

En torno al superhombre

Paulina Rivero Weber

Es bien conocida la imposibilidad de referirnos a “la” filosofía de Nietzsche como si se tratara de una unidad cerrada y homogénea, o a “la lectura” correcta de este autor frente a otras que serían las “incorrectas”. Si bien es verdad que cualquier filosofía se presta a más de una interpretación, en el caso de Nietzsche —cuyo pensamiento siempre estuvo en constante crecimiento y transformación— esta multiplicidad de posibilidades aparece con mayor fuerza. De ahí que al preguntarnos por el superhombre nietzscheano, debemos cuidarnos de la pretensión de perfilarlo unívocamente. ¿Qué representa el superhombre nietzscheano? Ciertamente más de una cosa, hay más de una posible interpretación de esta figura, pero *grosso modo* podemos decir que el superhombre sintetiza los más elevados valores en la filosofía de Nietzsche.

En este escrito pretendo analizar algunas caracterizaciones del superhombre que a mi modo de ver se conforman a raíz de ciertas categorías básicas de su pensamiento, en concreto, de la idea de lo dionisiaco y de la voluntad de poder. Considero que estas categorías varían a lo largo de la obra; que lo que de inicio formaba una unidad, se fragmenta y disocia en obras posteriores: concretamente me referiré al concepto de lo dionisiaco que aparece en *El nacimiento de la tragedia* como una formulación inicial de idea de voluntad de poder que aparece después en *La genealogía de la moral*. Pero los cambios de aquella primera formulación a la que encontramos en ésta nos llevan a muy diferentes propuestas en relación con los problemas de la individualidad, la comunidad y la verdad.

Desde el primer libro escrito por Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, es patente la diferencia entre los valores más altos y los más bajos: las ilusiones nobles y las ilusiones vulgares. ¿Qué es una “ilusión” en este contexto? “Es un fenómeno eterno —nos dice Nietzsche— mediante una ilusión extendida sobre las cosas, la ávida voluntad encuentra un modo de retener a

sus criaturas en la vida y de forzarlas a seguir viviendo”.¹ La ilusión es pues la manera en que la voluntad de vida logra deseo de vida en nosotros, por medio de una cierta forma de vida. Pero las ilusiones varían mucho: para el joven Nietzsche las ilusiones nobles son sólo de tres tipos, y son el resultado de diferentes combinaciones entre tres fuerzas que serán simbolizadas en las figuras de Dioniso, Apolo y –sorpresivamente– Sócrates. Estas ilusiones nobles las llamará Nietzsche la ilusión socrática, la apolínea y la trágica. Propone en este primer libro que las fuerzas básicas de la naturaleza –lo dionisiaco y su mediación a través de lo apolíneo– se encuentran en un constante juego del cual es factible esperar una tercera fuerza, personificada en la posibilidad de un “Sócrates músico”: el filósofo cuya filosofía surgiera desde el ámbito de lo dionisiaco. Estas tres fuerzas, en las que estaba siempre presente el fundamental elemento de lo dionisiaco, prefiguraban la concepción de la voluntad de poder.²

En *La genealogía de la moral*, la disociación de estos tres aspectos –Dioniso, Apolo y Sócrates– es preponderante. Estos tres principios dejan de verse en interacción: la categoría de lo dionisiaco que en *El nacimiento de la tragedia* aparecía siempre mediada por Apolo, aparece ahora bajo la máscara de la bestia rubia, que actúa sin mediación alguna.³ La transfiguración de la fuerza dionisiaca a través de lo apolíneo o de lo socrático, que en *El nacimiento de la tragedia* nos permitiera pensar en la posibilidad de un artista dionisiaco o de un Sócrates músico, deja de existir para dar paso a la propuesta de tres paradigmas diferentes: el artista, el filósofo y la bestia rubia; Apolo, Sócrates y Dioniso parecieran no encontrar posibilidad alguna de coexistir en el juego y la mediación.

¿Cómo sucede esto? El núcleo de *La genealogía de la moral* es el cuestionamiento de los valores, que en el libro se concreta en la búsqueda por el significado del ideal ascético: éste es importante porque su antítesis perfilará la imagen del superhombre, que es la propuesta nietzscheana. El método empleado por Nietzsche para encontrar el sentido de este ideal es la genealogía, la cual es una “metódica histórica” –como él mismo la llama– basada en la distinción entre el uso y la génesis de cualquier fenómeno: “[...] no existe principio más importante para toda especie de ciencia histórica que [aquel que nos dice que] la causa de la génesis de una cosa y la utilidad final

¹ Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*. Madrid, Alianza, 1989, p. 145.

