

Dos pequeñas locuras sobre filosofía y política

Nadia González Juárez y Vicente Javier Ríos Vergara*

(IES Las Lomas e IES Radio Exterior de Alicante)

Resumen

Esta ponencia está fragmentada en dos locuras, y cada una de ellas reside en un cuerpo distinto, con sus ritmos y altibajos. Así, en la primera parte se examinará la relación entre superhombre y política desde el horizonte teórico del anarquismo stirneriano; y en la segunda parte se tratará de ver si este superhombre que carece de estado carecerá también de filosofía. Puesto que la filosofía es lo propio del hombre y toda política conlleva una definición de lo humano, ¿será también lo propio del superhombre? o ¿acaso el fin de toda forma política es el fin de la filosofía? Y si no es así, ¿sobre qué versará esa filosofía?

Palabras clave: anarquismo, desorientación, *sophia*, superhombre y vida

Abstract

This paper is divided into two insanities, and each of them resides in a different body, with its own rhythms and ups and downs. In the first part, we will examine the relationship between *Übermensch* and politics from the theoretical point of view of Stirnerian anarchism. In the second part, we will analyze if this *Übermensch* who lacks state will also lack philosophy. Since philosophy is typical of man and all politics carries a definition of the human being, will it also be typical of the *Übermensch*? Or perhaps, is the end of any political form the end of philosophy? And if it is not like that, what will that philosophy be about?

Key Words: anarchism, disorientation, *sophia*, superman and life

“haced, os lo pido por favor, alguna pequeña locura, para que todo el mundo sepa lo que aquí habéis aprendido de mí” Nietzsche

APÓSTATAS Y ESCÉPTICOS: CIAO, ESTADO (Nadia González)

1. El estado y lo humano: “¿Y adónde queremos ir?” (Nietzsche): La política hizo al hombre y Dios vio que era bueno. Así podría comenzar el Nuevo Testamento Cívico. A lo largo de este escrito, pretendo destruir ese pensamiento haciendo uso de la apostasía y el escepticismo. Nietzsche afirmaba que el estado es el *"más frío monstruo de todos los monstruos fríos"*¹, un nuevo ídolo que destruir. Toda forma política lleva aparejada una respuesta a la pregunta *qué es el hombre*. Hoy, la política se regula mediante estados y la noción de hombre de nuestras democracias actuales es casi idéntica a la

* Nadia González Juárez: Dirección postal: c/Guillem de Vinatea 37, 12530, Burriana, Castellón. E-mail: nagonjua@postal.uv.es; Vicente Javier Ríos Vergara: dirección postal: c/Les Eres 2, 12530, Burriana, Castellón. E-mail: virios@postal.uv.es.

¹ NIETZSCHE, F. *Así habló Zaratustra*, Madrid, Edimat, 2006, p.74

noción cristiana. Por este motivo, Stirner dijo aquello de "*no tengo vocación y no sigo ninguna, ni siquiera la de ser hombre*"². Pero, ¿por qué habría de criticar al estado y, por ende, al hombre? Permitid que me centre en la democracia, que suele ser el régimen político mejor valorado:

"Extender la libertad" significa crear las condiciones para que la gente elija libremente entre A y B. La expansión de la libertad y la democracia van de la mano. Quienes se dedican a expandir la libertad y la democracia no ven ninguna ironía en la descripción del proceso que acabo de hacer³.

Tampoco le falta razón a Coetzee cuando equipara la democracia a la monarquía, la ingenuidad de pensar que el candidato electo es el más apto para gobernar a la ilusión de creer que el hijo varón de un rey es el político más adecuado. El mayor número no tiene que tener necesariamente la razón de su lado y yo no tengo vocación de minoría mártir. Además, la democracia, que padece como una imposibilidad ser otra cosa que democracia de masas, crea sociedades abúlicas. Votar es el eterno delegar el poder en otro, y eso no suele gustar o sólo resulta complaciente mientras dura la ilusión de que el poder está en manos del pueblo. Vivir en un estado es ser esclavo, pues no nacemos libres y decidimos someternos a su ley, nacemos ciudadanos. Para aclarar el significado que le doy a este término me remito a la definición de civismo de Stirner:

El civismo es la idea de que el Estado es todo, de que él es el Hombre por excelencia, y que el valor del individuo como hombre se deriva de su cualidad de ciudadano. Bajo este punto de vista, el mérito supremo es ser buen ciudadano; no hay nada superior, a no ser el viejo ideal, buen cristiano⁴.

