

NIETZSCHE

Arte, Verdad y Vida

Antonio García Ninet

Doctor en Filosofía

El presente escrito gira en torno a la *veracidad* como valor esencial en la obra de Nietzsche, tanto por lo que se refiere a la fuerza que representó en su búsqueda personal de la verdad, como también por tratarse de una categoría intrínseca de su propia filosofía: la veracidad es uno de los valores de la moral cristiana, asumida por Nietzsche durante su infancia, y es el motor esencial que le guía, a través de una dialéctica interna, a la negación de Dios, de esa moral y de los valores del cristianismo, al nihilismo y, finalmente, a la misma superación de su valoración de la veracidad a través de la mayor valoración de *la bella mentira del arte*, de la *concepción dionisiaca de la vida* y del descubrimiento y aceptación del *Eterno Retorno*. De manera aparentemente paradójica la veracidad conduce también a Nietzsche a criticar el valor de la ciencia, de la metafísica y de la capacidad del lenguaje para servir como vehículo del conocimiento, llegando a la conclusión de que las “verdades” del hombre sólo son “errores vitalmente útiles”.

A pesar de que con sobrados motivos la genial figura de Nietzsche viene espontáneamente asociada con la de un filósofo que se distinguió por sus duras críticas contra el sistema de valores de la civilización occidental y por sus doctrinas acerca del “superhombre” y de la “voluntad de poder” -críticas y doctrinas cuya significación última ha sido mal entendida en múltiples ocasiones-, en el presente trabajo voy a centrarme en un aspecto especial de su problemática filosófica, cuyo enfoque puede contribuir, tal vez, a que tanto su filosofía como su personalidad intelectual resulten más fácilmente accesibles. Me refiero, concretamente a la importancia que la *veracidad* jugó en su pensamiento como impulsora de toda su evolución filosófica y como valor

esencial de su axiología, y, complementariamente, a la *ilusión transfiguradora* como mecanismo esencial en la tarea de superar el nihilismo derivado de “la muerte de Dios”.

Pasando al tratamiento de esta cuestión, comenzaré diferenciando tres vertientes fundamentales hacia las que se dirige su pensamiento, para pasar a continuación al análisis de cada una de ellas. Tales vertientes son:

-en *primer* lugar, la exaltación de la *veracidad*, como condición primera sin cuya existencia la verdad no sólo permanecería oculta sino que ni siquiera se plantearía como problema, y, complementariamente, la crítica de la *fe*, considerada como su antítesis.

-en *segundo* lugar, la consideración de la veracidad como el motor que impulsa el movimiento dialéctico interno de su propia filosofía; y,

-en *tercer* lugar, el problema de la verdad desde la perspectiva de su contenido y referencia a una realidad objetiva.

1. La veracidad como valor impulsor del pensamiento de Nietzsche

Por lo que se refiere al problema de la *veracidad*, los planteamientos y pronunciamientos de Nietzsche adquieren una extraordinaria intensidad polémica y se polarizan básicamente en un *enfrentamiento contra el cristianismo*, y, muy especialmente, contra la doctrina que pretende enaltecer el valor de la *fe* como garantía segura respecto a la verdad de los propios pensamientos, menospreciando el ineludible camino del análisis racional y crítico como instrumento insustituible cuando se quiere progresar en la peligrosa y ardua labor en que consiste la búsqueda de la verdad.

Si bien es justo reconocer que la actitud de Nietzsche ante esta problemática no era revolucionaria, puesto que en diversas ocasiones -y muy especialmente en el siglo XVIII- se había llegado a un adecuado reconocimiento de la importancia de la razón como instancia última a la hora de decidir acerca del valor de cualquier supuesto conocimiento, hay que señalar, sin embargo, que tal vez Nietzsche se nos muestra en la historia de la filosofía como el pensador más radicalmente coherente con este punto de vista, coherencia que paradójicamente le conduciría finalmente a una “transvaloración de valores”, en la que el *arte*, considerado como “bella mentira”, quedaría situado en un nivel axiológico paralelo al de la *verdad*, pero superior desde el punto de vista vital.

1.1. La contraposición entre *veracidad* y *fe*.- La contraposición entre veracidad y fe o veracidad y convicciones, es una constante a lo largo de la evolución filosófica de Nietzsche. Observamos, en efecto, cómo ya en su juventud, en una carta a su hermana en el año 1865, señalaba:

“¿Buscamos paz, tranquilidad y dicha? No; buscamos sólo la verdad, aunque ésta fuese repulsiva y horrible [...] Aquí se separan los caminos de los hombres: ¿quieres paz espiritual y felicidad?, cree; ¿quieres ser un apóstol de la verdad?, entonces busca”¹.

Vemos, pues, aquí que Nietzsche, ya a la temprana edad de los veinte años, ha tomado conciencia clara de la diversidad de actitudes que, frente al problema del conocimiento, adoptan, de hecho, los hombres: por una parte, la de quienes se acomodan en la aceptación acrítica de un bagaje ideológico que, de alguna manera, puede proporcionar un sentido positivo y tranquilizador a la propia vida; y, por otra, la

¹ Carta fechada en “Bonn, 11 de junio de 1865”.

de los “apóstoles de la verdad”, la de quienes se exigen el máximo rigor intelectual y no se permiten la ligereza de aceptar como verdad aquello que no ofrezca las más estrictas garantías, con independencia de su sentido vital o antivital.

En cuanto al problema de cuáles habrían de ser tales garantías, cuestión que tanto había preocupado a la filosofía durante los siglos inmediatamente anteriores, Nietzsche no se dedicó a la elaboración y fundamentación de un método, como había hecho Descartes, ni a examinar y poner a prueba el alcance de nuestras facultades cognitivas, como había hecho la filosofía posterior a Descartes, y, en especial, la filosofía kantiana; es más, Nietzsche llegó en algún momento a desconfiar y a criticar esa misma actitud kantiana que suponía que la razón pudiera convertirse en el tribunal de sí misma, lo que -a su modo de ver- se presentaba como absurdo en cuanto parecía implicar un círculo vicioso². Toda esta problemática, además, se convertía en algo realmente secundario si no iba precedida de un talante previo de *amor a la verdad*. Y ese talante es el que le guió desde su infancia y desde su misma formación cristiana; por ello, la expresión “apóstol de la verdad”, utilizada en su carta, no tiene el valor de un simple recurso literario, sino que remite precisamente a ese fondo de vivencias religiosas y morales intensamente asumidas por el joven Nietzsche, que representaron el impulso, a partir del cual y por cuyo desenvolvimiento intelectual interno, no sólo se iba a apartar de las firmes creencias heredadas de sus padres, sino que iba a dedicar gran parte de su obra a la crítica demoledora contra los “decadentes” ideales del cristianismo. Por ello y a pesar de su tajante condena del cristianismo, afirma que “hay que haber amado la religión y el arte como se ama a una madre y a una nodriza; de lo contrario no se puede llegar a la sabiduría”, aunque, a continuación, añade: “hay que dirigir las miradas más allá, hay que saber evolucionar”³.

La *veracidad* es asumida constantemente como la energía que impulsa el pensamiento y como la *virtud esencial del pensador*; así, por ejemplo, en *Humano, demasiado humano* insiste en estos planteamientos y proclama: “la verdad no tolera otros dioses. La fe en la verdad comienza con la duda sobre todas las demás verdades en que se ha creído hasta ahora”⁴; igualmente, en *Aurora*, nos encontramos con la siguiente exhortación:

² *Aurora*, prefacio, parág.3.

³ *Humano, demasiado humano*, I, parág. 292.

⁴ II, 1ª, parág. 20.

“No te ocultes ni calles a ti mismo nada de lo que podría oponerse a tus pensamientos. Haz este voto que forma parte de la honradez exigible en primer término al pensador. Es menester que cada día hagas también tu campaña contra ti mismo”⁵.

Se sigue expresando Nietzsche en esta obra, al hablar de la “honradez”, con una terminología propia de la moral; y, sin embargo, ya en estos momentos los planteamientos morales han quedado definitivamente atrás y definitivamente superados. Como luego comprobaremos, las naves de la moral fueron definitivamente abandonadas, una vez cumplida su misión de impulsarle hasta la región situada “más allá del bien y del mal”, al reino de la inocencia más absoluta y pura. Por ello habría que entender que esa “honradez” nietzscheana es simplemente la expresión de una opción vital, de un ideal apasionante o, con palabras del propio Nietzsche, de una “nueva pasión”:

“La fiebre del descubrimiento y de la adivinación ha adquirido para nosotros tal hechizo, que ha llegado a sernos tan indispensable como es para el enamorado el amor no correspondido, que a ningún precio cambiaría por un estado de indiferencia. Quizá somos nosotros también amantes desdichados. El conocimiento se ha transformado para nosotros en una pasión que no retrocede ante ningún sacrificio”⁶.

También en su obra siguiente, *La gaya ciencia*, volvía a insistir en la valoración positiva de este ideal y en la crítica contra la falta de rigor intelectual:

-“*La vida es un medio para el conocimiento: llevando esta máxima en el corazón se puede no sólo vivir con valor, sino con alegría, y reír alegremente*”⁷

-“la mayoría de los hombres no juzga despreciable creer tal o cual cosa y vivir según esa creencia, sin haber adquirido conciencia previa de las razones últimas y ciertas que la justifican como verdad [...] ¡qué importan el buen corazón, la firmeza o el genio cuando el hombre que posee estas virtudes tolera en sí mismo la tibieza de sentimientos respecto a la fe y al juicio, sin que la *exigencia de certeza* sea para él el más profundo de los deseos y la más íntima de las necesidades...!”⁸.

Y en *Así habló Zaratustra* Nietzsche define con suma claridad y belleza literaria las cualidades que caracterizan al hombre veraz, identificado con el “espíritu libre” por su radical independencia y por su rebeldía frente a la tentación de someterse a la aceptación de cualquier doctrina consoladora que pudiera llenar su soledad y su necesidad de alcanzar un oasis que le liberase de la dureza del inmenso desierto de una vida que lucha por mantener su independencia y por buscar la verdad, venciendo la tentación de refugiarse en esos oasis ilusorios en los que, renunciando a su libertad y a

⁵ *IV, parág. 370.*

⁶ *Aurora, parág. 429.*

⁷ *La gaya ciencia, IV, p. 324*

⁸ *La gaya ciencia, I, parág. 2.*

su búsqueda valiente de la verdad, pudiera tratar de satisfacer erróneamente su sed de auténtico conocimiento y su necesidad de huir a su soledad, vivida más intensamente a causa del desprecio que provoca en quienes se refugian en esos ilusorios oasis, rindiéndose ante falsos dioses que les liberan de la obligación de buscar en los áridos desiertos del conocimiento:

“Mas a quien el pueblo aborrece, como al lobo los perros, es al espíritu libre, el enemigo de las cadenas, el que no adora, el que habita los bosques [...]

Veraz llamo yo al hombre que se retira al desierto sin dioses, y ha roto en pedazos su corazón venerador.

Entre la amarilla arena del desierto, quemado por el sol y abrasado por la sed, dirige miradas veladamente ávidas hacia los oasis abundantes en fuentes, allá donde, entre sombras de árboles, reposan seres vivos.

Pero su sed no le lleva a imitar a aquellos indolentes: pues donde hay oasis, allí hay también imágenes de ídolos.

Hambrienta, violenta, solitaria, sin Dios: así se quiere a sí misma la voluntad-león.

Liberada de los placeres del esclavo, redimida de dioses y de adoraciones, impávida y aterradora, grande y solitaria: así es la voluntad del hombre veraz.

En el desierto han vivido siempre los veraces, los espíritus libres, como señores del desierto [...]⁹.

Por lo que se refiere a sus vivencias personales, el propio Nietzsche indicaba que para poder mantener ese *espíritu libre* necesitaba vivir en el desierto de la soledad, pues se daba cuenta de que la masa y las convenciones sociales ejercían una presión psicológica que le impedían pensar y juzgar con objetividad y sin la influencia de los diferentes prejuicios asumidos por la cómoda inercia de la tradición:

“En medio de la multitud vivo como la multitud y no pienso como yo pienso; al cabo de algún tiempo tengo presentimientos de que me quieren desterrar de mí mismo y robarme el alma, y me pongo a odiar y a temer a todo el mundo. Entonces tengo necesidad del desierto para volver a ser bueno”¹⁰

Que la veracidad –junto con el arte– continuó siendo hasta el fin el valor humano por excelencia en la axiología de Nietzsche podemos mostrarlo, una vez más, recurriendo a las palabras del propio filósofo al afirmar, en *Más allá del bien y del mal*, que “la fuerza del espíritu se expresaría por la cantidad de *verdad* que fuera capaz de soportar”¹¹, y al insistir, más adelante, en la consideración de la *veracidad* como “*nuestra* virtud, la única que nos ha quedado”, virtud que a continuación queda supremamente enaltecida al ser considerada como “nuestro Dios”¹².