² Hemos de recordar que ya desde ese primer escrito, la figura de Sócrates recibe un trato ambiguo: la idea de un “Sócrates músico” es sólo mencionada para dejarse de lado, y lo que se acentúa en el libro es la feroz crítica a Sócrates.

³ En *El nacimiento de la tragedia*, parág. 2, Nietzsche insiste en que el Dioniso al que él se refiere es el Dioniso griego, que se encuentra siempre medido por Apolo, y por lo mismo, no actúa en la inmediatez ni pertenece a la barbarie propia de Dioniso bárbaro.

de ésta, su efectiva utilización e inserción en un sistema de finalidades, son hechos [...] totalmente separados entre sí [...]”⁴ A través del tiempo, la finalidad y el sentido que originalmente tenía una costumbre cualquiera quedan borrados por las nuevas finalidades y sentidos que se apropian de ella: cualquier cosa que haya llegado a realizarse es interpretada y reinterpretada una y otra vez, es constantemente apropiada de un modo nuevo, es adaptada a una nueva utilidad.⁵ Es la voluntad de poder la que se despliega en todo acontecer cambiando el *sentido*, la *finalidad* y la *utilidad* de un uso, de una institución o de un culto religioso. Todo sentido nuevo nos habla de una voluntad de poder que otorga nuevos sentidos a viejas costumbres. Voluntad de poder para Nietzsche es comparable a aquella fuerza que Spinoza llamaba *conatus*: el esfuerzo de cada cosa por preservar en su ser. Sólo que esa fuerza básica que *compele a todo a ser*, para Nietzsche es no sólo voluntad de ser, sino de crecer para el fuerte, o de decrecer para el débil.

El método genealógico nos muestra cómo el sentido del ideal ascético —como todo sentido— varía dependiendo de la voluntad de poder que se apodera de él, y nos lleva también a descubrir cómo la actual síntesis de sentidos y significados del ideal ascético puede estudiarse y comprenderse a través de la historia de los diferentes usos y sentidos de ese ideal. A lo largo de un análisis genealógico quedan al descubierto, o podríamos decir, quedan evidenciadas las diferentes voluntades de poder que se han apoderado de un ideal en diferentes momentos. Así en el artista, por ejemplo, este ideal ascético no significa mayor cosa, ya que el artista es visto en esta obra como un “ayuda de cámara” de una moral o religión cualquiera, y en ese sentido este ideal es en él tan sólo una especie de “eco”, de reflejo de una filosofía o una moral. Y aún así Nietzsche acepta *que el arte puede oponerse al ideal ascético*, y que en cierto sentido es la contrapartida de él mismo: se encuentra presente, pues, al igual que en otras obras aunque con menor fuerza, la idea del artista como paradigma del superhombre.

Quien propiamente encarna el ideal ascético en este texto es el sacerdote de la religión judeocristiana. En él este ideal conlleva una voluntad hostil a la vida ya que la devalúa ante la perspectiva de una supuesta vida futura: valora la vida menos que el transmundo que promete como posterior a la muerte, creando en el hombre aspiraciones al más allá que incitan al *rechazo* a los instintos, a la sensualidad y a todas sus inclinaciones naturales. Nietzsche considera que las tres virtudes sacerdotales en las que se basa el ideal ascético —pobreza, humildad y castidad— deprimen la vida en lugar de fortificarla y terminan por enfermar al hombre. El sacerdote aparece como

⁴ F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*. Madrid, Alianza, 1986, p. 87.

⁵ *Idem*.

el médico que envenena las heridas de sus pacientes, logrando que la mala conciencia, la culpa y la idea de pecado, queden hermanadas con todas las inclinaciones naturales del hombre.