Sólo tengo derecho cuando el estado me lo concede, sólo valgo algo en tanto que ciudadana. Esto me hace recordar unas palabras de Nietzsche:

Donde acaba el Estado empieza el hombre que no está de más, la canción de quien es necesario, la melodía única e insustituible. ¡Mirad, hermanos, allí donde acaba el Estado! ¿Es que no veis el arco iris y los puentes tendidos hacia el superhombre?⁵

² STIRNER, M. *El único y su propiedad*, Barcelona, Orbis, 1985, p.145.

³ COETZEE, J.M. *Diario de un mal año*, Barcelona, Mondadori, 2007, p. 19.

⁴ STIRNER, M. *El único y su propiedad*, op.cit, p.105

⁵ NIETZSCHE, F. *Así habló Zaratustra*, op.cit. p.76

Puede que haya quien sienta perplejidad ante la idea de dejar de ser hombres: esto ocurre cuando uno no se siente un ser humano. No es algo que se pueda elegir (mi intención no es, ni mucho menos, democratizar el superhombre nietzscheano), es una cuestión que depende del gusto, de ese reducto emocional ineducable. Los superhombres son los abanderados de la nueva nobleza, esa nobleza que no se compra ni se hereda, sino que pone sus miras en el futuro: *"el país que debéis tomar es el de vuestros hijos. Que en ese amor radique vuestra nobleza"*⁶. Y este futuro es el que queremos construir juntos, lo cual es incompatible con una organización estatal. El estado, como los viejos nobles, mira a un pasado mítico para legitimarse: el nacimiento por pacto o por gracia de Dios, lo mismo da. Incluso para los que sientan cierta animadversión hacia el anarquismo supongo que entenderán los motivos que pueden llevar a alguien a sentirse oprimido en el estado. Pero para ellos, estas personas no son nobles, sino malvadas: "qué cosas horribles harán si no permite al estado interferir en su vida". Todo se etiqueta con la sentencia "asunto público", todo excepto gran parte de la actividad económica, como si cierta libertad en esa faceta pudiese subsanar la otra. El hombre nace en lo público, en lo político, pero jamás su alumbramiento ha sido definitivo: es un ensayo. No resulta extraño que, en esta línea de pensamiento, Nietzsche afirme que toda política es un experimento. Las distintas formas que ha ido adquiriendo la política han ido moldeando la noción de hombre, pero si ese mundo conocido está en crisis, ¿por qué ayudar a reconstruirlo en lugar de hacerlo caer? Los demócratas críticos y los neofascistas van aquí de la mano: ambos intentan alicatar el sistema político, bien sea mejorando la democracia o estableciendo el control férreo de una dictadura. Ambos comparten su desconfianza hacia todo lo que se tilde de apolítico, pues sienten una fuerte inclinación a la libertad bajo control y, lo que es peor, universalizan ese deseo, al contrario que Stirner y Nietzsche, quienes no pretendían que su teoría fuese *para todos*, ¡y a ellos se les ha tildado de tiránicos!. Los universalistas prefieren estar ellos también sometidos con tal de que todos lo estemos, ¿qué es lo que tanto temen? No sólo mi potencia, sino que es su impotencia lo que más les asusta. O sus propios fantasmas: ¿creen ellos de sí mismos que si no tuviesen estado violarían y matarían sin más? ¿creen que el estado previene tales delitos? La maquinaria estatal no previene, castiga. Es un verdugo sublimado y cruel.

⁶ NIETZSCHE, F. *Así habló Zaratustra*, op.cit, p.201

Yo me sitúo del lado de los dos pensadores citados anteriormente: mi nueva aurora es el superhombre, y más allá del hombre significa también más allá del bien y del mal (o lo que es lo mismo, significa ser un "apóstata de la moralidad"⁷) y, por tanto, más allá de la política y de Dios. Mi gusto no me deja ser una persona religiosa ni moral, o una ciudadana legal. Mi derecho no depende de ningún reconocimiento estatal, sino de mi poder: mi poder me da derecho, yo no soy otra cosa que una voluntad de poder. Y el estado pretende que siga siendo un ser humano...

