artista, cuando crea una obra de arte, la crea como una exigencia de su propia plenitud que le impulsa a dar a luz su obra, la cual es un objeto de satisfacción para sí mismo y un regalo para los demás. Pues bien, ese sería el modelo del comportamiento moral del señor, aquel que se comporta bondadosa y altruistamente con el otro, pero no porque espere a cambio una reciprocidad o una recompensa, sino que lo hace por el impulso de su propia generosidad, por su plenitud interna, que hace que su buena acción sea a la vez un objeto de satisfacción para él mismo y un beneficio para los demás. Por eso Nietzsche dice que la moral de los señores nace de un egoísmo sano e inteligente, queriendo decir con ello que hay que aumentar la propia felicidad para poder ser capaz de hacer feliz a los demás. Si tú eres infeliz, entonces no sólo no serás capaz de hacer feliz a nadie, sino que lo único que harás es esperar es que sean los otros los que te hagan feliz a ti. Como eso es muy raro que suceda, entonces la cosa no funciona. Por tanto, hay que partir de una moral que tenga como primera norma el desarrollo y la autosuperación continua de uno mismo, el crearte a ti mismo como un ser superior, es decir, un ser que ha superado un nivel de felicidad y un nivel de riqueza personal suficiente como para sentírte capacitado

de hacer feliz a los demás. En resumen, el esclavo es justamente el que no consigue pasar nunca de ese estado de necesidad de recibir y nunca dar. El señor es el que da desde su plenitud desbordante, mientras el esclavo es el que simplemente recibe y nunca llega a ser capaz de dar.

Esta es, como veis, una interpretación de la moral muy heterodoxa, porque siempre se ha pensado en que lo de los señores y los esclavos era el nazismo, la tiranía, la explotación, la opresión y cosas de este tipo. Pero yo creo que ya va siendo hora de hacer otras interpretaciones del pensamiento de Nietzsche más ajustadas a lo que él dice y más productivas también para nosotros, sobre todo en temas tan delicados como el de la moral, dominado hoy por ideas como la compasión que podría servir para reforzar a los débiles en su debilidad y en su negativa a superarse. Con esta moral de la debilidad, heredada del cristianismo, no vamos a ninguna parte, y seguimos en un mundo cada vez más lleno de seres infelices, frustrados, dependientes, sufrientes, que de esa frustración y de ese sufrimiento lo único que sacan es agresividad y deseo de destrucción. Lo que tenemos que lograr es una moral para que la gente sea feliz.

PR: Sí. Me encanta como ligas esta idea de vida como creación y destrucción, constante creación y destrucción, pues sólo cuando se tiene esta sobreabundancia se genera este dar y la copa se derrama.

DSM: Sí. Ahí es donde está el pesimismo de la fuerza. Es verdad que nosotros sabemos que seremos destruidos, que moriremos y que la obra de la vida nos va a terminar arrastrando, pero el saber eso, que es el saber pesimista, no nos produce la depresión que le produce a Sileno cuando dice: *lo mejor sería no haber nacido*. No, no, no. Es justamente el disfrutar del poder realizar esa afirmación de la vida, esa creación de nuestra más alta felicidad y luego desaparecer volviendo a la vitalidad del universo de donde esa chispa de la vida inmortal que nosotros somos se individualizó durante un momento para retornar luego al todo.

PR: Era un poco budista ¿no?, en algunas propuestas, o bueno, no budista, pero tenía rasgos de budismo en algunas de sus propuestas, como en la superación del dolor.

RRP: Sin embargo, esta sobreabundancia de vida, esta capacidad de crear, de autosuperarse, de desbordarse, que no es una cuestión compasiva con el otro sino más bien el dar como una exigencia de la propia plenitud, siempre tiene una relación difícil con

aquél que únicamente está acostumbrado a recibir. A partir de esto ¿podemos pensar que, con el hecho de que yo me sienta bien creando, es ya suficiente para no ser absorbido o sometido por todos los demás –puesto que, al final, me relaciono con el otro y eso también me podría afectar en el sentido de que él no esté dispuesto a efectuar esta vida de crear, de desbordarse, de cambiar, de estar constantemente tratando de dar lugar a la vida misma? ¿Cómo, en este caso desde Nietzsche, se podría explicar esa relación con los otros?