Este mismo ideal ascético del sacerdote, en el filósofo puede llegar a significar algo diferente: en él, la voluntad de poder se apropia del ideal ascético delatando un instinto para percibir las condiciones favorables de *una espiritualidad elevada*. Con el ideal ascético el filósofo no niega la vida, sino que afirma su existencia —y sólo su existencia— por encima de todas las demás. Según Nietzsche, el filósofo otorga valor al ideal ascético desde sí mismo: las tres virtudes del ideal ascético —pobreza, humildad y castidad— no son para el filósofo “virtudes”, sino son simplemente “las condiciones más propias y más naturales de su existencia óptima, de su más bella fecundidad”.⁶ Así, para el filósofo el ascetismo no implica autorrepresión por creer que algo —el instinto, el cuerpo— sea malo, ni implica represión impuesta desde fuera. Implica sólo que su “espiritualidad dominante” ha puesto freno a su sensualidad. Pero aquella espiritualidad es un “*instinto dominante*” que impone sus exigencias a todos los demás instintos... nada —dirá Nietzsche— hay aquí de “virtud”: encontramos más bien sublimación o transfiguración; el filósofo sublima su potencia y escoge conscientemente los medios para ser fecundo en su obra filosófica.

Hasta aquí Nietzsche pareciera decirnos lo que el ideal ascético significa para él como filósofo, y por lo mismo nos ha hablado de aquello que la voluntad de poder es para el auténtico filósofo. Podríamos pensar que este tipo de filósofo pudiera ser la encarnación del superhombre, sin embargo, al analizar la historia, Nietzsche encuentra que la verdadera significación que ha tenido el ideal ascético para los filósofos no es aquella que él propone, sino que el filósofo asceta no ha sido más que un nuevo idealista, y en el fondo, ese ideal es el mismo viejo ideal ascético del sacerdote; la vil renuncia a este mundo por la falsa promesa de otro mundo y otra vida, y sobre todo el rechazo a la sensualidad y a la sexualidad, la concepción del cuerpo y de la vida como algo bajo, como algo vulgar. En ese sentido, el filósofo ha sido, según Nietzsche, el más espiritualizado engendro del ideal ascético.

Lo verdaderamente opuesto al hombre del ideal ascético, el superhombre, más que el artista o el filósofo, ha de ser un *espíritu libre*, cuya principal característica sea que se encuentre *libre de* la creencia en toda verdad, y *libre para* crear su propia verdad. En realidad, los filósofos, nos dice Nietzsche, “se hallan muy lejos de ser espíritus *libres*: pues creen todavía en la verdad [...]”.⁷ Sólo aquel que sabe que nada es verdadero, es libre:

⁶ *Ibid.*, p. 126.

⁷ *Ibid.*, p. 173.

libre de la verdad, para crearla. De ahí que en el fondo, a pesar de todo lo dicho por Nietzsche, en *La genealogía de la moral* ni el filósofo ni el artista parecieran contraponerse en realidad al ideal ascético, más bien lo encarnan de diferentes maneras.

La contraposición del ideal ascético, que perfilaría la imagen del superhombre, la encuentra Nietzsche, en varios momentos de *La genealogía de la moral*, en la bestia rubia, anunciada en el primer tratado del libro como seres que en tierra extraña —esto es, fuera de su comunidad— son como animales de rapiña, que disfrutaban de la libertad que no tienen al interior de su propia comunidad, en donde padecen la constricción social, y en el disfrute de esa supuesta libertad, retornan a la “inocencia”, dejando tras de sí “[...] una serie abominable de asesinatos, incendios, violaciones y torturas con igual petulancia y con igual tranquilidad de espíritu que si lo único hecho por ellos fuera una travesura estudiantil [...]”⁸ Esta bestia rubia vuelve a ser personificada en el tercer tratado en una antigua secta musulmán: “Cuando los cruzados cristianos tropezaron en Oriente con aquella invencible Orden de los Asesinos, con aquella Orden de espíritus libres *par excellence* [...] recibieron también una indicación acerca de su *secretum*: ‘Nada es verdadero, todo está permitido [...]’ esto era libertad de espíritu, con ello se dejaba de creer en la verdad misma [...]”⁹

Esta frase, dice Nietzsche, tiene laberínticas consecuencias... La Orden de los Asesinos a la que aquí se refiere como los “espíritus libres *par excellence*”, es la del llamado “Viejo de la Montaña”, musulmán sectario del siglo XI, cuyos seguidores fanáticos, embriagados por *hasis*, se dedicaban a sanguinarias venganzas políticas: de ellos viene la palabra *hassasi*, “bebedor de *hasis*”, de la cual viene nuestra palabra “asesino”.¹⁰ Y estos hombres, cuya fama dio nombre a la actividad de matar, estos “padrinos” del asesinato, nos dice Nietzsche, son los “espíritus libres” por excelencia: ¿son ellos la personificación del superhombre? La voluntad de poder entonces no es ya voluntad creativa, no es más la realidad transfigurada de *El nacimiento de la tragedia*, sino mera voluntad de dominar al otro, de usarlo, es la voluntad salvaje de la bestia rubia. Es evidente que ya no estamos hablando del Dioniso griego, que compartiendo su altar con Apolo sabía del orden y la medida, sino del Dioniso salvaje, desmesurado y bárbaro, que antaño el joven Nietzsche había despreciado comparándolo con un horrible “bebedizo de brujas”:¹¹ nuevamente vemos la fragmentación de la unidad Dioniso-Apolo.