2. "Y yo los condeno a ellos a permanecer en Sinope" (Diógenes): he estado apoyando en este escrito una especie de *antipolítica lenta*, como le gustaba decir a Valéry, y la policía no ha venido a buscarme. ¿Será acaso que nuestro sistema democrático de gobierno ha abolido la censura? No, no eso. Sencillamente no me cree. Ni siquiera ustedes me creen. Si lo hicieran, si de veras pensasen que quiero ejercer mi anarquía individualista, correrían a denunciarme a la mínima ocasión, en cuanto mis ideas anárquicas se entrometiesen con alguna de sus actividades cotidianas. Quiero recordarles que la censura permitió la publicación de la obra de Stirner porque estaban convencidos de que nadie iba a tomarle en serio. Y me atrevería a añadir que la obra de Nietzsche fue publicada por la misma razón. Cuando un estado permite la difusión de ciertas críticas dirigidas a él lo hace por eso mismo: es más eficaz el descrédito que el encarcelamiento o el escarnio, pues esto último puede convertir a sus detractores en mártires de una causa. Por poner un ejemplo sencillo, realizar apología del terrorismo es un delito tipificado. Suele decirse que en los estados democráticos, al contrario que en las dictaduras, no se persigue a la gente por sus ideas, aunque si atendemos al ejemplo anterior nos daremos cuenta de que esto no es del todo exacto. Sin embargo, las ideas anarquistas están completamente permitidas, eso sí, también están desacreditadas. El descrédito es un mecanismo de represión y control que está en juego desde hace siglos, sin embargo es en la actualidad donde cobra más relevancia, pues en nuestra democracia la censura tiene que moderarse para dar la impresión de haber alcanzado un grado muy alto de libertad. Si el estado me tomase en serio y me desterrase, podría gritar aquello de: *y yo os condeno a vosotros a permanecer en Sinope*, pero ya todo son estados y el destierro no funcionaría. Cuando el estado, la maquinaria estatal, escucha ideas similares a las aquí expuestas parece que esté viendo una comedia: ¡yo también quiero

⁷ STIRNER, M. *El único y su propiedad*, op.cit, p.66

reírme de él! *incipit comoedia!* No obstante, no es posible: el estado nos exige que le otorguemos crédito. ¿Cómo es posible tal exigencia? Mediante el monopolio de la violencia legítima. Cuando el estado expone su perspectiva sobre el bien y mal no pretende abrir un debate: las ideas del estado democrático acerca de lo que los hombres pueden o no hacer son el cuerpo de leyes, es más, la única "razón de estado" es el propio derecho. Y si no estamos de acuerdo o actuamos en su contra sufriremos las consecuencias. Podría pedirle al estado que me devolviese la parte de "violencia legítima" que corresponde a mi persona, pues si ésta se entregó mediante un pacto simbólico no tendrá ningún problema en devolvérmela. ¿O acaso no es reversible el proceso? ¿Nos hemos embarcado en algo que no podemos deshacer? Desde luego, y lo peor de todo es que el estado lo sabe. Por si esto fuera poco, encima me desacredita. ¿Estamos dispuestos a dejar que él siga acuñando la moneda oficial del pensamiento? Yo me propongo arruinarle no dejándome pagar con su dinero filosófico: le presto oídos al anarquismo y no acepto una moneda que no lleve mi efigie. Nietzsche dejó una pista inquietante: *"Con los mismos medios con los que se ha destruido el pequeño Estado se destruye el grande"*⁸. "Mejor entonces si no me cree: así tendré un margen mayor de intimidad", podría pensar. Valery afirmaba que *"más de un régimen ha sucumbido a los apartes, a los pensamientos secretos, a la crítica reabsorbida"*⁹ y aunque sería alentador, creo que es demasiado optimista. A pesar de ello, nosotros los anarquistas (no universalistas) no tenemos cabida en el estado, pues éste aspira a *"ser una verdadera comunidad humana, una sociedad en la que cada uno que sea realmente humano, esto es, que no sea inhumano, pueda encontrar acogida como uno de sus miembros"*¹⁰. ¿Puede juzgar un estado a un superhombre? ¿no son acaso los deberes y derechos civiles para los hombres? Lo son, aunque no nos equivoquemos: el estado, aún considerándome a su juicio inhumana, me juzgaría, me castigaría o me desacreditaría. La ventaja que el descrédito ofrece sobre otras formas de represión y control es que queda abolido el siniestro aspecto de los muros que presentan las cárceles y los hospitales psiquiátricos. Cuando encerramos algo lo estamos escondiendo y lo que prima en nuestro tiempo es lo público, lo que se publicita. Podemos entonces decir que el descrédito es un control descontrolado que reprime a quienes lo sufren, es decir, se trata de un control sin reclusión, sin el control físico de los muros. Aparte de resultar,