⁹ Así habló Zaratustra, II, De los sabios célebres, p. 122-123; Planeta-De Agostini, Barcelona, 1992.

¹⁰ Aurora, parág. 491.

¹¹ Más allá del bien y del mal, parág. 39.

¹² Más allá... parág. 227.

Nietzsche presente con plena lucidez que la vida de acuerdo con la veracidad comporta graves riesgos, en cuanto podrá significar el descubrimiento de los aspectos más negativos y absurdos de la existencia, el descubrimiento de que todos los valores en que se sustenta la civilización occidental tal vez son el resultado de un *fatal error*, el *cristianismo*, y el hecho de que este descubrimiento tendrá que conducir al hombre hacia una crisis radical respecto al valor de la vida y de todas las creencias y valores aceptados hasta el momento. En este sentido, advierte ya desde muy pronto que “no hay armonía preestablecida entre el progreso de la verdad y el bien de la humanidad”¹³, y, así mismo, en *El Anticristo* advierte que

“para conquistar la verdad hay que sacrificar casi todo lo que es grato a nuestro corazón, a nuestro amor, a nuestra confianza en la vida. Para ello es necesario grandeza de alma: el servicio de la verdad es el más duro de todos los servicios”¹⁴.

1.2. La crítica de la fe.- En consecuencia con esta alta valoración de la veracidad, se enfrenta duramente contra quienes, renunciando a la búsqueda de la verdad, se refugian bajo la bandera de las creencias religiosas y defienden la prioridad de la *fe*, de carácter irracional, sobre la *veracidad* crítica. El ataque de Nietzsche se dirige aquí en contra de la tradición del cristianismo en la que sus más destacados representantes habían defendido el valor de la *fe* como camino alternativo, más perfecto y valioso para acceder al reino de la verdad.

Respecto a esta cuestión Nietzsche se pronuncia con su oposición más tajante en muy diversas ocasiones y desde perspectivas convergentes, que vendrán a coincidir en el rechazo más radical respecto al valor de la *fe*, proclamando, por ello, que la *fe* “es la mentira a toda costa”¹⁵ y también que “las convicciones son enemigas de la verdad, más poderosas que las mentiras”¹⁶. Una de tales perspectivas es la que centra su mirada atenta en la actitud *fanática* de quienes defienden sus convicciones como si realmente fuera un deber la defensa perpetua de aquello que una vez pudo parecer verdadero. Frente a esta postura, defiende el derecho a “traicionar” las propias creencias, el derecho de los “los espíritus libres” a someter continuamente a crítica intelectual y a revisión las

¹³ *Humano, demasiado humano, parág. 517*. En este mismo sentido, escribe más adelante: “Nada se prueba contra la verdad de una planta demostrando que no puede servir para la curación de los enfermos. Mas antaño se creía que el hombre era el fin de la Naturaleza, hasta el punto de admitir sin más averiguación que el conocimiento nada podía revelar que no fuera útil y saludable para el hombre [...] Acaso se deducirá de esto que la verdad como entidad total no existe más que para las almas fuertes y desinteresadas, alegres y tranquilas (la de Aristóteles)” (*Aurora*, V, 424).

¹⁴ *El Anticristo, parág. 50*.

¹⁵ *El Anticristo, parág. 47*.

¹⁶ *Humano..., parág. 483*.

más profundas y vitales convicciones. Critica, pues, el hecho de que hasta el momento actual “dejarse arrebatar las creencias equivalía quizá a poner en riesgo la salvación eterna” y que “cuando las razones contrarias se mostraban muy fuertes, siempre había el recurso de calumniar a la razón y acudir al ‘*credo quia absurdum*’, bandera del extremo fanatismo”¹⁷. Y, por ello, afirma el derecho inalienable a la constante revisión intelectual de cualquier teoría o creencia, al tomar conciencia del carácter falible de la propia subjetividad. Se plantea, en consecuencia, la siguiente cuestión: “¿Estamos obligados a ser fieles a nuestros errores, aún sabiendo que con esta fidelidad dañamos nuestro yo superior? No, no hay tal ley, no hay tal obligación; debemos ser traidores, abandonar siempre nuestro ideal”¹⁸... desde el mismo instante en que tomemos conciencia de que se trataba de un ideal equivocado. Complementariamente, ataca la postura de quienes utilizan como argumento para la defensa de sus creencias la sangre derramada por los mártires de dichas creencias; afirma efectivamente en *El Anticristo*:

“Que los mártires demuestran la verdad de una causa es una creencia tan falsa que me inclino a creer que jamás mártir alguno ha tenido que ver con la verdad [...] Los martirios [...] han sido una gran desgracia en la historia, pues *seducían* [...] ‘Sin embargo, la sangre es el peor testigo de la verdad’ [...]”¹⁹

De esta manera, su punto de vista se enfrenta al de Unamuno, quien afirmaba que son los mártires quienes impulsan la verdad a través de su fe²⁰. Complementariamente y de manera generalizada, afirma que “la moral cristiana es la forma más maligna de voluntad de mentira”²¹.

Tratando de explicar el fenómeno de la *fe*, Nietzsche lo atribuye, en *La gaya ciencia*, a una especie de *enfermedad de la voluntad*, por la cual “cuanto menos se es capaz de mandar, tanto más afanosamente se anhela a quien mande autoritariamente, ya sea un dios, un príncipe, un médico, un confesor, un dogma o una conciencia partidaria”²². La actitud intelectual del débil de voluntad significa que ante “un artículo de fe, así esté refutado mil veces, si lo necesita, creará siempre de nuevo que es

¹⁷ *Humano...*, parág. 629.

¹⁸ *Humano...*, parág. 628.

¹⁹ *El Anticristo*, parág. 53.

²⁰ Sin embargo, esta oposición no es tan radical como parece. Recordemos a este respecto la gran lucha, la “agonía” del filósofo español entre su razón negadora y destructora, que le alejaba de Dios, y el sentimiento que, por sus ansias de inmortalidad, le aproximaba a Él. Su lema “*veritas prius pace*” es también muy significativo respecto a esa alta valoración de la veracidad por parte de Unamuno.

²¹ *Ecce Homo*, “Por qué soy un destino”, parág. 7. Los motivos fundamentales de esta crítica los analizaremos en el punto 2.2.1.

²² *La gaya ciencia*, parág. 347.

verdadero”²³. Nietzsche se asombra y lamenta que incluso hombres de una categoría intelectual tan extraordinaria como Pascal hayan sucumbido a ese “suicidio” intelectual que viene significado por la fe, “esa fe de Pascal que se parece de una manera horrible a un suicidio permanente de la razón”²⁴. En contraposición a esa debilidad de la voluntad sitúa su afirmación del *espíritu libre*, concepto que hace referencia al hombre que en ningún caso se siente definitivamente ligado ante ideología alguna, sino que vive “únicamente para el conocimiento”²⁵ y se caracteriza, en su búsqueda de la verdad, por el rigor más absoluto, por su disposición intelectual permanente para rechazar una opinión desde el preciso instante en que se le manifieste como falsa, y, en este mismo sentido “por la voluntad incondicional de decir *no*, allí donde el *no* es peligroso”²⁶.

Pasando a polemizar más directamente en contra del cristianismo y, en especial, en contra de la doctrina que considera la *fe* como requisito indispensable para la salvación, trata de ridiculizar y poner en evidencia lo absurdo de esta teoría comparando las supuestas relaciones de Dios con los hombres y las de un carcelero con sus presos, a través del siguiente diálogo:

“Una mañana los presos salieron al patio de trabajo; el carcelero estaba ausente [...] Entonces uno de ellos salió de las filas y dijo a voces: ‘Trabajad si queréis, y si no queréis, no trabajéis: es igual. El carcelero ha descubierto vuestros manejos y os va a castigar terriblemente. Ya le conocéis; es duro y rencoroso. Pero escuchad lo que os voy a decir: no me conocéis; yo no soy lo que parezco. Yo soy el hijo del carcelero, y tengo un poder absoluto sobre él. Puedo salvaros, y voy a salvaros. Pero entendedlo bien, no salvaré más que a aquellos de vosotros que *crean* que yo soy el hijo del carcelero. ¡Que los otros recojan el fruto de su incredulidad!’” “Pues bien -dijo, tras una corta pausa, uno de los presos más jóvenes-: ¿qué importancia tiene para ti que creamos o que no creamos? Si eres verdaderamente el hijo del carcelero y puedes hacer lo que dices, intercede en nuestro favor y harás verdaderamente una buena obra; ¡pero deja esos discursos sobre la fe y la incredulidad!’ ‘Yo no creo nada -dijo uno de los jóvenes-. Ese hombre está loco. Yo os aseguro que [...] el carcelero no sabe nada’. ‘Y si verdaderamente supo algo, ahora no sabe nada -exclamó el último de los presos, que en aquel momento acababa de bajar al patio-, pues ¡el carcelero acaba de morir de repente!’”²⁷.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Más allá ...*, parág. 46.

²⁵ *Humano...*, parág. 291.

²⁶ *La voluntad de poder*, IV, parág. 464. Ed. Aguilar, Buenos Aires, 1961. La mayor parte de las citas correspondientes a esta obra proceden de esta misma edición, a excepción de algunas que proceden de la selección presentada por *Ediciones Península* con el título *En torno a la voluntad de poder -Friedrich Nietzsche*, Barcelona, 1973.

²⁷ *El caminante y su sombra*, parág. 84.

En relación a esta metáfora hay que reconocer que efectivamente es cierto que en distintos pasajes de la Biblia hay múltiples textos en los que se aprecia esta alta valoración de la fe; así, por ejemplo, el evangelio de San Juan afirma en este sentido:

“...es necesario que sea puesto en alto el Hijo del hombre, para que todo el que crea en él alcance la vida eterna. Porque así amó Dios al mundo, que entregó a su Hijo Unigénito, a fin de que todo el que crea en él no perezca, sino alcance la vida eterna” (*Juan, 3: 14-17*), y

“En verdad, en verdad os digo, el que escucha mi palabra y cree al que me envió, tiene vida eterna y no incurre en sentencia de condenación, sino que ha pasado de la muerte a la vida” (*Juan, 5: 24*);

del mismo modo en su *Epístola a los Romanos* afirma San Pablo:

“si confesares con tu boca a Jesús por Señor y creyeres en tu corazón que Dios le resucitó de entre los muertos, serás salvo (*Romanos, 10: 9*).

Posteriormente, el cristianismo, a través de muchas de sus más ilustres figuras (san Agustín, Lutero, Pascal, Kierkegaard, etc.), ha venido insistiendo en estos mismos planteamientos.

Tiene también cierto interés ver cómo en esta metáfora se empieza a bosquejar, aunque sin darle por el momento mayor importancia, el tema de la “muerte de Dios”, simbolizada por las palabras del preso que afirma que “el carcelero acaba de morir”.

1.2.1. Descartes, Russell y Sartre: Sobre el error y la creencia.- Por otra parte, a través de la metáfora presentada Nietzsche critica el hecho de que la *fe* haya sido considerada por el cristianismo como “la llave de la salvación”. En relación a esta cuestión tiene interés hacer referencia a los planteamientos de *Descartes* sobre *las causas del error*, a las críticas de Russell a “la voluntad de creer” de W. James, así como también a un comentario de *Sartre* acerca de la *creencia*.

a) *Descartes* explicaba la posibilidad del *error* a partir de la relación entre la voluntad y el entendimiento, en cuanto la primera se pronunciase sin que el entendimiento hubiese proporcionado la suficiente “claridad y distinción”, y, en este sentido, afirmaba que

“si me abstengo de dar mi juicio sobre una cosa cuando no la concibo con suficiente claridad y distinción, es evidente que hago bien y no me equivoco; pero si me determino a negarla o afirmarla, no me sirvo como debo de mi libre arbitrio”, pues “el conocimiento del entendimiento debe preceder a la determinación de la voluntad” (*Meditaciones Metafísicas IV*).