⁸ *Ibid.*, p. 47.

⁹ *Ibid.*, p. 173.

¹⁰ Al respecto cf. Joan Corominas, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, vol. I. Madrid, Gredos, 1980, p. 374.

¹¹ F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, p. 48, parág. 2.

¿Cómo comprender en este contexto —el de la bestia rubia— la actividad filosófica de Nietzsche? ¿Cómo armonizar la propuesta de la bestia rubia con la del apasionado por la verdad?¹² La bestia rubia como propuesta filosófica es incompatible con la imagen del artista creador, y con la imagen del filósofo que Nietzsche plasma en más de una obra. Y es incompatible también con la imagen del filósofo que Nietzsche fue: aquel que se consideraba a sí mismo poseedor de “una moralidad de la más alta especie”, y criticaba a aquellos seres “[...] sin ideales, sin objetivos, sin deberes, y sin moral [...]”, como lo hace en la carta a Paul Ree en la que refiriéndose a Lou Salomé dice: “Ella me dijo a mí mismo que no tenía moral, y yo que había creído que, al igual que yo, tenía una moral más rigurosa que la de cualquier otra persona”.¹³ ¿Cómo conciliar la idea de la bestia rubia como espíritu libre por excelencia con la idea del filósofo Nietzsche, comprometido con esa moralidad *sui generis* de la “más alta especie” según él mismo dice? ¿Qué es aquello que es común a la figura de la bestia rubia, del filósofo y del artista que permite a Nietzsche caracterizarles como ejemplos de su propuesta? Algo tendrían que tener en común. La respuesta inmediata es que los tres son seres creadores: para Nietzsche la bestia rubia, destructora ave de rapiña en tierra extraña, también es capaz de ejercer en tierra propia la represión con la finalidad de crear Estados; el filósofo por su parte es creador de valores, y el artista, lo es de su obra. En los tres encontramos un instinto que predomina y domina a los demás logrando la creación de algo superior: Estados, valores o arte. En los tres encontramos la capacidad de transfigurar, de “espiritualizar, embellecer, divinizar un apetito”.¹⁴ Los tres pueden ser paradigmas del hombre fuerte porque ninguno de los tres castran o reprimen sus instintos. Sin embargo el hombre fuerte, supuestamente, no actúa en la inmediatez: le interesa transfigurar sus instintos.

Pero la bestia rubia ¿transfigura?, ¿espiritualiza?, ¿crea? Al interior de su clan, diría Nietzsche, la bestia rubia es creadora de Estados. Pero al exterior la bestia rubia pareciera encarnar la fuerza bruta del Dioniso bárbaro de *El nacimiento de la tragedia*, que es pura destrucción, “bebedizo de brujas”. No encontramos ya al Dioniso griego, que sabía de la verdad originaria dionisiaca, pero que al encontrarse mediado por Apolo era capaz de crear a partir de ese saber originario, de esa verdad originaria. Por su parte, en *La*

¹² Cf. F. Nietzsche, “Pasión por la verdad”, en *Casa del Tiempo*, vol. VIII, núm. 82-83. México, UAM, febrero-marzo, 1989, p. 75.

¹³ Carta a Paul Ree, ubicada entre diciembre de 1882 y enero de 1883. Cf. F. Nietzsche, *Correspondencia*. Madrid, Aguilar, 1989.

¹⁴ F. Nietzsche, “La moral como contranaturaleza”, en *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid, Alianza, 1989, p. 54.

genealogía de la moral el artista pareciera ser la pura creación apolínea, sin trasfondo dionisiaco alguno, por ello no es más que eco o reflejo sin fondo, “ayuda de cámara”, dirá despectivamente Nietzsche. Y el filósofo oscila, al igual que en su primer libro, entre un Sócrates racionalista y un Sócrates músico, pero el peso final lo encontramos nuevamente en la crítica al filósofo como el engendro más sublime del idealismo... no hay posibilidad alguna para el juego de fuerzas.