⁸ NIETZSCHE, F. *Fragmentos Póstumos*, vol. II, Madrid, Tecnos, 2008, p. 255

⁹ VALERY, P. *Los principios de la anarquía pura y aplicada*, Barcelona, Tusquets, 1987, p.124

¹⁰ STIRNER, M. *El único y su propiedad*, op.cit, p.225

como hemos dicho, provechoso, atiende a otro aspecto: el estado no puede controlarlo todo, no al menos físicamente (no dispone de tanta policía ni de lugares de encierro suficientes). Sin embargo, lo intenta y redefine el espacio del control: cuando caemos en desgracia y no se nos da crédito, nuestros muros son los ciudadanos legales, los cumplidores de la ley. Por poner un ejemplo cotidiano, en el cine se nos pide que estemos alerta ante cualquier acto delictivo que pueda cometerse en relación a los derechos de autor. Como el estado no dispone de suficientes fuerzas del orden quiere que todos seamos policías y que denunciemos los actos vandálicos. Stirner se preguntaba por qué habría yo de denunciar un acto que contraría la ley si no me afecta a mí o a algún ser querido: porque la idea de moralidad me inspira, esa es la razón del estado. La idea de moralidad debe elevarme por encima de mis conciudadanos hasta que esté lo suficientemente arriba como para poder ejercer una mayor vigilancia. El estado pretende que la policía más incansable y fiel sean los ciudadanos, pensemos que ellos no realizan su función por un salario. En esta nueva redefinición del espacio de control queda modificada la acústica: en el hospital, la figura del loco puede hablar con sus compañeros de encierro y muchos de ellos le creerán y en la cárcel, a no ser que tropecemos con un delator, todo queda entre presos. Los desacreditados nunca sabemos a quién nos dirigimos porque no estamos juntos. Si tenemos la mala fortuna de dirigir nuestras diatribas a algún ciudadano legal, nuestra voz aparece distorsionada: si hablamos de ideas parecemos idealistas y si hablamos de acciones, peligrosos. ¿Somos idealistas? Creo que no se encontrará rastro de esto en lo que he dicho. ¿Peligrosos? Depende: no pretendo incitar a nadie a que me siga, sin embargo me inclino a favor de la desaparición del estado. Como decía Nietzsche, el valor de un concepto se ve en el precio que estamos dispuestos a pagar para mantenerlo y si los mejores hombres tienen que ocuparse de la política, si tenemos que dejar que el estado dificulte nuestro poder y nuestra vida es que *"pagamos la seguridad general demasiado cara"*¹¹. Hobbes alegaba que sin el dominio estatal sólo tendríamos salvajismo, ignorancia, brutalidad y guerra. Puedo decir que esto lo tenemos igualmente estando controlados... ¡y a qué precio!