DSM: Pues, porque la verdadera generosidad, esa plenitud que hace regalos, ese don de la sobreabundancia, no se hace porque se espere del otro ninguna respuesta que recompense nuestra generosidad. Admite que el otro no sólo sea indiferente a nuestro dar, sino que sea incluso desagradecido, porque no era su agradecimiento el objetivo de esa generosidad. Ahí ya nos adentramos en otros terrenos, por ejemplo, en el fenómeno del amor, que es un tema que a mí no me gusta nada tratar porque, enseguida, cuando se habla del amor, en el sentido de la ética y de la moral, se nos pone enseguida como paradigma el cristianismo como ética del amor y predicación del amor al prójimo. Yo creo que este amor no está bien enfocado, porque el único amor que está bien enfocado es, como he dicho, el que surge de una fuerza capaz de amar sin necesitar esperar que el otro te corresponda. Si te corresponde, muy bien, maravilloso, pero, no es eso lo importante. Porque ese amor se satisface justamente con la simple relación de dar, con la relación de valorar al otro, de preocuparse por el otro, de hacer feliz al otro, y admite, por tanto, sin frustración ninguna, la posibilidad de que ese otro no se comporte de acuerdo con determinados cálculos compensatorios que algunos pueden pensar que serían lo justo. Es decir, si el amor es verdaderamente una conducta que surge como necesidad de desahogar una sobreabundancia, pues ya tiene ahí su recompensa. Ya tienes la satisfacción misma en el desahogo de esa sobreabundancia que tú tienes; la felicidad es amar, no esperar ni necesitar ser amado, ni siquiera en la forma de una gratitud por algo que tú has hecho por la otra persona. Esto es muy difícil y rarísimo que se produzca, porque –sobre todo en nuestro mundo comercializado y mercantilizado– tenemos el condicionamiento del equilibrio entre el dar y el recibir como el negocio propiamente bueno, por lo que creemos estar haciendo un pésimo negocio y el idiota cuando estamos queriendo mucho a otra persona y la otra persona no nos corresponde en

igual medida. Ahí solemos ver un desequilibrio “económico-afectivo”: tú no me estás dando a mí de acuerdo con lo que yo te estoy dando a ti. Este es el esquema que no tiene nada que ver con el planteamiento nietzscheano de la moral de los señores. Lo que Nietzsche piensa es que sólo seres sanos, es decir, seres reconciliados con la vida, seres que asumieran el que somos formas momentáneas e insustanciales cuya única felicidad posible es vivir intensamente ese instante de afirmación, eso sería la salud capaz de dar al ser humano la posibilidad de esa relación generosa, abierta, cordial, desinteresada con el otro, fruto de una felicidad y una plenitud que sólo lo da nuestra íntima unión con la vida que nos constituye. Y esta felicidad de la plenitud sería algo que irradiaría de modo que se podría ir extendiendo y podría ir creciendo, porque en el ámbito de la ética lo único que verdaderamente funciona es el testimonio y el ejemplo, no el mandato y el código imperativo y categórico, sino el que primero lo hagas tú y el otro aprenda viendo cómo lo haces tú y apreciando el valor que ve en ese comportamiento. Entonces, el problema de fondo, finalmente, sería este problema de una cultura sana; una cultura que no produzca individuos enfermos, debilitados, neuróticos, manejables, esclavos, obedientes, que es lo que tal vez nuestra cultura y nuestro sistema, en general, hoy procura.

En suma, como puede verse, la propuesta de Nietzsche se dirige sólo a unos pocos, a los pocos que pudieran ser sensibles a recibir este tipo de mensaje. A esto me refería antes cuando señalaba que la propuesta de Nietzsche no tiene nada que ver con una revolución de las masas para implantar nuevas condiciones de vida social. ¿Cómo se podría pensar en una revolución de las estructuras sociales para que las masas se reconvirtieran y se transformaran íntimamente sobre la base de esta moral de la autosuperación y de la plenitud que da? Lo que no significa que, amparado en el pesimismo, Nietzsche opte en realidad por un individualismo egoísta que diga: “yo voy a hacer mi ejercicio de pensamiento y me voy a convertir en un individuo sano”. No es esto, sino que el ámbito en el que un ejercicio filosófico que busca la transvaloración y permite acceder a la moral de los señores puede realmente irradiar su influencia es el ámbito limitado de nuestra propia vida, de nuestro propio vivir cotidiano, de nuestra profesión, de nuestra relación con las personas. Cuando Nietzsche habla de transvaloración no sitúa esa idea en el ámbito de la totalidad, en el plano de una transformación revolucionaria del mundo, de