En la base de todo esto se encuentra cierta lectura de la negación de la verdad. En *La genealogía de la moral* no hay más verdad originaria, todo es invento, todo es creación. El superhombre es aquel que sabe que la verdad no existe, pero podemos preguntarnos ¿qué quiere decir esto? y ¿qué consecuencias se siguen de ello? “La verdad no existe”, es una afirmación que podemos leer al menos de dos diferentes maneras. Una de ellas podría decir: “nada es verdadero, cualquier verdad es la impresión o huella de una voluntad de poder cualquiera, y por lo mismo todo está permitido”. Otra lectura podría decir: “nada es verdadero, todo está permitido, y por lo mismo inventemos al hombre más elevado, inventemos al hombre más alto y vital, creador de una moral *terrenal comprometida también con los instintos*, inventemos *un ideal de este mundo y no de otro*”: ¿qué otra cosa si no, debiera ser el superhombre? Esta última lectura nos permite ver que Nietzsche, al igual que Spinoza, propone ante el sinsentido de la vida, la creación de un sentido: “[...] lo bueno y lo malo —había dicho Spinoza— no indican nada positivo en las cosas [...] consideradas en sí, no son nada excepto modos de pensar o nociones que formamos [...]”¹⁵ Sólo que este mundo sin un fin preestablecido de Spinoza, para Nietzsche tiene un sentido originario al que es necesario regresar: eso es lo que pretende *La genealogía de la moral* a través de la transvaloración de todos los valores: *una transvaloración* y no una ausencia de valores ni una anarquía. Un regreso al valor originario. Digámoslo: si en efecto con esta filosofía asistimos al ocaso de todo ídolo, al “hundimiento de la bóveda estrellada”, Nietzsche no es por ello el profeta del empobrecimiento del ser humano ni de la trivialización o el desenfreno moral,¹⁶ se trata —como lo dice el mismo Nietzsche— *de devolverle a la tierra su meta y al hombre su esperanza*.¹⁷ Pero entonces nos encontramos ante una paradoja: no podemos aceptar que todo sea pura invención: si hay algo que devolver, hay algo previo. *Si hay un sentido originario, ésa es*

¹⁵ Baruch Spinoza, *Ética*. Trad y pról. de José Gaos. México, UNAM, 1977 (Nuestros clásicos), pp. 227-228.

¹⁶ La idea aparece en Eügen Fink, *La filosofía de Nietzsche*. Madrid, Alianza, 1969 (Alianza Universidad), cap. III, p. 79.

¹⁷ F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, p. 110.

ya una verdad: la labor del superhombre sería encontrar ese sentido originario, que en *El nacimiento de la tragedia* era “*la verdad originaria*”. El hombre *sí tiene una meta*, y por lo mismo un sentido, el cual es necesario devolverle, y éste es el *sentido de la tierra*, la combinación de sus fuerzas creadoras apolíneo—dionisiacas. El hombre es el ser cuya creación puede surgir del fondo originario de la vida, porque puede saber de este fondo originario a través de sí mismo. En ese sentido, el superhombre no es mera invención, *si trans-valora es porque hay algo originario que es preciso revalorar*.

Y, sin embargo, las constantes alusiones a la bestia rubia y la incitación a la violencia, innegables en la obra de Nietzsche, especialmente en *La genealogía de la moral*, han permitido otro tipo de interpretaciones entre las cuales se encuentra la tristemente célebre simpatía nazi —la cual no es gratuita— por este filósofo y por su filosofía. Esta multiplicidad de posibilidades pareciera hacer factible abrir un debate de Nietzsche contra Nietzsche.