¹¹ NIETZSCHE, F. *Aurora*, Barcelona, Alba, 1999, p.169

HOMBRE PENSANTE, SUPERHOMBRE INTEMPESTIVO (Vicente J. Ríos)

Si la política ha entrado en crisis y política y filosofía tienen una relación tan profunda como nosotros hemos visto, ¿significa que apuntamos hacia el origen de la crisis de la filosofía? Actualmente, cuando hablamos de hombre hablamos también (y principalmente) de ciudadano. Todos somos hombres es idéntico a decir que todos somos ciudadanos de algún Estado. Ahora bien, si hemos apuntado en la primera parte de esta ponencia que la política está en crisis, ¿no lo estará también la idea de ciudadano, puesto que en una sociedad democrática como la nuestra se supone que la política la “hacemos todos”? Y, si esto es así, ¿no significará que nuestra propia concepción de lo que sea ser hombre también está en crisis?. Sin embargo, hay una característica que el hombre posee sea ciudadano o no lo sea: la finitud. A partir de aquí cabría realizar una ontología apolítica de aquello que sea el hombre para compararlo con el apátrida que es el superhombre.

La filosofía es lo propio del hombre, o como nos decía Aristóteles al principio de su *Metafísica*, “*el hombre tiende por naturaleza al saber*”¹². Esta relación (hombre-filosofía) se podría decir que es ambivalente, puesto que si bien la filosofía es lo propio del hombre, también es cierto que aquello que sea el hombre es algo que tiene mucho que ver con lo que la filosofía o las ideas filosóficas con respecto al hombre, han dicho. Ahora bien, si la relación hombre-filosofía es inseparable, dónde se encuadraría la figura nietzscheana del superhombre, es decir, ¿tendría el superhombre filosofía, o apuntaría hacia un saber distinto de la filosofía, puesto que ese amor, esa aspiración al saber que implica la filosofía, queda consumada en su voluntad de poder?.

En la inactualidad de la filosofía, en donde resuena lo que Nietzsche llamaba lo intempestivo, lo que interesa es su desajuste con el momento presente. No se puede medir la filosofía con los rendimientos y utilidades que constituyen el presente. No es la filosofía, así, algo que se agote. La filosofía como discurso no es ajena a los imperativos de la cultura o la sociedad, pero no debe igualarse. Ese liberar a la filosofía del imperativo temporal tiene un momento importante en el Heidegger de *Ser y tiempo*¹³ cuando dice que estamos abocados al espacio de la cotidianidad. El discurso filosófico no está regido por ninguna instancia ajena al mismo. No se le dice lo que tiene que hacer o decir. La filosofía es ley de sí misma: responde ante sí de sí misma. Esto lleva

¹² ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1998

¹³ HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, Madrid, Trotta, 2003.

aparejado dos consecuencias: en primer lugar, lo que se nos insinúa es una peculiar relación entre el discurso filosófico y el autor del mismo (diferente al químico con la química, por ejemplo). Es algo del sujeto mismo (particular) lo que se expresa en el discurso. En segundo lugar, la ley del desarrollo y el despliegue está en su mismo interior. Esto es lo que diferencia a la filosofía del conjunto de los saberes. No hay un afuera de la filosofía (se agota y consume en su propio interior). Por eso la filosofía no es algo que se aprenda como un saber técnico ni que se aplique de modo inmediato. No se resume en un conjunto de reglas o métodos. No es un proceder pautado. Si hubiese que encontrar una analogía entre esta especialidad del discurso filosófico sería con el arte: uno puede aprender el dominio de una serie de técnicas, pero eso no le garantiza ser un artista. En ese sentido también hay una técnica en la filosofía, pero eso no garantiza la realización de un trabajo genuinamente filosófico. La analogía extrema, máxima, sería con la propia vida. Vivir es lo que no se enseña, no se aprende y, sin embargo, se vive.