Así pues, para Descartes *un pronunciamiento de la voluntad respecto a una*

cuestión carente de claridad y distinción representaría una actuación moralmente defectuosa. Ahora bien, si la fe hace referencia a unos contenidos que la razón no alcanza a conocer, su aceptación como verdad no puede provenir de otra actitud que la de ese *pronunciamiento defectuoso* de la voluntad frente a unos contenidos que, por definición, no pueden ser ni claros ni distintos, ya que, de lo contrario, no hablaríamos de *fe* sino de *conocimiento*.

b) Por su parte, en su crítica contra el *Pragmatismo* de W. James, el cual defendía “la voluntad de creer” como un procedimiento para llegar a la posesión de la verdad, en cuanto consideraba que, si uno se abstiene de pronunciarse sobre una cuestión, podrá librarse de incurrir en el error de creer en algo falso, pero perderá también la posibilidad de creer en algo de sea objetivamente verdadero, B. Russell señala que ante situaciones objetivamente inciertas no tiene sentido tratar de actuar a partir de la aceptación de una solución *desde la creencia* en ella, sino meramente desde la simple necesidad de tener que optar y, en consecuencia, de tener que asumir una *hipótesis* que habrá que poner a prueba, pero sin que esto implique que se cree en su verdad más allá de lo que permiten los datos objetivos de que se disponga. En relación a esta cuestión presenta un ejemplo a fin de clarificar su punto de vista:

“Si, paseando por un camino vecinal, llego a una bifurcación donde no hay señalización alguna ni viandantes, me encuentro, desde el punto de vista de la acción ante una opción ‘forzada’. Tengo que tomar un camino u otro si quiero tener alguna posibilidad de llegar a mi destino; y puedo carecer de pruebas acerca de cuál es el camino acertado. Por tanto, *actúo* sobre la base de una de las dos hipótesis posibles, hasta que encuentro a alguien a quien pueda preguntar el camino. Pero no *creo* en ninguna de las dos hipótesis. Mi acción es acertada o equivocada; pero mi creencia no lo es, puesto que no mantengo ninguna de las dos creencias posibles. Es errónea la presunción pragmatista de que creo que el camino que he escogido es el correcto. Inferir la creencia de la acción [...] es ignorar el simple hecho de que nuestras acciones se basan constantemente en probabilidades y que, en todos estos casos, no aceptamos una verdad ni prescindimos de ella, sino que sostenemos una hipótesis”²⁸.

El planteamiento de W. James, según lo expone Russell, sería el siguiente:

“Si, en los casos en que falta la evidencia, nos abstenemos totalmente de cualquier creencia, estamos seguros de no incurrir en el error; pero, por otra parte, también lo estamos de no conocer la verdad. Sin embargo, si decidimos en favor de una de las alternativas, tenemos una posibilidad de conocer la verdad. Se sigue de ello que quienes nos incitan a abstenernos de creer en caso de falta de evidencia consideran más

²⁸ *Ensayos filosóficos*, p. 117-118.

importante evitar el error que conocer la verdad. James presenta este ‘horror a ser engañado’ como una despreciable forma de cobardía”²⁹

Por ello, para Russell,

“el verdadero precepto de la veracidad [...] es el siguiente: ‘Debemos dar a toda proposición que consideramos [...] el grado de crédito que esté justificado por la probabilidad que procede de las pruebas que conocemos’ [...] Pero ir por el mundo creyéndolo todo con la esperanza de que consiguientemente creeremos tanta verdad como es posible es como practicar la poligamia con la esperanza de que entre tantas mujeres encontraremos alguna que nos haga felices”³⁰.

El precepto de Russell acerca de la veracidad es muy similar al de Descartes y, desde luego, parece un planteamiento mucho más coherente que el de James, quien -tal como le critica Russell- confunde *creer* con *conocer*, a pesar de ser conceptos muy distintos, ya que no por *creer* en una supuesta realidad nos encontramos en posesión de su *conocimiento*.

c) En una línea complementaria de interpretación acerca de esta cuestión, *Sartre* presentaba la aparente paradoja de que “creer es saber que se cree y saber que se cree es no creer ya”, puesto que “saber que se cree” es tener conciencia de la creencia como “pura determinación subjetiva, sin correlato exterior”(*El ser y la nada*, 1ª parte, c.2º, 3.) ; esto es, si se admite que entre *saber* y *creer* existen diferencias, y se es consciente de que creer no es saber, se tendrá que asumir la conciencia de *creer* como conciencia de *no saber* y como conciencia de que la creencia se produce por motivos subjetivos; esta conciencia desembocará en la *desaparición de la creencia* en cuanto se produzca la disociación entre los *datos objetivos insuficientes*, por una parte, y los *motivos subjetivos*, por otra, como ingredientes cuya combinación ha producido esa vivencia especial de la *creencia*, que podríamos en tales casos llamar simplemente “querencia”. Precisamente en este mismo sentido, en *Humano, demasiado humano* escribía Nietzsche:

“El hambre no prueba que ‘haya’ un alimento para satisfacerla [...]’Presentir’ no significa en modo alguno, reconocer la existencia de una cosa, sino tenerla por posible, en la medida en que se la desea o se la teme: el ‘presentimiento’ no hace avanzar un paso en la región de la certidumbre. Se cree involuntariamente que las partes de una filosofía que ostentan un colorido de religión están mejor probadas que las otras; pero, en el fondo, es lo contrario, sólo que se tiene el íntimo deseo de que sea así, de que aquello que nos hace felices sea verdad. Este deseo nos conduce a tomar por buenos, razonamientos malos”³¹.

²⁹ B. Russell: *Ensayos Filosóficos*, p. 114-115, Al. Ed., Madrid, 1968.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ I, 3ª parte, parág. 131.

Por otra parte, es cierto que la tesis de Sartre, aunque “debería” cumplirse desde la coherencia lógica, rara vez se cumple en la práctica; y ello es una prueba más de que, como han señalado diversos autores (Schopenhauer, Nietzsche y Freud entre otros), la débil racionalidad humana extrae su propia fuerza de un fondo vital básicamente irracional, frente a cuyas motivaciones la fuerza de la razón puede quedar adormecida. Pues, en efecto, el que *cree*, aunque sea consciente de que simplemente “cree” y de que carece de bases objetivas suficientes como para poder considerar su *creencia* como *conocimiento*, no por ello deja de creer, y este simple hecho representa la más clara refutación de la afirmación sartreana. Dicha afirmación habría sido correcta si el hombre fuera siempre consecuente con los planteamientos racionales, pero Sartre olvida la enorme fuerza del sustrato psíquico irracional, el cual dificulta que los planteamientos racionales puedan sustituir fácilmente a los que previamente y de manera acrítica ocuparon un lugar en la mente humana.

Como resumen y conclusión respecto a este problema, podemos señalar la existencia de dos actitudes extremas en los pronunciamientos de la voluntad: la que resulta proporcional y consecuente con los datos objetivos, y la que resulta desproporcionada y en disonancia con tales datos, pero que viene impulsada por factores ajenos, como nuestros deseos o temores. Ahora bien, en relación a tales actitudes y en cuanto se esté interesado en la posesión de auténticas verdades, se intentará evitar las actitudes del segundo tipo y sustituirlas por las del primero. Pero, en cualquier caso, lo que resulta totalmente inadmisibles es la consideración moral positiva respecto a esta segunda actitud, en cuanto se caracterizaría más bien por su oposición a la veracidad.

De este modo y teniendo en cuenta que para Nietzsche la fe equivalía en el fondo a una falta de rectitud intelectual, motivada por el temor a vivir en lo problemático y por la tendencia a pisar el terreno más tranquilizador ofrecido en el contenido de las creencias, consideró que la *fe* representaba “la mentira a toda costa”³². Ciertamente, era un síntoma sospechoso respecto al valor de la *fe* su conexión con los deseos y con la necesidad humana de felicidad, y, por ello, ya anteriormente Nietzsche

³² *El Anticristo*, parág. 47. En este sentido, indica Habermas que “Nietzsche ha despojado de su pretensión teórica a las tradiciones de fe de la religión judeocristiana y asimismo de la filosofía griega[...].” (J. Habermas: *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, Tecnos, 1982, p. 34.), pero en relación a esta observación hay que decir que, aunque acierta por lo que se refiere a la crítica nietzscheana de la religión, sin embargo no sucede lo mismo por lo que se refiere a la filosofía griega *en su conjunto*, ya que las propias teorías de Nietzsche tienen una importante inspiración y semejanza con la filosofía de Heráclito.

había manifestado su escepticismo: “Si la fe no diese felicidad, no habría fe: por consiguiente, ¡cuán poco valor debe de tener!”³³.

1.3. Creencia-1 y Creencia-2.- Por otra parte, la postura del *creyente*, aparentemente incompatible con la que mantiene un talante de absoluta veracidad, quizá no lo sea tanto en realidad, especialmente si advertimos que en el terreno de las creencias podemos diferenciar al menos dos sentidos básicos, uno *débil*, al que podemos llamar *creencia-1*, y otro *fuerte*, al que llamaremos *creencia-2*, las cuales se encuentran relacionadas y a la vez separadas cuantitativa y cualitativamente.

La *creencia-1* se caracteriza por tratarse de una simple vivencia espontánea e involuntaria que no pretende justificarse racionalmente, pero que, aunque sea de manera pre-reflexiva y acrítica, implica en cualquier caso una certeza *subjetiva* acerca de doctrinas *objetivamente* inciertas. La importancia de las *creencias-1* deriva, por una parte, de la amplitud de sus contenidos y, por otra, del hecho de que, aunque muchas de ellas permanecerán indefinidamente en esta situación, otras se convierten en el origen de las *creencias-2* o en el de un buen número de auténticos conocimientos o, paulatinamente, se desvanecen. El paso de la *creencia-1* a la *creencia-2* representa una reafirmación consciente y dogmática de la primera sin que existan auténticos motivos objetivos que justifiquen este paso, mientras que la conversión de la *creencia-1* en conocimiento implica haber llegado a una evidencia racional respecto al valor de sus contenidos o a una contrastación empírica suficiente.

La *creencia-2*, como ya hemos señalado, añade a los caracteres de la anterior una consciente disposición dogmática a afirmar como verdadero el contenido de la creencia, a pesar de no contar con suficientes garantías objetivas de que lo sea. Se trata de la creencia como “*acto de fe*”, que se produce por sugestión y se fortalece por autosugestión para evitar su debilitamiento como consecuencia de posibles críticas procedentes de la filosofía, de la ciencia o del simple sentido común. Por ello, si desde la perspectiva de la veracidad no habría nada objetable respecto a la *creencia-1*, puesto que ésta es involuntaria y no pretende suplantar al auténtico conocimiento sino todo lo más suplirlo mientras éste no haya surgido, no ocurre lo mismo en el caso de la *creencia-2*, ya que ésta pretende ocupar el lugar que le corresponde al conocimiento y a los auténticos planteamientos racionales, y, por ello, su relación con la veracidad sería la de una proporción inversa: un aumento de *veracidad* viene acompañado de un descenso

³³ *Humano...*, parág. 120.

de la *creencia-2*, y un aumento de *creencia-2* viene acompañado de un descenso de *veracidad*.

Por qué se mantiene, sin embargo, la *creencia-2* en claro enfrentamiento con los planteamientos relacionados con la veracidad es una pregunta que en parte puede responderse haciendo referencia a las mismas motivaciones que propician la aparición del otro tipo de creencia, ya que esta última es el origen primero de la anterior. Por ello, ampliaré un poco la referencia a los motivos que explican la existencia de la *creencia-1* y trataré de explicar a continuación los motivos que contribuyen decisivamente al cambio cualitativo de la *creencia-1* a la *creencia-2*.

1.3.1. Creencia-1.- La existencia de la *creencia-1* admite toda una compleja variedad de explicaciones que no necesariamente se excluyen entre sí, sino que más bien se complementan mutuamente. Tratando sólo de iniciar una aproximación a esa complejidad de explicaciones, habría que hacer referencia, en primer lugar, al hecho de que el ámbito de seguridades procedentes de auténticos conocimientos es muy limitado, y que, por ello, la realización satisfactoria de la vida exige que esos reducidos conocimientos tengan que ser complementados por todo tipo de creencias, basadas en la autoridad de una tradición inmemorial, que se acepta y es creída en parte por motivos intrínsecos a tal tradición, en cuanto pueden representar la acumulación de un acervo de experiencias a partir de cuya depuración inductiva haya podido extraerse cierta “sabiduría popular”, y en parte por motivos extrínsecos, en el sentido, por ejemplo, de que el sentimiento de integración en un grupo social se satisface más plenamente cuando el hombre comparte con su grupo de convivencia no sólo una vida comunitaria basada en la existencia de unos intereses económicos que sólo esa convivencia puede satisfacer, sino especialmente un sistema de creencias comunes que favorece la cohesión del grupo y, en consecuencia, un sentimiento de seguridad y de fuerza frente a posibles grupos hostiles; en relación a esta cuestión conviene además recordar que el hombre, como “animal social”, tiene fuertemente desarrollada la necesidad de sentirse integrado en una comunidad.