la creación de una nueva utopía, sino que más bien va dirigida en el sentido de un llamamiento a que el hombre demasiado prometeico que ha dominado a Europa durante la modernidad, modere un poco su autoengreimiento y acepte mejor su condición humana y sus limitaciones como hombre.

RRP: ¿Esto complica, de alguna forma, lo que podría ser una filosofía política?

DSM: ¿Lo complica? ¿En qué sentido?, porque Nietzsche todo lo complica. Bueno, ¿en qué sentido complica esto?

RRP: Porque parece ser que, entonces, estaríamos en el reconocimiento de nuestra limitación –por decirlo de alguna manera– del campo de acción, e incluso, en algunos momentos llega a ser tan difícil ejercerlo sobre mi propia condición. Es decir, ¿cómo transformo mi existencia a partir de ciertas ideas que nos propone Nietzsche pero que, también, es muy difícil que yo mismo las efectúe? Luego, entonces, querer cambiar así una condición más amplia, vamos a pensar en un grupo de 20 gentes o un pueblo o una ciudad, es todavía más complejo. Y esto ¿no sería, también, reconocer –como usted decía en algún momento– que no somos los dioses que batimos el mundo y lo volvemos a armar como queramos, pero, tampoco podríamos claudicar en este anhelo de querer transformar algo?

DSM: Bueno, estoy bastante de acuerdo. Yo creo que en Nietzsche hay una filosofía política, lo mismo que hay una ética que es, como habéis visto, una ética muy particular. Podríamos decir, en términos muy generales, que el objetivo principal de la crítica de Nietzsche a la cultura occidental lo constituye cualquier sacralización de un ethos en el que se plasmen códigos de comportamiento personal o formas de organización política que tiendan a configurarse y a imponerse como verdadera esencia de la naturaleza humana o como verdadera totalización de los intereses sociales. Por eso, la crítica de Nietzsche no se reduce a simple crítica de la ideología que tratara de desenmascarar esta totalización como falsa e inauténtica para sustituirla por otra. Si en algo se distingue la figura de este filósofo crítico y algo la caracteriza específicamente es que no sustituye el deber-ser de la verdad o de la ética con nuevas verdades o nuevos valores, sino que lo que sustituye a ese deber-ser es, ante todo, la negativa a seguir hablando de verdades en sí y de valores absolutos, la negativa a seguir reintroduciendo la perspectiva de la verdad en sí y del valor absoluto.

En algunos de los fragmentos póstumos de Nietzsche resulta significativo que se hable del hombre de la autosuperación (*Übermensch*), el que asume y quiere guiarse por la moral de los señores, en el marco de una crítica a la democracia moderna y al socialismo en cuanto sistema e ideología que da normas y leyes en nombre de un originario humano y de un fin último del hombre como totalidad. Y es que, para Nietzsche, el socialismo es la última versión y máscara del cristianismo, la ideología que, en la época contemporánea, se proclama como redención de la Humanidad en cuanto superación de la inmediatez empírico-contingente de cada hombre individual. Una prueba de esto, dice Nietzsche, es que, en el pensamiento socialista, el hombre no se puede automarginar de lo político que debe concluirse dialécticamente en el Estado total. Contra este Estado total, la figura del *Übermensch* abriría, en cambio, la perspectiva de un tipo de organización de los centros de fuerza, o sea, de los individuos, que no se comprendería ya, para nada, como una plasmación de la dignidad de un origen común de toda la Humanidad.