Para aclarar esto, en primer lugar, habría que distinguir entre la verdad de los saberes, conocimientos y discursos y la verdad de cada uno (verdad vital, existencial). La primera radica en la concordancia entre lo que se dice y lo que hay. En el segundo caso, esa verdad radica en el hecho de que aquietta la inquietud de nuestra inteligencia (neutraliza nuestra inquietud, responde a una pregunta, rellena el hueco de lo que no sabíamos pero necesitábamos saber). Lo que la tradición socrático-platónica nos sugiere es el carácter primordial de la inquietud y el no saber. El punto de partida del saber es el no-saber. Lo que se nos ofrece es una precisa comprensión de lo que somos: el hombre no es una realidad plena y consumada, es algo por hacer. El vivir del hombre está atravesado por el hueco, la falta, la inquietud. Si no es capaz de reconocer lo que le hace falta no estará en disposición de aprender esos saberes. Como decía Gadamer, todo texto o saber tiene la forma de la respuesta y no comprenderemos ese saber hasta que no sepamos las preguntas. Lo que está latiendo es una precisa comprensión de la existencia de la vida, porque si el hombre no es una completitud, esa inquietud que sosiega la verdad se convierte en desorientación. Ortega dice que la vida del hombre es radical desorientación (la desorientación no es un añadido, es la vida misma). Vivimos desorientados y por ello buscamos orientación. La cultura en general no es sino una maquinaria de orientación que el hombre se construye para librar esa inquietud. “*La*

situación del hombre es estar perdido y por eso existe la filosofía”¹⁴. Por tanto, habría que destacar algunas cosas: (1) la conexión entre vida y filosofía: la filosofía no arraiga en una parte de la existencia, sino en toda la existencia. (2) Esa perplejidad (desorientación) no es una pose retórica propia de una ponencia, sino que más bien remite a lo más propio de la experiencia filosófica: sólo hay filosofía cuando se atraviesan de manera cuestionante los límites. Probablemente no sólo sea lo más propio de la filosofía, sino también lo más propio de la vida. (3) Por lo tanto, el camino de la filosofía no está trazado de antemano sino que forma parte de las decisiones de la vida.

La vida o existencia del hombre limita por abajo con los animales y por arriba con Dios. En esta limitación entre animal-hombre-Dios lo primero que podemos observar es una relación entre poder y necesidad (el animal no puede y Dios no lo necesita porque lo que él es se confunde con su propia existencia). El hombre es una realidad que puede y necesita filosofar. El caso del animal es el caso de esa existencia que se desarrolla bajo el signo de la inmanencia que le brindan el instinto y la necesidad (la inmanencia ata al animal al ciclo de lo biológico e instintivo). Es existencia que no se plantea en qué consiste existir: estamos ante una carencia sin conciencia. En el caso de Dios no hablamos de inmanencia, sino de trascendencia. Lo propio de Dios es estar por encima de, más allá de..., traduce la distancia entre lo finito y lo infinito, lo creado y el creador... La infinitud radica en el hecho de que su existencia y su esencia se confunden: su existencia es la realización de su esencia. Se trata de una percepción sin carencia (no hay nada que lo exceda). El hombre es una conciencia con carencia. Es porque el hombre es/existe de una determinada manera por lo que el hombre necesita y puede hacer filosofía. La existencia del hombre se caracteriza porque está siempre por hacer. Significa que el hombre no tiene esencia al modo en que tradicionalmente se ha pensado la esencia: algo a priori, eterno, etc., que de algún modo guía lo que vamos a hacer. Por lo tanto, no hay un arquetipo que nos diga lo que tenemos que ser, hacer o cómo orientar nuestra existencia. El proceso de vivir se confunde con la autoconstrucción (tarea de hacerse a sí mismo socrática).

¿Cómo calificaríamos a esa existencia carente pero capaz de acceder a la conciencia de su propia carencia? A eso lo llama la tradición filosófica occidental “hombre”, y lo que caracteriza al hombre es la finitud, su carácter finito en comparación a Dios. Ahora bien, ¿en qué se caracteriza esa finitud? Para ello hemos de remitirnos al

¹⁴ ORTEGA Y GASSET, J., *Unas lecciones de metafísica*, Madrid, Alianza, 2002.

extremo de la divinidad en el sentido en que la finitud del hombre se plantea en el contraste con la infinitud de Dios. Se desarrolla desde un punto de vista gnoseológico: se plantea desde el caso del conocimiento: el del hombre es finito (no puede llegar a conocer todo lo que hay). Aquí hay un doble punto de vista: 1- Escolástica, y 2- Kant.