Mencionemos, en segundo lugar, el sentimiento de temor e inseguridad que provoca en el hombre el desconocimiento de su propia realidad y del mundo que le rodea: en las tradiciones míticas de todos los tiempos la creencia en dioses que gobernaban las fuerzas de la naturaleza (diluvios, sequías, terremotos, enfermedades o un clima apacible, buenas cosechas, salud, etc.) y la creencia de que tales dioses podían

resultar accesibles para el hombre mediante diversos rituales mágicos y sacrificios sirvió para aminorar aquel sentimiento de temor; de ahí que, cuando con el progreso de la ciencia se han logrado de manera mucho más eficaz esos mismos objetivos de control sobre la naturaleza, los diversos ritos mágicos y los sacrificios hayan dejado de ocupar el lugar preponderante que ostentaban y sólo se recurra a ellos en ocasiones excepcionales para las que, por otra parte, suelen ser tan ineficaces como la ciencia, aunque aporten al menos una cierta satisfacción y consuelo por “haberlo intentado todo”.

Conviene puntualizar, por otra parte, que el paso de la *creencia-1* a la *creencia-2* no implica necesariamente un cambio en cuanto a su contenido sino especialmente un cambio desde la espontaneidad de la primera a la dogmática beligerante de la segunda, que en algunas ocasiones pretende ser aceptada como un conocimiento paralelo al de la ciencia y, en otras, como el único y auténtico conocimiento frente a “los desvaríos heréticos de la filosofía y de la ciencia”. Por su parte, la transformación de la *creencia-1* en conocimiento o su simple desaparición viene determinada por la existencia de un método riguroso para verificar o refutar los contenidos de la *creencia-1* correspondiente.

Y, en tercer lugar, es importante señalar el valor trascendental de la *creencia-1* como un imprescindible *mecanismo de supervivencia* durante la infancia, ya que es en ese período inicial de la vida humana cuando se depende de los padres de manera más radical. Esa dependencia, en cuanto viene acompañada del afecto y de la satisfacción de las diversas necesidades del niño por parte de sus progenitores, lleva consigo el desarrollo correspondiente del afecto del niño hacia ellos, y, al mismo tiempo, de una confianza incondicional en la verdad de las enseñanzas de quienes le han querido y protegido, los cuales en ningún caso pretenderían engañarle. Tales enseñanzas serán, en líneas generales, efectivamente adaptativas desde el punto de vista vital, pero también de modo inevitable estarán constituidas por una mezcla de verdades y de prejuicios. Este hecho explica suficientemente el que de forma poco variable, generación tras generación, y gracias a esta labor de transmisión de las creencias de padres a hijos, las diversas religiones se mantengan en sus respectivas áreas de influencia: quien nace y es educado en el seno de una familia cristiana asumirá el cristianismo con la misma naturalidad con la que aprende a hablar el idioma de sus padres; quien nace y se educa en medio de una familia musulmana difícilmente dejará de ser musulmán; y casi con toda seguridad permanecerá budista el que nazca y se eduque en una familia budista.

Por este motivo, los dirigentes de las diversas religiones suelen preocuparse por realizar su misión de proselitismo y obtienen sus mayores éxitos encauzando especialmente su mensaje no hacia las personas adultas, que por el desarrollo natural de su capacidad racional y crítica o por haber interiorizado ya previamente durante su infancia otras creencias difícilmente se abrirían a la aceptación de una ideología religiosa diferente, sino hacia la infancia, que, aunque no llegue a ser capaz de valorar críticamente el contenido de las doctrinas que recibe o precisamente por ello, es por naturaleza mucho más receptiva.

1.3.2. Creencia-2.- Refiriéndome ya de forma más directa a la *creencia-2*, creo que hay que señalar como causa de su desarrollo el interés de los jefes de las diversas religiones en proclamar la “autosuficiencia de la fe”, más allá y por encima de la razón, como mecanismo para tener asegurada la fidelidad de sus adeptos y alejar así el temor y la preocupación que podría suponer el que los diversos contenidos religiosos pudieran ser objeto del libre análisis crítico y se encontrasen en el trance de poder ser rechazados en cuanto no superasen la prueba de dicho análisis. Como su posible rechazo podría venir seguido de la disolución de la organización eclesial correspondiente, una solución para evitar este peligro suele consistir en advertir que los “dogmas” religiosos son, por definición, inasequibles para poder ser comprendidos por la razón humana y que, por lo tanto, deben ser aceptados por un *acto de fe*; complementariamente, se puede tratar de atemorizar al creyente para que desista de su actitud crítica advirtiéndole que “sin la fe no hay salvación”. Es justo reconocer, por otra parte, que quienes emplean estas tácticas de proselitismo en muchas ocasiones parecen hacerlo convencidos de la verdad de lo que enseñan y deseando transmitir un auténtico “mensaje de salvación”.

Sin embargo y en relación a la valoración que el cristianismo y otras religiones hacen de la *fe* -forma de *creencia-2*- como camino alternativo para la “salvación”, hay que insistir en que, de acuerdo con Nietzsche, parece una doctrina al menos tan absurda como lo sería la actitud del profesor que exigiera a sus alumnos, como condición indispensable para aprobar el curso, *creer* que él era la reencarnación de Platón.

Creer en algo, en el sentido de tender a considerarlo como verdadero sin que realmente podamos estar objetivamente seguros de que lo sea, tiene su explicación en cuanto existen toda una serie de circunstancias tanto objetivas como subjetivas que hacen surgir la creencia correspondiente. Así, por ejemplo, la creencia de que mañana llueva podría relacionarse con el hecho objetivo de que fuéramos expertos en

meteorología y conociéramos la existencia próxima de un área de bajas presiones que hicieran previsible que, en efecto, tal fenómeno se produjera. Por otra parte, si además estamos sufriendo una larga temporada de sequía, el deseo de que la lluvia se produzca - factor subjetivo- puede contribuir a que nuestra creencia en la aparición de dicho fenómeno sea más intensa que si atendiéramos exclusivamente a las circunstancias externas objetivas. Lo mismo puede suceder en el caso de las personas cuya penuria económica les lleva a jugar su sueldo en la lotería con un grado de confianza directamente proporcional al grado de su indigencia.

Así pues, la creencia en sentido amplio aparece como un fenómeno que es a un mismo tiempo natural e inevitable y que puede ser complementaria del auténtico conocimiento cuando éste falta. Pero, en cualquier caso, parece que, si a nadie se le ocurre juzgar especialmente *meritoria* la creencia de que mañana llueva o deje de llover, y si tampoco consideramos especialmente meritoria la devota actitud *creyente* del alumno que reconociese a Platón en su extraño profesor sino que más bien la juzgaríamos como un gesto sospechoso de interesada hipocresía ante tan excéntrica exigencia, en tal caso lo mismo habría que juzgar de la *creencia* en el Dios del cristianismo o de la *creencia* en los dioses del Olimpo. Tengamos además en cuenta que la *fe*, como *creencia-2*, se opone a la *veracidad* y que, en consecuencia, se encuentra en contradicción con los mismos preceptos de la moral cristiana, por lo que, desde esta perspectiva, en lugar de laudable sería condenable.

Sin embargo y desde la perspectiva de Nietzsche, tampoco esa última actitud puede ser considerada como “moralmente condenable”, puesto que, una vez superada la moral, no pueden ser los argumentos “morales” los que sirvan para realizar ningún tipo de condena, de manera que, aunque siga existiendo una diversa valoración espontánea de las distintas actitudes vitales, ésta se producirá desde una perspectiva ajena a la moral, y, en consecuencia, las opciones alternativas, favorables a la *veracidad* o a la *fe*, se entenderán sólo como la consecuencia de la posesión de una mayor o menor “fuerza de espíritu” para soportar la verdad.

2. “La muerte de Dios” y el nihilismo

El impulso que jugó la veracidad en la evolución del pensamiento de Nietzsche fue determinante para conducirlo a “filosofar con el martillo”³⁴, atacando sin piedad la serie de mitos y de prejuicios en los que se sustentaba la cultura occidental y, de manera especial, el pensamiento moral y religioso relacionado con el Cristianismo al que Nietzsche dedicó sus ataques más duros, viendo en él un planteamiento basado en la mentira y en la degradación del ser del hombre y del valor de la vida terrena. La tarea crítica y destructiva contra semejante enfoque podía conducir inicialmente a una nueva forma de nihilismo que podría ser más negativa incluso que la anterior en cuanto el hombre se quedase inicialmente vacío y desorientado, mientras que en la anterior situación, aunque aplastado por aquella concepción negativa de la vida terrena propia del Cristianismo, ponía al menos sus esperanzas en un Dios que proporcionaba un sentido trascendente a su vida, una “vida ultraterrena”, la “vida eterna”.

Nietzsche consideró que la “muerte de Dios”, es decir, la desaparición de la creencia en ese dios en la conciencia de los hombres era algo que comenzaba a producirse en aquellos momentos. Y, efectivamente, se estaba produciendo en el ámbito de la Filosofía, donde pensadores como Feuerbach, los filósofos de la “izquierda hegeliana”, Marx, Augusto Comte, Schopenhauer y muchos otros pensadores comenzaron a atacar la creencia en Dios o incluso a ignorar tal cuestión como si de un mito absurdo se tratase. El siglo XIX representó en este sentido una situación realmente nueva y nunca vista anteriormente por lo que se refiere al ataque frontal a la concepción vida desde la perspectiva de la creencia en un dios trascendente que diera sentido tanto a la realidad humana como a la del universo. Sin embargo, la nueva perspectiva atea de estos filósofos no se generalizó a nivel popular y el propio Nietzsche llegó a decir que escribía para hombres que todavía no habían nacido. En estos momentos nos encontramos efectivamente ante una situación en la que el poder terrenal de la Iglesia Católica se ha reducido de un modo importante, a pesar de que su enorme fuerza económica, política y social, pues al menos ya no cuenta con su sanguinaria y despótica Inquisición para imponer sus doctrinas por la fuerza a base de sus amenazas terrenales y de las supuestamente infernales y eternas.

³⁴ La obra de Nietzsche *El crepúsculo de los ídolos* lleva como subtítulo “Cómo se filosofa con el martillo”. Ese subtítulo es el me ha inspirado la frase entrecomillada.

Por otra parte, el hecho de que la “muerte de Dios” debiera suponer una caída más profunda en el nihilismo no parece cumplirse sino sólo en aquellos casos en los que verdaderamente el hombre ha llegado a vivir en profundidad los falsos ideales del Cristianismo, mientras que para quienes lo han vivido de modo superficial el cambio no resulta especialmente traumático.

Sin duda todos podemos preguntarnos qué hacemos aquí, para qué vivimos, qué metas perseguimos. La respuesta cristiana era la de que aquí estamos de paso y que nuestro destino se encuentra más allá de esta vida de penitencia. Pero, superada esa concepción de la existencia, la cuestión más urgente será es la ver si es posible encontrar una respuesta respecto al valor o a la falta de valor de esta vida, la única que tenemos, que impida al hombre caer en un nihilismo absoluto. Y ésa tarea también se la plantea Nietzsche, obteniendo la respuesta en la cultura griega, donde –desde la perspectiva de Nietzsche- el carácter dionisiaco de la existencia y la transfiguración estética de la realidad se mostró como el valor supremo que conseguía conferir a la vida un valor inmanente pero suficiente para superar el nihilismo y comprender que el auténtico valor de la vida se encuentra en la vida misma gracias al poder de la fantasía del hombre para transformar la realidad desde el prisma creador del Arte. A esta forma de superación del nihilismo servirá de complemento importante, aunque no esencial, el “descubrimiento” del carácter eterno de la vida individual, en cuanto cada situación y cada momento de nuestra vida es una repetición de situaciones y momentos infinitamente repetidos y que eternamente se seguirán repitiendo, de manera que nada se pierde de un modo definitivo, sino que cada gozo, cada pena, cada vivencia sublime se repetirá eternamente.

2.1. “La muerte de Dios”.- Por lo que se refiere a esta cuestión, Nietzsche no se preocupa de forma especial por presentar argumentos para refutar la existencia de Dios. A este respecto, parece considerar que los filósofos de la Ilustración y todos los que le precedieron de un modo más inmediato hablaron ya con suficiente claridad. Sin embargo, son varias las ocasiones en que la “muerte de Dios” aparece simplemente como una conclusión derivada de adoptar una actitud *veraz* frente a tal problema. En este sentido, en *La gaya ciencia* afirma lo siguiente:

“Se comprende qué fue lo que en realidad venció al dios cristiano: fue la misma moral cristiana, la veracidad aplicada con rigor creciente, la conciencia cristiana

refinada en los confesionarios, que se transformó en conciencia científica, en probidad intelectual a toda costa”³⁵.