¿Qué es lo que filosóficamente permite estas múltiples lecturas? La respuesta hay que situarla en la relación que existe entre los problemas de la *verdad* y de la *comunidad*. Si nada es verdadero —como en ciertos momentos Nietzsche afirma— no hay parámetro alguno para las relaciones con la comunidad. Falta aquí un valor compartido, aquello que Kant concreta en la búsqueda por el fundamento del imperativo categórico: “[...] el hombre, y en general todo ser racional, *existe como fin en sí mismo, no sólo como medio* para usos cualesquiera de ésta o aquella voluntad [...]”.¹⁸ Sí; es el respeto al otro. Es el saber que los límites del otro al mismo tiempo cercan sus derechos. Para Kant las personas, a diferencia del resto de los seres, no pueden ser usadas como medios, ya que se trata de fines objetivos; su existencia es en sí misma un fin: “[...] y un fin tal, que en su lugar no puede ponerse ningún otro fin para el cual debieran ellas servir de medios, porque sin esto no hubiera posibilidad de hallar en parte alguna nada *con valor absoluto* [...]”¹⁹ El hombre considerado como un fin en sí mismo es lo que da a Kant la posibilidad de encontrar algo con un valor absoluto. Y, paradójicamente, en esto Kant y Nietzsche parecieran coincidir, ya que también Nietzsche demanda la consideración del individuo y de la vida como un fin en sí mismo y no como un medio para llegar a otra vida. *Pero el individuo del cual habla Nietzsche está solo*: es un individuo que sólo ve por sí mismo. El reclamo por la individualidad es tal que no permite captar la comunidad; la individualidad en la filosofía de Nietzsche llega al extremo en el cual

¹⁸ E. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Trad. de Manuel García Morente. México, Porrúa, 1977, cap. II, p. 44.

¹⁹ *Idem*.

el individuo no puede reconocer en el otro a un semejante. Y no por eso debemos cuestionar que haya o no ética en Nietzsche, más bien debemos afirmar que su ética es una ética egoísta e individualista.

En la base de todos los problemas que heredamos de la filosofía de Nietzsche, encontramos su concepción de la razón, a la que le cuestiona su valor. Kant en su crítica no planteó jamás el problema en términos de valores,²⁰ y más concretamente, del valor de la razón. La razón y su incuestionable valor es lo que le permite a Kant proponer parámetros para todo ser “racional”. Pero precisamente al cuestionar Nietzsche el valor de la razón, ya no puede proponerla como un valor absoluto, e inclusive extiende una crítica que con justicia es aplicable al racionalismo absoluto, a la totalidad de la razón, reduciendo su propia concepción de la razón a la razón que él mismo critica. Es Fink quien considera que ésta es una de las razones por las cuales Nietzsche “no supo dar a su nuevo pensar la conceptualización adecuada”.²¹

Esto que le impide a Nietzsche recuperar con claridad su propia concepción de la razón en una nueva perspectiva,²² le hace perder también la posibilidad de basar el respeto al otro en la racionalidad compartida, o sea, en el hecho de *la comunidad de la razón*. ¿Podría pensarse, a partir de Nietzsche, en encontrar el respeto al otro, no en la razón, sino en la vida?, de manera que el imperativo nos hablara de la posibilidad de que “todo ser vivo deba ser tomado como un fin en sí mismo y nunca como un medio”. De ser esto posible encontraríamos en esta filosofía no el respeto a la razón, sino el respeto a la vida misma. Creo que el individualismo nietzscheano está lejos de proponer esto: en él, no hay posibilidad de reconocer en el otro a un semejante, los fuertes y los débiles son tan desemejantes, tan diferentes y tan ajenos como el carbón y el diamante, por seguir una metáfora del mismo Nietzsche. El individualismo es la gran aportación, el gran llamado a la propia responsabilidad, y al mismo tiempo la gran trampa en la filosofía de Nietzsche: es su gran cualidad y su gran defecto. Su filosofía por lo mismo puede llevarnos a la fortaleza del crecimiento individual, pero también al egoísmo, a la ceguera y el desinterés para poder ver al otro. El mérito de la obra de Nietzsche no se encuentra en lograr el respeto por el otro, más bien deja en claro la *importancia absoluta del respeto que el individuo ha de tener por sí mismo*; no se trata tanto de compartir ni de responsabilizarse del otro, sino de *crecer como individuo*, y de responsabilizarse de la propia vida, de la propia existencia. Nietzsche había considerado, en la que tal vez

²⁰ Al respecto cf. Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona, Anagrama, 1986.

²¹ Cf. E. Fink, *op. cit.*

²² Para Fink, ésta es una de las razones por las cuales Nietzsche equipara el concepto con lo frío y falto de vida (*ibid.*)

sea la más bella de sus consideraciones intempestivas,²³ que era necesario para el individuo contar con un centro y con una periferia. Empleando esta idea como metáfora, su filosofía es una importantísima y fundamental revaloración de ese centro que es el individuo, pero es también la anulación de esa periferia que es la comunidad.

²³ Me refiero a F. Nietzsche, "Schopenhauer, educador", en *Obras completas*. Trad. de Eduardo Ovejero Maury. Madrid, Aguilar, 1936.