O sea, Nietzsche sugiere un tipo de organización política en la que el vínculo de subordinación o de pertenencia de los individuos al sistema sería un mero contrato libremente firmado, y no la subordinación basada en una jerarquía verdadera y justificada por una visión filosófico-teológica de la historia y de la sociedad. Cuando Nietzsche afirma que lo propio del superhombre es la liberación de todas las ataduras de la metafísica y de la moral tradicionales, tal vez podría darse a esa afirmación este contenido concreto: ante un dogma, una ley, una consigna política o una norma moral cualquiera, el individuo ya no ve en todo eso más que el poder contingente e interesado de quien lo afirma. Ya no ve en ellos la encarnación de una verdad o de un destino que le llevará a una perfección originaria liberándole de su alienación. Por tanto, el superhombre es, en efecto, el hombre liberado, pero en cuanto que simplemente ya no se cree esos metarrelatos de salvación, sino que ve en el mundo y en la sociedad meras organizaciones pragmáticas en las que luchan y se hacen la competencia una multiplicidad de intereses y de derechos.

Cuando se lee la biografía o la *Correspondencia* de Nietzsche, vemos que varias veces intentó, con algunos amigos, formar una pequeña comunidad de personas espirituales consagradas al ejercicio del pensamiento y que fueran, a partir de ahí, produciendo algo nuevo, sin

ninguna pretensión determinada de apostolado, de predicación o de transformación política de la sociedad; es decir, experimentar primero en uno mismo, porque todo empieza con la transformación de uno mismo; sin esa transformación no se produce nada en los otros. Si lo único en lo que te conviertes es en un nuevo ideólogo, que ha visto una cosa que cree que es la verdad y que trata de hacer que eso sea asumido por todos los demás como tal, por un pueblo o por un número reducido o por muchos, entonces esto es otra cosa. En lo que Nietzsche insiste, y no sé si esto le convierte en un apolítico o en un sutil político, es en que sólo cuando tú ya has alcanzado un nivel de transformación y, por tanto, de experimentación en ti mismo de que una determinada forma de autosuperación es posible y que tiene determinados efectos, entonces, eso por sí mismo ya trabaja sobre los demás.

En el *Zarathustra* hay varios pasajes en los que los discípulos de Zarathustra se dirigen a él y le dicen que les dé leyes y normas para saber cómo se tienen que comportar, y nunca Zarathustra les da leyes y normas, ni siquiera les dice que imiten el comportamiento de Zarathustra. Únicamente les dice que imiten su estilo. El estilo de la obra de arte es una de las cosas que más impresiona de ellas. El ejemplo moral o de conducta política que podría tener una persona que ha hecho la transformación de sí misma y que hace las mismas cosas que las demás pero de manera distinta, con un sentido diferente, con unas reacciones que no son las mismas, entonces, eso es lo que llama la atención de los demás, eso es lo que impacta en los demás, eso es lo que hace que los demás quieran imitar eso. Entonces, eso ya funciona por sí mismo, no hace falta que sea uno el que predique y el que trate de convencer. Únicamente se convence cuando hay una fuerza interior que impacta y transforma. ¿Cómo han cambiado pueblos, culturas y épocas enteras de la historia por el impacto y el ejemplo de una única vida humana? La de un santo, la de un héroe, la de un genio, la de Cristo. Eso es lo que cambia a una sociedad y la transforma por generaciones. Entonces, todo el misterio del superhombre es realizar en uno mismo la transvaloración de los viejos valores hasta el punto de superar el nivel en el que permanecen los demás. Ser un superhombre es convertirte en algo que está ya más allá de lo común.

RRP: Con esto de que una persona pueda cambiar su entorno a partir de un cambio en sí mismo, ¿nos podría comentar algo al respecto de dos figuras que retoma Nietzsche, me refiero a Sócrates y

Cristo, a quienes él hace una crítica, por lo menos en su obra publicada, y determinar si hay alguna diferencia?

DSM: Les critica cosas muy diversas y en el marco de discusiones sobre cuestiones muy variadas. Pero en lo que se refiere a la fuerza con la que ambos impactaron a sus contemporáneos y contribuyeron de modo decisivo a transformar su época, se podría decir que no hay diferencia entre ellos. Lo mismo que Cristo, Nietzsche ve que lo fundamental del impacto de Sócrates fue morir por sus ideas, o sea, ser un mártir. Lo que impresionó a Platón —que creo que siempre fue la figura más admirada por Nietzsche— fue la serenidad en Sócrates para morir por lo que pensaba y dar así, de un modo extremo, como Cristo, testimonio de sus ideas con su vida.