En este mismo sentido escribe:

“Es cuestión de probidad, de una probidad muy modesta y en absoluto digna de admiración, mantenerse alejado de la creencia en Dios”³⁶

y también que

“hemos evolucionado más allá del cristianismo, no porque hayamos vivido demasiado alejados de él, sino por haber vivido demasiado cercanos a él, más aún, por haber surgido de él; --nuestro sentimiento piadoso mismo, hoy, por ser más estricto y más refinado, nos *veda* seguir siendo cristianos--”³⁷.

Es evidente, por otra parte, que mientras la veracidad es el *motor* que conduce a Nietzsche a la negación de Dios, dicha veracidad necesitaba ir acompañada de algún *argumento* suficientemente sólido como para poder extraer una conclusión semejante. Y, en este sentido, observamos que efectivamente en diversos momentos de su obra Nietzsche esboza tales argumentos y que, si no se detiene a exponerlos con excesivo detalle, es porque se le presentan con tal evidencia que parece considerar una pérdida de tiempo dedicarse a su explicación pormenorizada, igual que lo sería para un matemático dedicar una semana a explicar a sus alumnos que dos más dos son cuatro.

En este sentido y en primer lugar, desde la perspectiva de Nietzsche la *idea de Dios* ha venido tradicionalmente asociada a la de una *desvalorización de la vida*, de manera que “hasta ahora, el concepto de ‘Dios’ ha sido la *objeción* más grave a la existencia [...] Nosotros negamos a Dios, negando a Dios negamos la responsabilidad; sólo *así* redimimos el mundo”³⁸, y, en consecuencia, considera que “termina la vida allí donde empieza el ‘reino de Dios’”³⁹. Desde esta perspectiva, la antítesis entre la afirmación de Dios y la afirmación del valor de la vida representa por sí sola una refutación directa de Dios, por lo que resulta absolutamente innecesario tratar de buscar otro tipo de argumentos para rechazar su existencia.

Su ataque al *concepto cristiano de ‘Dios’* y al *cristianismo* en general se produce, pues, en cuanto dichos conceptos van ligados a un rechazo de los valores vitales y de todo lo que en ellos hay de fuerza y de espontaneidad instintiva, y, por ello, se pronuncia del siguiente modo:

³⁵ *La gaya ciencia*, V, parág. 357.

³⁶ *La inocencia del devenir*, parág. 2323; *Obras Completas*, V, Ed. Prestigio, Barcelona, 1970.

³⁷ *La inocencia del devenir*, parág. 2326.

³⁸ *El ocaso de los ídolos*, “Los cuatro grandes errores”, parág. 8.

³⁹ *El ocaso de los ídolos*, “Moral como antinaturalidad”, parág. 4.

-“la concepción cristiana de Dios [...] es una de las más corruptas alcanzadas sobre la tierra; [...] ¡Dios, degenerado en *repudio de la vida*, en vez de ser su transfigurador y eterno sí! ¡En Dios, declaración de guerra a la vida, a la Naturaleza, a la voluntad de vida! [...] ¡En Dios, divinización de la Nada, santificación de la voluntad de alcanzar la Nada!”⁴⁰.

-“[el cristianismo] ha librado *una guerra a muerte* a ese tipo humano *superior*, ha execrado todos los instintos básicos de ese tipo y extraído de dichos instintos el mal, al Maligno: -- al hombre pletórico como hombre típicamente reprobable, como ‘réprobo’. El cristianismo se ha erigido en defensor de todos los débiles, bajos y malogrados; ha hecho un ideal del *repudio* de los instintos de conservación de la vida pletórica”⁴¹

Y, en este mismo sentido, plantea otras objeciones como la siguiente:

“¿Cuál ha sido, hasta el presente, en la tierra, el máximo pecado? ¿Acaso no lo fue la palabra de quien dijo: ‘Desgraciados de los que ríen aquí abajo’?”⁴²

¿Es que no encontró de qué reír sobre la tierra? Mal buscaría, de seguro. Hasta un niño encuentra aquí motivos para reírse.

Aquel hombre no amaba bastante: ¡De lo contrario nos habría amado también a nosotros, los que reímos! Pero nos odió y nos insultó, nos anunció el llanto y el crujir de dientes [...] No amaba él lo bastante: de lo contrario no se habría encolerizado tanto porque no se le amase”⁴³.

En definitiva y de forma generalizada, juzga que el *cristianismo* representa “la *negación de la voluntad de vida* hecha religión”⁴⁴.

Como explicación de estas críticas, está considerando la serie de ocasiones en que el cristianismo interpreta el mundo como *un valle de lágrimas* al que el hombre ha venido a padecer, como *un destierro*, como un lugar de penitencia, de sacrificio, de negación de todos los valores vitales y de condena de los instintos y placeres.

Por otra parte y respecto a esta misma cuestión, manifiesta también su admiración hacia Stendhal, quien, ante la contemplación de los grandes desastres y sufrimientos padecidos por la humanidad, sólo exculpaba a Dios a partir de la consideración de que no existía, de manera que, bajo esa condición, difícilmente hubiera podido hacer algo para evitar tales sufrimientos. Por ello Nietzsche, refiriéndose al novelista francés, comenta:

“A lo mejor hasta le tengo envidia. Me ha escamoteado el mejor chiste ateo, para hacer el cual precisamente yo hubiera sido el hombre indicado: ‘la única excusa de Dios

⁴⁰ *El Anticristo*, parág. 18.

⁴¹ *El Anticristo*, parág. 5. Ed. Prestigio, Barcelona, 1970, Obras Completas, IV, p. 187.

⁴² Nietzsche alude aquí al evangelio de San Lucas, en el que se dice: “¡Ay de vosotros los que ahora reís, pues lamentaréis y lloraréis!”.

⁴³ *Así habló Zaratustra*, IV, *Del hombre superior*, XVI.

⁴⁴ *Ecce Homo*, “*El caso Wagner*”, parág. 2.

es que no existe' [...] Yo he dicho en algún lugar: ¿cuál ha sido hasta ahora la objeción más grave a la existencia? Dios"⁴⁵.

Nietzsche utiliza en diversas ocasiones *otros argumentos* para criticar la creencia en el Dios del cristianismo. Así, por ejemplo, los siguientes:

-en *primer* lugar, el que tiene en cuenta la unión contradictoria entre el *Dios-Amor* y el *Dios-Juez* que juzga y castiga, y que además no ama suficientemente al hombre sino que sólo es capaz de un *amor condicionado*, que llega incluso a tomar venganza contra quien no cree en él:

“¿Cómo? ¡Un dios que ama a los hombres *siempre que* crean en él y fulmina con terribles miradas y amenazas a quien no cree en ese amor! ¿Cómo? ¡Un amor condicionado, como sentir de un dios todopoderoso! [...] ‘Si yo te amo, ¿qué te importa?’; estas palabras bastan para refutar a todo el cristianismo”⁴⁶.

“Quien le alaba como Dios de amor no tiene una idea cabal del amor mismo. Ese Dios ¿no quería también ser juez? Pero quien ama, ama más allá del castigo y de la recompensa”⁴⁷;

-en *segundo* lugar, la incomprensible lejanía de ese Dios que tantas dificultades encuentra para hacer patente su existencia, cosa ciertamente extraña en un ser omnipotente por definición que, en el caso de que hubiera existido, no habría tenido ninguna dificultad para lograr que el hombre reconociera su existencia con absoluta claridad:

“¿Cómo se encolerizaba con nosotros, ese iracundo, porque no le comprendíamos! Mas, ¿por qué no hablaba más claramente?

Y si la culpa era de nuestros oídos, ¿por qué nos dio unos oídos que le oían mal? Si en nuestros oídos había barro, ¿quién lo puso en ellos?”⁴⁸;

-y, en *tercer* lugar, la consideración de lo absurdo que resulta que ese Dios tome venganza en sus criaturas, especialmente cuando, desde el determinismo que Nietzsche defiende, ese Dios habría sido responsable de la naturaleza del hombre, y, por ello, también de sus actos:

“Demasiadas cosas le salieron mal a ese alfarero que no había aprendido suficientemente el oficio. Pero eso de vengarse en sus cacharros y en sus criaturas, porque le habían salido mal a él, eso fue un pecado *contra el buen gusto*.

Y también hay un buen gusto en la piedad. Y el buen gusto acabó por decir: ¡Fuera *semejante* Dios! ¡Vale más no tener ninguno, vale más que cada cual se

⁴⁵ *Ecce Homo*, “Por qué soy tan inteligente”, parág. 3.

⁴⁶ *La gaya ciencia*, parág. 141.

⁴⁷ *Así habló Zaratustra*, IV, *El jubilado*; p. 288; Ed. Planeta-De Agostini, 1992, Barcelona. Ya antes, en *La gaya ciencia*, Nietzsche se había expresado en un sentido semejante: “Si Dios quería llegar a ser objeto de amor, debía antes renunciar al papel de juez supremo y a la justicia divina” (parág. 140).

⁴⁸ *Ibidem*.

construya su destino con sus propios puños! ¡Vale más ser un loco, o, mejor, ser Dios uno mismo!”⁴⁹.

Ante estas palabras de Zaratustra-Nietzsche es el propio personaje del papa, jubilado a raíz de la muerte de Dios, quien reconoce que es la piedad lo que ha conducido a Zaratustra a ese rechazo de Dios y que es igualmente su honradez lo que le conducirá a la superación de la moral:

“¿No es tu misma piedad lo que no te permite seguir creyendo en Dios? ¡Y tu excesiva honradez acabará llevándote más allá del bien y del mal!”⁵⁰.

En consecuencia y a pesar de que la *muerte de Dios* desemboca en el *nihilismo*, Nietzsche la considera como una liberación:

“Nosotros los filósofos, los espíritus libres, ante la nueva de que el Dios antiguo ha muerto, nos sentimos iluminados por una nueva aurora; nuestro corazón se desborda de gratitud, de asombro, de expectación y curiosidad, el horizonte nos parece libre otra vez”⁵¹.

Esta serie de consideraciones quedan compendiadas hacia el final de su obra filosófica cuando, a partir de la *evidencia* con que se le presenta la “muerte de Dios”, dejando en un segundo plano los argumentos expuestos, afirma:

“el ateísmo, para mí, no es en absoluto un resultado, y menos un acontecimiento; yo soy ateo por instinto”⁵².

2.1.1. Sin embargo y por lo que se refiere a la valoración del *cristianismo*, conviene matizar los planteamientos de Nietzsche, quien efectivamente consideró que había una fundamental diferencia entre el *cristianismo oficial* de la tradición y el *cristianismo originario de Jesús*:

-El *cristianismo de Jesús* “se distingue en que no ofrece resistencia, ni con sus palabras ni con su corazón, a quien le hace daño [...] La vida del redentor no fue otra cosa que esta práctica [...] Lo que suprimió el evangelio fue el judaísmo de las ideas de ‘pecado’, perdón del pecado, fe, ‘salvación mediante la fe’ ”⁵³, y por ella llega a considerar a Jesucristo como “el hombre más digno de amor”⁵⁴. En relación con este ideal de *cristianismo auténtico*, Nietzsche afirma que “en el fondo no hubo más que un

⁴⁹ *Ibidem*, p. 289.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *La gaya ciencia*, V, parág. 343.

⁵² *Ecce Homo*, “Por qué soy tan inteligente”, parág. 1.

⁵³ *El Anticristo*, parág. 33.

⁵⁴ *Humano, demasiado humano*, parág. 475.

cristiano y éste murió en la cruz”⁵⁵. Sus discípulos no comprendieron que lo esencial del mensaje de Cristo era el ejemplo de su propia vida, una vida de mansedumbre en la que el rencor y la venganza están totalmente ausentes.

Por ello también, el desafiante final de *Ecce Homo*: “Dionisos contra el Crucificado”⁵⁶ no tiene otro significado que el que se relaciona con el contexto de crítica al *cristianismo oficial* de la tradición y no el de un ataque personal a la figura de Jesús, que para Nietzsche representó un ideal de vida absolutamente digno, al menos tal como lo expresó en *El Anticristo*:

“Este portador de la ‘buena nueva’ [=Jesús] murió como había vivido y predicado: **no** para ‘redimir a los pobres’, sino para enseñar cómo hay que vivir. La *práctica* es el legado que dejó a la humanidad: su conducta ante los jueces, ante los soldados, ante los acusadores y toda clase de difamación y escarnio; su conducta es la *cruz*. No se resiste, no defiende su derecho [...] Y ruega, sufre y ama *a la par de los* que le hacen mal, *en los* que le hacen mal... *No resistir, no odiar, no responsabilizar...* No resistir tampoco al malo, -- *amarlo...*”⁵⁷.