1- Para la escolástica, pensar ya era signo de finitud. Dios intuye porque la intuición es el conocimiento inmediato. En la intuición se reduce en un punto lo que fue, lo que es y lo que será. Por lo tanto, el conocimiento divino lo conoce todo al mismo tiempo. Frente a eso, el conocimiento siempre lleva la marca de la finitud porque conocer algo significa contar con el tiempo (Dios no está en el tiempo). El conocer lleva el sello de la finitud desde el momento en que introduce al tiempo: el conocer se hace en juicios (expresiones) que tienen la fórmula sujeto-cópula-predicado y allí ya está incluido el tiempo porque hay un antes y un después en la representación.

2- Ese conocer se invierte en la *Crítica de la Razón Pura*¹⁵. Allí, Kant introduce una distinción entre la intuición originaria y la intuición derivada. En el caso de Dios se trata de la primera y lo propio de ella es que no sólo intuye algo sino que lo decisivo es que crea aquello que intuye (en su intuir ya está creando eso que intuye). En el caso del hombre hay intuición, pero ésta es derivada, lo cual significa que el hombre intuye aquello que ya le está abierto y, por tanto, le es dado y ofrecido. Lo que nos pone de manifiesto es que el hombre no es una realidad autosuficiente (necesita de), y nos informa sobre la constitución misma del hombre: es de naturaleza receptiva (recibe en la sensibilidad aquello que se le ofrece). Su conocer (o su conocimiento) es finito porque depende de dos instancias: de lo que le es dado, y de la espontaneidad del entendimiento. Sensibilidad y entendimiento son la constitución del conocimiento del hombre. Esto implica que el hombre es una realidad intelectual, pero además es sensible (está afectado por los sentidos que lo ponen en relación con el mundo exterior que es lo que debe conocer).

Por lo tanto, ahí se ve la novedad del superhombre de Nietzsche al carecer éste de un referente divino (recordemos que para Nietzsche *Dios ha muerto*). El superhombre nietzscheano no necesita apelar por contraste a Dios. La finitud es (1) anterior a la diferencia hombre-divinidad, y (2) no es la finitud orientada por el conocer o conocimiento y lo gnoseológico (no es el problema del conocimiento el hilo privilegiado para establecer el concepto de finitud). Además, (3) el hombre no es finito

¹⁵ KANT, I., *Crítica de la Razón Pura*, Madrid, Alfaguara, 2002.

porque tenga sentidos, sino que tiene sentidos porque es finito (la consideración ontológica de la finitud es lo que permite comprender sus sentidos). Y, por eso, (4) finitud no significa conjunto de imperfecciones: eliminada la referencia a Dios, la finitud aparece como aquello irrebasmable, aquello que no se puede superar y aquello por detrás de lo cual no se puede retroceder. Finitud es una manera de nombrar la existencia. Lo que define a la existencia y al hombre no es el conocer: el hombre conoce porque existe. Por tanto, ese conocer al que apelaba la tradición socrático-platónica sí es un conocer (conocimiento) rebasmable. De esta manera coloca los problemas de la filosofía en su espacio natural: la vida.

Todo esto implica un desplazamiento de la posición del sujeto. El sujeto de la modernidad era el capaz de decir “ergo sum”; el sujeto nietzscheano ofrece una verdad insalvable “yo vivo” y, por consiguiente, “yo muero”. Ese es el dato con el que ha de contar la construcción de la vida. Una manera de decir que todo se remite a la vida, pero esa vida es limitada (nacimiento y muerte). El planteamiento nietzscheano haría de la vida algo radical: no sólo es una cuestión del conocimiento, sino que afecta a todo el hombre (el conocer se determina por una anterioridad: la vida). Todo conocimiento remite a un sujeto que conoce. La existencia, la vida, es el límite irrebasmable a partir del cual surgen las realidades:

1- El hecho de que la vida no es un añadido al discurso de la filosofía.

2- Si esto es así, la vida se inserta en lo más interior, más propio, del discurso de la filosofía, es lo que está ya en el punto de partida. El supuesto: la filosofía misma es vivida porque confunde su límite con el soporte que mantiene su discurso que no es otro que la existencia finita del hombre. Por eso la finitud está al principio de (no está en la relación Dios/hombre). No es defecto ni carencia, sino lo que define a la naturaleza o realidad del hombre, que es su vida, su existencia.