No obstante y para dar una visión más completa de la interpretación de Nietzsche acerca de la figura de Jesús, hay que señalar que, a pesar de esta valoración general positiva que le lleva a verlo como símbolo del amor, como buen conocedor de los evangelios es consciente de que en esos mismos escritos la figura de Jesús se presenta desde una perspectiva radicalmente contraria a la anterior, perspectiva según la cual,

“Jesús quiere que se crea en él y manda al Infierno a cuanto se le resiste [...] La bondad junto a lo más opuesto a ella en la misma alma: he aquí el más maligno de los hombres”⁵⁸

Y, por ello, tal como Nietzsche muestra ahora, la anterior perspectiva resultaría excesivamente parcial en sentido positivo al dejar de lado la serie de ocasiones en que Jesús se nos muestra amenazando con el castigo del fuego eterno a quienes no crean en su palabra o a quienes no sigan sus enseñanzas. Este es el motivo de que, comparando el cristianismo con el budismo, juzgue que, aunque ambas religiones son nihilistas⁵⁹,

⁵⁵ *El Anticristo*, parág. 39.

⁵⁶ *Ecce Homo*, “*Por qué soy un destino*”, parág. 9.

⁵⁷ *El Anticristo*, parág. 35.

⁵⁸ *La inocencia del devenir*, parág. 2303; *Obras Completas*, V, Ed. Prestigio, Barcelona, 1970. No entramos a tratar la cuestión de hasta qué punto se asemeja el Jesús de los evangelios -o el de la traducción que de ellos hace el catolicismo- con el Jesús histórico.

⁵⁹ *El Anticristo*, parág. 20.

“el budismo es cien veces más realista que el cristianismo” y que “lo que lo distingue radicalmente del cristianismo es el hecho de que está con el autoengaño de los conceptos morales *tras* sí, hallándose [...] *más allá* del bien y del mal”⁶⁰

Teniendo en cuenta, sin embargo, sólo aquellos aspectos positivos de la figura de Jesús, considera por ello que

- “lo que distingue al cristiano [auténtico] no es una ‘fe’: el cristiano obra, se distingue por ‘otro’ modo de obrar”⁶¹.

-“sólo es cristiana la *práctica* cristiana, una vida tal como la *vivió* el que murió crucificado[...] Tal vida es todavía hoy factible, y para determinadas personas hasta es necesaria; el cristianismo verdadero, genuino será factible en todos los tiempos[...]

Esta perspectiva queda igualmente asumida, aunque sin referirse explícitamente a ella, en un texto especialmente significativo de *Aurora*, que puede parecer sorprendente por la defensa de unos valores vitales que no son los que habitualmente aparecen en los textos de Nietzsche. En efecto, en esta obra expone un ideal de vida que se aproxima a ciertos aspectos de aquel cristianismo auténtico que él siempre respetó, y, en este sentido, afirma lo siguiente:

- “¡Vivir sin fama, o siendo objeto de amistosas burlas, demasiado oscuramente para despertar la envidia y la enemistad, armado de un cerebro sin fiebre, de un puñado de conocimientos y de un bolsillo lleno de experiencia; ser, en cierto modo, el médico de los pobres de espíritu; ayudar a éste o al otro [...] sin que el favorecido advierta que se le ayuda. ¡Ser como una posada modesta, abierta a todos, pero que se olvida en seguida o inspira burlas! ¡No aventajar en nada, ni en alimentación mejor, ni en aire más puro, ni en espíritu más alegre, pero dar siempre, devolver, comunicar, empobrecerse! ¡Saber hacerse pequeño para volverse accesible a muchos, sin humillar a nadie! ¡Tomar sobre sí muchas injusticias [...] para poder llegar, por sendas secretas, a lo más íntimo de muchas almas cerradas! ¡Eso sería una vida, eso sería una razón para vivir mucho tiempo!”⁶³.

-“la vida ejemplar consiste en el amor y la humildad, en la abundancia del corazón que no excluye a los más humildes; en la renuncia formal al derecho de defensa, a la victoria en el sentido del triunfo personal; en la creencia en la bienaventuranza aquí en la tierra, pese a la miseria, a las dificultades y a la muerte; en la mansedumbre, en la ausencia de ira, de soberbia; en no querer recompensa, en no ligarse a nadie; en el señorío más espiritual: una vida orgullosa de obediencia y pobreza”

-Frente a un ideal de vida próximo a éste, Nietzsche considera, sin embargo, que en el *cristianismo oficial* prevaleció el sentido menos evangélico, *el resentimiento*:

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *El Anticristo*, parág. 33.

⁶² *El Anticristo*, parág. 39.

⁶³ *Aurora*, V, parág. 449.

“Evidentemente, la pequeña comunidad [de los primeros cristianos] no comprendió precisamente lo principal, lo que constituía un modelo en este modo de morir: la libertad, la superioridad sobre todo tipo de rencor [...] Pero sus discípulos estaban muy lejos de ‘perdonar’ su muerte [...] Prevalció el sentimiento menos evangélico: la ‘venganza’...”⁶⁴

El cristianismo oficial “ha hecho un ideal de la contradicción a los instintos de conservación de la vida fuerte”⁶⁵. Ese cristianismo representa la negación de los valores de esta vida por parte de aquellos que no se sienten con fuerzas para entregarse a ella y a esa mezcla de placer y dolor que sólo los espíritus fuertes pueden no sólo soportar sino también amar. El cristianismo oficial reniega de esta vida poniendo sus esperanzas en otra vida mejor en la que los bienaventurados tendrán, entre otras satisfacciones, la de contemplar el sufrimiento de los condenados. Nietzsche menciona en apoyo de su interpretación una cita de santo Tomás, otra de Tertuliano y el Apocalipsis de san Juan. La cita de santo Tomás, aunque no es literal, refleja con plena fidelidad la idea de este pensador cristiano y dice lo siguiente: “Beati in regno coelesti videbunt poenas damnatorum ut beatitudo illis magis complacet”; la de Tertuliano se recrea todavía más y de manera más descriptiva ante la visión del sufrimiento de los condenados; y, respecto al *Apocalipsis*, escribe Nietzsche que es “el más salvaje de los atentados escritos que la venganza tiene sobre su conciencia”⁶⁶. Por ello refleja en diversos textos opiniones como las siguientes:

-“ahora es indecente ser cristiano. Y *éste es el punto de partida de mi asco* [...] Por muy modesta que sea la probidad exigida, hoy día no se puede menos que saber que con cada frase que pronuncia un teólogo, un sacerdote, un papa, no yerra, *miente* [...] También el sacerdote sabe como todo el mundo que ya no hay ningún ‘Dios’, ningún ‘pecador’ ni ningún ‘Redentor’; que el ‘libre albedrío’ y el ‘orden moral’ son *mentiras*”⁶⁷.

-“La Iglesia pertenece al *triunfo* de lo anticristiano igual que el Estado moderno, el nacionalismo moderno... La Iglesia es la barbarización del cristianismo”⁶⁸.

- “La *Iglesia* es exactamente aquello contra lo cual predicó Jesús y contra lo cual enseñó a luchar a sus discípulos”⁶⁹.

Por ello y como consecuencia de todas estas apreciaciones negativas, Nietzsche pronuncia su ‘veredicto final’ contra el cristianismo:

⁶⁴ *El Anticristo*, parág. 40.

⁶⁵ *El Anticristo*, parág. 5.

⁶⁶ Las tres citas se encuentran en *La genealogía de la moral*. El sentido de las palabras de santo Tomás coincide con el que Nietzsche les da, pero la cita literal es la siguiente: “ut beatitudo sanctorum eis magis complacet, et de ea uberiores gratias Deo agant, datur eis ut poenam impiorum perfecte intueantur” (*Summa Theologica*, V, Suppl., q. 94, a. 1; B.A.C., Madrid, 1958, p. 557).

⁶⁷ *El Anticristo*, parág. 38.

⁶⁸ *La voluntad de poder*, parag. 250, p. 566, *Prestigio*, IV, Barcelona, 1970.

⁶⁹ *La voluntad de poder*, parág. 221, p. 551, *Prestigio*, IV, Barcelona, 1970.

“*Declaro culpable* al cristianismo, formulo contra la Iglesia cristiana la acusación más terrible que ha sido formulada jamás por acusador alguno. Se me aparece como la corrupción más grande que pueda concebirse [...] La Iglesia cristiana [...] ha hecho de todo valor un sin valor, de toda verdad una mentira y de toda probidad una falsía de alma [...]

El parasitismo es la práctica exclusiva de la Iglesia; con su ideal de anemia, de ‘santidad’, chupa toda sangre, todo amor, toda esperanza en la vida; el más allá como voluntad de negación de toda realidad; la cruz como signo de la conspiración más solapada que se ha dado jamás, contra la salud, la belleza, la plenitud, la valentía, el espíritu y la *bondad* del alma; *contra la misma vida...*”⁷⁰

Frente a esta actitud *nihilista*, dominada por el *resentimiento* y la *falsedad*, propia de este cristianismo oficial, Nietzsche aconseja tener fortaleza para permanecer fieles a esta tierra, librándonos del espejismo de la otra vida: “No ocultéis por más tiempo la cabeza en el polvo de las cosas celestiales; llevad la cabeza erguida, llevad una cabeza de tierra, que engendre el sentido de la tierra”⁷¹.

En cualquier caso y a pesar de juzgar que el cristianismo representa ya una forma de *nihilismo* por ese rechazo de los valores de la vida terrenal, Nietzsche considera que “la muerte de Dios” puede representar una caída más profunda en esta vivencia de la falta de sentido de la vida y de toda la realidad. Este sentimiento de absurdo queda especialmente reflejado en un texto de *La gaya ciencia* cuya enorme fuerza y belleza expresiva muestra plenamente la vivencia del *nihilismo* en el hombre que de pronto siente una desorientación y un vacío total ante la pérdida de Dios, fundamento y sentido último de todos los valores de su anterior interpretación de la vida:

“¿No habéis oído hablar de aquel hombre loco que en pleno día encendió una linterna, fue corriendo a la plaza y gritó sin cesar: ‘¡Ando buscando a Dios! ¡Ando buscando a Dios!’ . Como en aquellos momentos había en la plaza muchos de los que no creían en Dios, provocó un gran regocijo. ‘¿Es que se ha perdido?’ dijo uno de los circunstantes. ‘¿Es que se ha extraviado como cualquier criatura?’ exclamó otro [...] El hombre loco se precipitó por entre ellos y los fulminó con la mirada. ‘¿Preguntáis qué ha sido de Dios?’ gritó. ‘¡Os lo voy a decir! ¡*Le hemos matado*, vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! Pero, ¿cómo hemos podido hacerlo? ¿Cómo pudimos vaciar el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hemos hecho después de desprender a la tierra de la cadena de su Sol? ¿Dónde le conducen ahora sus movimientos? ¿Adónde la llevan los nuestros? ¿Es que caemos sin cesar? ¿Vamos hacia adelante, hacia atrás, hacia algún lado, erramos en todas las direcciones? ¿Hay todavía un arriba y un abajo? ¿Flotamos en una nada infinita? ¿Nos persigue el vacío con su aliento? ¿No sentimos frío? ¿No veis de continuo acercarse la noche, cada vez más cerrada? ¿Necesitamos encender las linternas antes del mediodía? ¿No oís el rumor de los sepultureros que entierran a Dios? [...] ¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto!

⁷⁰ *El Anticristo*, parág. 62.

⁷¹ *Así habló Zaratustra*, parág. 257. Ed. Aguilar.

¡Y nosotros le dimos muerte! [...]Lo más sagrado, lo más poderoso que había hasta ahora en el mundo ha teñido con su sangre nuestro cuchillo [...] Jamás hubo una acción más grandiosa, y los que nazcan después de nosotros pertenecerán, a causa de ella, a una historia más elevada que lo fue nunca historia alguna'. Al llegar a este punto, calló el loco y volvió a mirar a sus oyentes; también ellos callaron, mirándole con asombro"⁷².

2.2. Negación de la moral y nihilismo.- A su vez, la toma de conciencia de la "muerte de Dios", derivada de la veracidad, conduce a la *negación del valor de la moral* y, en definitiva, al *nihilismo*, esto es, a la *negación de todos los valores tradicionales* en cuanto se hacían derivar de Dios como principio supremo.

2.2.1. La crítica de la moral.- Si la *moral* había sido el fundamento a partir del cual se había desarrollado la virtud de la *veracidad*, ahora, de manera paradójica, pero como consecuencia lógica y necesaria de esa evolución, la propia *veracidad* se convierte en el argumento fundamental a la hora de refutar el valor de la *moral*, de manera que, como dice en otro lugar, *por motivos morales -los que se relacionan con la veracidad- hay que abandonar la moral*, pues, en efecto, "ella obliga, en cuanto es sinceridad, a la negación de la moral"⁷³.

Recurriendo a Zarathustra, el personaje simbólico central de su obra, afirma Nietzsche la *superación de la moral* como consecuencia del funcionamiento de la *veracidad*:

"Zarathustra creó ese error, el más fatal de todos, la moral; en consecuencia, también él tiene que ser el primero en *reconocerlo*. No es sólo que él tenga en esto una experiencia mayor y más extensa que ningún otro pensador. Su doctrina, y sólo ella, considera la veracidad como virtud suprema [...] La autosuperación de la moral por veracidad, la autosuperación del moralista en su antítesis -en mí- es lo que significa en mi boca el nombre de Zarathustra"⁷⁴.

Y, en cuanto Dios y la moral se consideran como el fundamento de todos los valores, su rechazo implicará, en un primer momento la negación de todo valor y la tentación del nihilismo, llegándose a considerar que todo es absurdo y carente de sentido. De nuevo, pues, la *veracidad* se convierte en el motor que conduce al *nihilismo*:

"El nihilismo radical es el convencimiento de que la existencia es absolutamente insostenible si se trata de los más altos valores que se conocen [...] Esta conclusión es

⁷² *La gaya ciencia*, III, 125.

⁷³ *La voluntad de poder*, parág. 404.

⁷⁴ *Ecce Homo*, "Por qué soy un destino", parág. 3, p. 125, Al. Ed.

consecuencia de la ‘voluntad de verdad’ inculcada en el hombre; es decir, es consecuencia de la fe en la moral”⁷⁵.

Tratando de sintetizar los argumentos que conducen a la negación del valor de la moral, hay que hacer referencia a los siguientes:

* En *primer* lugar, al simple funcionamiento de la veracidad, tal como hemos podido ver en la penúltima cita y en otras reflexiones por las que Nietzsche considera la *exigencia de una demostración* como el requisito ineludible para la aceptación de la moral; por ello afirma:

“Lo que exijo de vosotros, aunque suene mal en vuestros oídos, es lo siguiente: que sometáis a una crítica vuestras valoraciones morales. Que al impulso del sentimiento moral que quiere sumisión y no crítica, le salgáis con esta pregunta: ¿Por qué sumisión? Firmeza es lo que hace falta. Esta exigencia de un porqué [...] debe ser considerada [...] como la especie más sublime de moral”⁷⁶.

Esta cita nos muestra, por una parte, el alto valor que Nietzsche reconoce a la *veracidad*, pero, por otra, parece sugerir que, a pesar de sus críticas, seguiría aceptando una moral más refinada, más auténtica, “la especie más sublime de moral”, basada precisamente en la *veracidad*. Pero no hay que hacerse ilusiones respecto a esta suposición: en esta misma obra afirmaba ya que “la moral es justamente tan ‘inmoral’ como cualquier otra cosa sobre la tierra; la moralidad misma es una forma de la inmoralidad”⁷⁷; y afirma también en diversas ocasiones que “no hay fenómenos morales, no hay más que interpretaciones morales de los fenómenos”⁷⁸. Consecuente con este punto de vista, pero adoptando una perspectiva más general, afirma que “el devenir no tiene ningún valor, porque falta una cosa con la cual se pudiera medir y en relación a la cual la palabra ‘valor’ tenga sentido”⁷⁹.

Sin embargo, veremos más adelante que Nietzsche defiende un *nuevo sentido de la moral*, una “moral creadora” de carácter *individual*, fundada en *ideales personales*, aunque en alguna ocasión plantea esta posibilidad desde una perspectiva *social*, en cuanto pudiera existir una confluencia de intereses en la humanidad, y, por ello, considera que

“Sólo en el caso de que la humanidad tuviera un fin universalmente reconocido se podrían proponer *imperativos* en la manera de obrar [...] Distinto sería *recomendar*

⁷⁵ *La voluntad de poder*, I, parág. 24.

⁷⁶ *La voluntad de poder*, p. 399.

⁷⁷ *La voluntad de poder*, p. 308.

⁷⁸ Así, por ejemplo, en *Más allá del bien y del mal*, p. 108. *Al. Ed., Madrid*.

⁷⁹ *La voluntad de poder*, p. 705. *Obras completas; Aguilar, B. Aires, 1961*.

un fin a la humanidad [...] Mas hasta ahora estaba colocada la ley por encima de nuestra voluntad”⁸⁰.

En cualquier caso, la contraposición entre *moral* e *inmoral* posiblemente resulta más inteligible si la expresamos como *moral* y *amoral*, pues parece que la calificación de algo como *inmoral* presupone la aceptación de una *moral* a la que se opone aquello que se considera ‘*inmoral*’, mientras que la afirmación del carácter *amoral* de la realidad y de las acciones humanas no implica ningún tipo de subordinación o relatividad con respecto a *la moral*, sino la consideración de esta forma de valoración como un simple error de interpretación.

Es el funcionamiento de esa misma veracidad lo que lleva a Nietzsche a preguntarse en diversas ocasiones el sentido último de las diversas categorías morales y, además de presentar una interpretación del origen histórico -de la *genealogía*- de tales conceptos, critica aquellos planteamientos que, como el de Kant -o, en este siglo, el de Moore-, pretenden que *bueno* y *malo* son categorías que tienen valor en sí mismas:

“‘Bueno para algo’, ‘malo para algo’; *originalmente*, todos los juicios morales son juicios sobre *medios para el logro de fines*. Mas paulatinamente se olvidaron los fines, y quedaron ‘bien’ y ‘mal’ --como si *pudiese* haber algo bueno en sí”⁸¹.

* En *segundo* lugar, pero como consecuencia de esa misma actitud relacionada con la veracidad, *Nietzsche subordina el valor de la moral a la existencia de Dios, por lo que la “muerte de Dios” -es decir, el ateísmo- implica, como una de sus consecuencias, la desaparición del fundamento de la moral*. Este es el motivo que le lleva a criticar las pretensiones del *utilitarismo* de seguir aceptando la moral al margen de la existencia de Dios, expresando su rechazo con la siguiente exclamación: “¡Qué ingenuidad, como si subsistiese la moral cuando falta un Dios que la sancione!”⁸². Este planteamiento nos muestra cierto paralelismo entre Nietzsche y Dostoyevski, quien en *Los hermanos Karamazov* defendía -a través de *Iván Karamazov*- la tesis de que *si Dios no existe, todo está permitido*.

⁸⁰ *Aurora*, I, 108.

⁸¹ *La inocencia del devenir*, parág. 2597; *Obras Completas*, Ed. Prestigio, Barcelona, 1970. En este siglo XX tanto G. E. Moore como sus seguidores seguirían siendo partidarios de este *intuicionismo* relacionado con la creencia de que hay acciones *buenas en sí mismas*, al margen de su utilidad, mientras que desde otros planteamientos, como los B. Russell o el *emotivismo* de Ayer, el concepto de *bueno* sería siempre un *concepto relativo*, de manera que decir que algo es bueno equivaldría a decir que es útil para un determinado fin, o que es placentero. Moore llamó “*falacia naturalista*” al planteamiento que reducía el concepto de *bueno* al de *útil* o *placentero*, pero él mismo dudó del valor de sus propias teorías cuando conoció el *emotivismo* de Ayer y de Stevenson.

⁸² *La voluntad de poder*, p. 253.

Así pues, la “muerte de Dios” implica para Nietzsche la negación de la moral y de todos los valores tradicionales, en cuanto Dios representaba el pilar fundamental sobre el que estos se alzaban:

“El más importante de los acontecimientos recientes, ‘la muerte de Dios’; el hecho de que se haya quebrantado la fe en el Dios cristiano, empieza ya a proyectar sobre Europa sus primeras sombras [...] Hasta puede decirse [...] que el acontecimiento es demasiado grande, demasiado lejano [...], para que pueda extrañarse que no haya producido ruido la noticia, y que las masas no se den cuenta de ella, ni puedan saber lo que se hundirá, por haber sido minada esa fe: todo lo que se apoya en ella [...], por ejemplo, toda la moral europea”⁸³.

* En *tercer* lugar, Nietzsche considera que la defensa de la existencia del “deber” en un sentido absoluto y sin demostración alguna de su valor es una afirmación gratuita y absurda:

“Un hombre tal como *debe* ser -- nos parece tan absurdo como si se dijese: ‘un árbol tal como debe ser’”⁸⁴

* En *cuarto* lugar y como un *último* argumento contra la moral, hay que tener en cuenta que, en cuanto Nietzsche rechaza el concepto de *libre albedrío* y este concepto ha sido considerado como otra condición necesaria para que los juicios morales tengan sentido, éstos, así como el concepto de *responsabilidad*, quedan privados de valor:

“...[el hombre] no puede ser responsable, por ser una consecuencia absolutamente necesaria y determinada por elementos e influencias de objetos presentes y pasados; por lo tanto [...] el hombre no es responsable de nada, ni de su ser, ni de sus motivos, ni de sus actos, ni de su influencia. De este modo llegamos a reconocer que la historia de las apreciaciones morales es también la historia de un error, del error de la responsabilidad; y esto porque reposa en el error del libre arbitrio [...] Nadie es responsable de sus actos; nadie lo es de su ser”⁸⁵.

Su rechazo del *libre albedrío* se presenta desde diversas perspectivas, entre las cuales hay que señalar las siguientes:

a) En primer lugar, la que se relaciona con su defensa del *intelectualismo socrático*, teoría según la cual

“haga lo que haga el hombre, siempre hace el bien, es decir, siempre hace lo que le parece bueno (útil), según su grado de inteligencia, según la medida actual de su razonamiento”⁸⁶.

b) En segundo lugar y sirviéndose de un ejemplo idéntico al utilizado por Hobbes, critica Nietzsche la doctrina del *libre albedrío* desde la *perspectiva del*

⁸³ *La gaya ciencia*, V, parág. 343.

⁸⁴ *La voluntad de poder*, parág. 129; p. 498, Ed. Prestigio, IV, Barcelona, 1970.

⁸⁵ *Humano, demasiado humano*, I, parág. 39; p. 280. Ed. Aguilar. Buenos Aires, 1966.

⁸⁶ *Humano, demasiado humano*, p. 300. Ed. Aguilar.

determinismo mecanicista mediante un planteamiento similar al de Laplace -y al del propio Kant, aunque para escapar al *determinismo* el filósofo de Königsberg introdujo el concepto de “libertad inteligible”, calificado por Nietzsche como absurdo⁸⁷:-

“Al contemplar un salto de agua creemos ver, en las innumerables ondulaciones, serpenteos, rompientes, la libertad y el capricho; pero todo es necesidad; cada momento puede calcularse matemáticamente. Lo mismo sucede con las acciones humanas; deberíamos poder calcular de antemano cada acción si fuéramos omniscientes [...]. El hombre al obrar está, es verdad, poseído de la ilusión del libre arbitrio; si por un momento se parase la rueda del mundo y hubiese una inteligencia calculadora omnisciente para aprovechar esta pausa, podría continuar calculando el porvenir de cada ser hasta los tiempos más remotos y marcar cada uno de los puntos por donde había de pasar esta rueda. La ilusión sobre sí mismo del hombre que obra, la convicción de su libre arbitrio, pertenecen igualmente a este mecanismo que es objeto de cálculo”⁸⁸.