Si hemos dicho que con Nietzsche “Dios ha muerto”, entonces desaparece la meta, el fin, al que aspiraba el hombre con la filosofía. En este punto es en el que aparece la figura del superhombre como una nueva meta. Ya no existe una única verdad, una única meta trascendente a la que el hombre tiende por su naturaleza carente, sino que lo que existen son las verdades, las metas, la autorrealización en una especie de *sophia*, entendida como un saber jovial y práctico que guía la voluntad de poder del superhombre y se pone al servicio de la vida. Es decir, una especie de “saber conducirse en la vida” de manera auténtica (noble). Y en este marco es donde se introduce la idea nietzscheana del *Eterno Retorno*. De lo que se trata es de vivir la vida de manera que

nos hagamos dignos de volver, esto es, de una manera auténtica. Y auténtica significa tener “*menos de cinco sentidos*”¹⁶, esto es, significados. Ahora bien, ¿qué significa ese Eterno Retorno, ese hacerse digno de volver? El Eterno Retorno consiste en la repetición, pero esta filosofía de la repetición no está al servicio de la reiteración, no es la producción de lo igual sino de la diferencia (la diferencia se engendra en la repetición). De lo que se trata es de:

- 1- Liberar el concepto de repetición del de mimesis y original.
- 2- Significar otra comprensión de lo que haya que entender por repetición.

El ejercicio de la filosofía es inseparable de la repetición (extraer, aflorar, sacar lo no dicho de lo anterior o precedente, ejercicio sin descanso ni fin). Esa repetición es lo que permite la creación y la originalidad, asociado a la diferencia y a la autoridad. Por eso puede decir Nietzsche que todos hablan de lo mismo y no dicen las mismas cosas. En esta repetición no hay progreso, resultado, etc. Por lo tanto, lo decisivo no es intentar apurar hasta el final un trayecto que sabemos de antemano que nunca se va a alcanzar en su totalidad; lo decisivo es la intensidad con que se recorre y esa intensidad se mide por su carácter creativo (no se trata de hacer la vida más larga, más extensa; sino de hacerla más ancha, más intensa). De esta manera, la insistencia nietzscheana va dirigida a permitir una forma de vida que se reconozca como creadora, y ese carácter sólo se puede alcanzar volviendo sobre sí y reflexionando sobre la propia vida. Lo que Nietzsche propone es la idea de que el superhombre, que ahora pasa a ser el nuevo sujeto de conocimiento, es un tercer momento más allá del teocentrismo y el antropocentrismo, propios de las dos caracterizaciones anteriores. Y ese superhombre que no tiene Estado, como ya dijimos en la primera parte de esta conferencia, carecerá además de filosofía, aunque sólo sea de la filosofía definida por el modelo tradicional. Únicamente podríamos hablar de la filosofía del superhombre en el sentido ya apuntado anteriormente, en el sentido de una especie de *sophia*, entendida como un saber jovial y práctico que guía la voluntad de poder del superhombre y se pone al servicio de la vida. Esa *sophia* se aleja del espacio político bajo el signo del destierro, de lo intempestivo, de lo que está más allá de lo humano. Bailando, ¿veis ahora cómo se aleja?

¹⁶ NIETZSCHE, F., *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1975, p. 97.

CONCLUSIÓN

Nuestras dos pequeñas locuras están llegando a su fin. Uno de los aspectos que queríamos matizar es que no resulta accesorio que la filosofía y la política hayan compartido siempre al hombre. Quizá Platón sea el ejemplo paradigmático y antes de él el oscuro rey que fue Heráclito y el intento fallido de gobierno de los pitagóricos. La filosofía nació política y podemos decir que ambas son los progenitores reconocidos de lo que hoy conocemos como humano. No debería entonces sorprendernos que las dos entren en crisis a la vez. Una crisis como esa no es otra cosa que un fuerte tambaleo de los cimientos de la noción de “hombre”. Ante todos esos conceptos nos consideramos apátridas, pero no desfallecemos porque al final de nuestra travesía hemos encontrado una isla afortunada: el superhombre. Que ese sea nuestro mar remoto.