Como es lógico, a partir de este planteamiento, en el que la negación del *libre albedrío* lleva consigo la negación de la *responsabilidad*, Nietzsche extrae la consecuencia de que *los calificativos morales carecen de sentido*:

-“Los hombres crueles [...] son tan poco responsables como un trozo de granito pudiera serlo de ser granito”⁸⁹

-“La completa irresponsabilidad del hombre respecto de sus actos y de su ser es la gota más amarga que el investigador tiene que tragar cuando se ha acostumbrado a ver en la responsabilidad y el deber los títulos de nobleza de la humanidad. Todas sus apreciaciones [...] pierden por este hecho su valor y su verdad [...]: no tiene ya el derecho de alabanza ni de censura, pues no tiene sentido alabar ni censurar a la Naturaleza y a la necesidad. Del mismo modo que le gusta una bella obra, pero no la alaba, porque por sí misma ella no puede nada [...], lo mismo debe proceder ante las acciones de los hombres y ante las suyas propias. Puede admirar su fuerza, su belleza, su plenitud, pero no le es lícito encontrar mérito en ellas [...] En los hombres que son ‘capaces’ de tristeza -¡cuán pocos!- es donde se hace el primer ensayo de saber si la humanidad, de ‘moral’ que es, puede transformarse en ‘sabia’.[...] Todo es necesidad: así habla la nueva ciencia, y esta ciencia misma es necesaria. Todo es inocencia, y la ciencia es la vía que conduce a penetrar esta inocencia”⁹⁰

Igualmente, en *Aurora*, insiste Nietzsche en la consideración de que

“no existe una diferencia esencial entre los criminales y los enfermos mentales [...] Hoy por hoy [...] el damnificado [...] insiste en *vengarse* y para tal fin recurre a los tribunales, y éstos mantienen, por lo pronto, nuestros abominables códigos penales, con su mezquina balanza y la pretensión de *contrapesar la culpa por el castigo* [...] ¡Desterremos del mundo el concepto de *pecado*, y no tardemos en proceder así también con el concepto de *castigo*”⁹¹

⁸⁷ *El ocaso de los ídolos, ‘Los cuatro grandes errores’, parág. 8.*

⁸⁸ *Humano, demasiado humano, II, parág. 106.*

⁸⁹ *Humano, demasiado humano, I, parág. 43.*

⁹⁰ *Humano demasiado humano, II, parág. 107.*

⁹¹ *Aurora, parág. 202.*

c) En tercer lugar, en *El crepúsculo de los ídolos* Nietzsche vuelve a plantear esta cuestión y a criticar al cristianismo por haber utilizado la doctrina del *libre albedrío* como un medio de justificar su rencoroso deseo de juzgar, responsabilizar, culpabilizar y condenar:

“Hoy día ya no tenemos contemplaciones con el concepto de ‘libre albedrío’; sabemos demasiado bien lo que es: el más cuestionable truco de los teólogos con miras a hacer a la humanidad ‘responsable’ [...] Dondequiera que se busquen responsabilidades suele ser el instinto de *querer castigar y juzgar* el que impera [...] La doctrina de la voluntad ha sido inventada esencialmente para los fines del castigo, esto es, para satisfacer el *afán de declarar culpable* [...] Se concebía a los hombres ‘libres’ para que se los pudiera juzgar y castigar, para que pudieran ser *culpables* [...] El cristianismo es metafísica de verdugo...”⁹².

d) En cuarto lugar, Nietzsche ataca a un mismo tiempo tanto el concepto de *libre albedrío* como el de la *maldad moral* desde simples consideraciones *biológicas*, considerando que el modo de ser de una persona es una simple consecuencia de su *fisiología*:

“Hoy día ya no concebimos la degeneración moral al margen de la fisiología [...]; se es malo necesariamente así como se es enfermo necesariamente”⁹³

e) Y, finalmente, en *La genealogía de la moral* rechaza este concepto desde una *crítica del lenguaje* y, en particular, desde una crítica del concepto de *sujeto* entendido como una *realidad diferenciable* respecto a *sus manifestaciones*:

“Exigir de la fortaleza que *no* sea un querer-dominar [...] es tan absurdo como exigir de la debilidad que se exteriorice como fortaleza. Un *quantum* de fuerza es justo un tal *quantum* de pulsión, de voluntad, de actividad --más aún, no es nada más que ese mismo pulsionar, ese mismo querer, ese mismo actuar, y, si puede parecer otra cosa, ello se debe tan sólo a la seducción del lenguaje (...), el cual entiende y malentiende que todo hacer está condicionado por un agente, por un ‘sujeto’. Es decir, del mismo modo que el pueblo separa el rayo de su resplandor y concibe al segundo como un *hacer*, como una acción de un sujeto que se llama rayo, así la moral del pueblo separa también la fortaleza de las exteriorizaciones de la misma, como si detrás del fuerte hubiera un sustrato indiferente, que *fuera dueño* de exteriorizar y, también, de no exteriorizar fortaleza. Pero tal sustrato no existe; no hay ningún ‘ser’ detrás del hacer, del actuar, del devenir; ‘el agente’ ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo [...]: nada tiene de extraño el que las reprimidas y ocultamente encendidas pasiones de la venganza y del odio aprovechen en favor suyo esa creencia e incluso, en el fondo, ninguna otra sostengan con mayor fervor que la de que *el fuerte es libre* de ser débil, y el ave de rapiña, libre de ser cordero: --con ello conquistan, en efecto, para sí el derecho de *imputar* al ave de rapiña ser ave de rapiña [...] Por un instinto de autoconservación, de

⁹² *El ocaso de los ídolos*, ‘Los cuatro grandes errores’, parág. 7.

⁹³ *La voluntad de poder*, parág. 133; p. 496, Ed. Prestigio, Barcelona, 1970.

autoafirmación, en el que toda mentira suele santificarse, esa especie de hombre *necesita* creer en el ‘sujeto’ indiferente, libre para elegir”⁹⁴.

f) Un argumento similar a éste es utilizado por Nietzsche tanto para criticar el libre albedrío como para criticar cierta forma de determinismo que se basa en la interpretación de la realidad como una suma de fenómenos aislados que actúan *libremente* al margen del resto de la realidad o que actúan *causalmente*, *determinando* la producción de otros fenómenos. En este sentido, en *Humano, demasiado humano*, critica la relación de causalidad por cuanto dicho concepto presupone la existencia de *fenómenos aislados* que determinarían a aparición de *otros fenómenos*, mientras que *la realidad es un todo continuo*:

“La observación inexacta que nos es habitual toma un grupo de fenómenos por una unidad y la llama un hecho; entre este hecho y otro hecho se representa un espacio vacío, ‘aisla’ cada hecho. Pero, en realidad, el conjunto de nuestra actividad y de nuestro conocimiento no es una serie de hechos y de espacios intermedios vacíos, sino una corriente continua. Pero la creencia en el libre arbitrio es justamente incompatible con la concepción de una corriente continua, homogénea, indivisible; supone que toda ‘acción particular es una acción aislada e indivisible’, es una ‘atomística’ en el dominio del querer y del saber...”⁹⁵.

En *La gaya ciencia* vuelve a criticar el concepto de *causalidad*, rechazándolo a partir de la consideración de la realidad como *un proceso continuo*:

“Causa y efecto: he ahí una dualidad que probablemente no existe. En realidad, lo que tenemos delante es una continuidad, de la cual aislamos algunas partes... Una inteligencia que viese las causas y los efectos en forma de continuidad [...] negaría los conceptos de causa y efecto y toda condicionalidad”⁹⁶.

Más adelante, en *La voluntad de poder*, vuelve a manifestarse en este mismo sentido, considerando, de acuerdo con Hume, que

“Del hecho de que algo tiene lugar regularmente y en forma susceptible de cálculo no se sigue que tiene lugar *necesariamente* [...]. La ‘necesidad mecánica’ no es un hecho sino una interpretación [...] el que yo haga algo determinado no quiere decir en absoluto que esté constreñido a hacerlo. No puede demostrarse en las cosas la operancia de una ley coercitiva [...]”.

Por otra parte, esta crítica se complementa con la correspondiente crítica del concepto de ‘*sujeto*’, concepto imprescindible para poder utilizar ese otro concepto de *causalidad*, ya que para que ésta funcione hace falta un sujeto que sea causa u otro que sea efecto:

“Sólo el haber introducido en las cosas la noción de sujeto, de ‘alguien que

⁹⁴ *La genealogía de la moral*, I, parág. 13.

⁹⁵ *Humano, demasiado humano*, II, 2ª parte, parág. 11.

⁹⁶ *La gaya ciencia*, III, 112.

actúa', hemos dado lugar a la apariencia de que todo acaecer sea la consecuencia de una *coerción* ejercida sobre sujetos [...] Causa y efecto -- he aquí un concepto peligroso mientras se imagine *algo que causa y algo en lo que se produce el efecto*"⁹⁷.

Estas críticas no suponen sin embargo un rechazo del *determinismo psicológico*, el cual, como hemos podido ver, es defendido por Nietzsche en diversas ocasiones, aunque, utilizando el término 'determinismo' en un sentido muy restringido, critica esta doctrina por cuanto se basaría en ese uso inadecuado del lenguaje que lleva a imaginar "sujetos", como unidades independientes que interactúan causalmente con otros sujetos. Por ello, en cuanto la realidad no consta de tales 'sujetos', separados unos de otros, sino que es única, en ese sentido la crítica de Nietzsche a esa interpretación y a la forma de determinismo que la acompaña resulta acertada.

Por todas estas razones, frente a la doctrina del *libre albedrío*, Nietzsche afirma que

"*Nadie* es responsable de su existencia, de su modo de ser, de las circunstancias y el ambiente en que se halla. La fatalidad de su ser no puede ser desglosada de la fatalidad de todo lo que fue y será [...] Se es, necesariamente, un trozo de fatalidad; se forma parte del todo, se está integrado en el todo; no hay nada susceptible de juzgar, valorar, comparar, condenar nuestro ser, pues significaría juzgar, valorar, comparar, condenar el todo... *¡Mas no existe nada fuera del todo!*"⁹⁸.

Es decir, el todo no puede condenarse a sí mismo, pues tal condena se incluiría a sí misma en cuanto sería una parte de ese todo. Y, al no existir nada fuera del todo, la condena no tiene sentido.

Para completar esta exposición del punto de vista de Nietzsche acerca del *libre albedrío*, hay que añadir que, al igual que Hobbes, Hume y otros filósofos, sólo aceptó la idea de la *libertad* asimilándola a la de *falta de coerción*, defendiendo también la *coincidencia entre necesidad y libertad* -motivo que le llevó a rechazar igualmente el *determinismo*, aunque sólo en cuanto, como hemos visto, entendía este concepto como una negación de esa libertad, considerada como *fuerza creadora* que se expresa desde sí misma y no como consecuencia de 'causas externas' a ella misma-. Resulta, pues, evidente, que cuando Nietzsche critica no sólo el *libre albedrío* sino también el *determinismo*, lo que en realidad está criticando en este último caso es sólo esa modalidad de *determinismo* basado en la doctrina que interpreta la realidad como constituida por 'átomos' aislados que, de forma encadenada, van *determinando* ciertos efectos en otros 'átomos' que, a su vez, ejercen su propia acción sobre otros, de acuerdo

⁹⁷ *La voluntad de Poder*, parág. 361, p. 622, *Prestigio*, IV, Barcelona, 1970.

⁹⁸ *El ocaso de los ídolos*, 'Los cuatro grandes errores', parág. 8.

con ciegas leyes mecánicas que nadie sabe de dónde vienen, negando cualquier forma de protagonismo al hombre para concedérselo a unas misteriosas leyes:

“Nuestra creencia básica es la de que somos entes *actuantes*, fuerzas. Libre quiere decir ‘no empujados’, sin sentimiento de coerción”⁹⁹

“[los artistas] saben demasiado bien que justo cuando no hacen nada ‘voluntariamente’, sino necesariamente, es cuando llega a su cumplimiento su sentimiento de libertad, de finura, de omnipotencia, de establecer, disponer, configurar creadoramente --en suma, que entonces es cuando la necesidad y la ‘libertad de la voluntad’ son en ellos una sola cosa”¹⁰⁰.

Como consecuencia de todas estas críticas a la moral, Nietzsche, adelantándose a Wittgenstein, defiende la “Reducción de la moral a la estética”¹⁰¹. Por su parte y en este mismo sentido, Wittgenstein afirmó posteriormente que “Ética y Estética son lo mismo”¹⁰².

Por otra parte y a pesar de estas críticas, la postura de Nietzsche representa un rechazo de una determinada concepción de la moral, pero no de la moral en general. Su crítica va dirigida contra la moral del sometimiento irracional a normas supuestamente objetivas, pero no contra la moral creadora que extrae las normas y los ideales de vida como una proyección de la propia personalidad por la que el hombre trata de superarse hasta convertirse en el *superhombre*, que no es otra cosa que el hombre que dice sí a la vida, aceptando y amando su destino y asumiendo, no como una fatalidad sino como una bendición, la doctrina del *Eterno Retorno de lo mismo*. Dicha transformación del sentido de la moral queda expresada, entre otros momentos, cuando hace referencia a *las transformaciones del espíritu*: “Os indico las tres transformaciones del espíritu: La del espíritu en camello, la del camello en león y la del león en niño”¹⁰³. El *camello* simboliza al hombre cargado con el peso de los supuestos “deberes morales objetivos”; el *león* simboliza al hombre que consigue liberarse de las ataduras de la moral, al hombre que frente al “tú debes” consigue proclamar de manera desafiante: “Yo quiero”, convirtiéndose de este modo su voluntad en el único origen de sus actos; el *niño*, finalmente, representa la última transformación exigida para que la voluntad del hombre se convierta en un juego creador que establezca nuevas tablas de valores:

⁹⁹ *La inocencia del devenir; Obras Completas, V, Ed. Prestigio, Barcelona, 1970.*

¹⁰⁰ *Más allá del bien y del mal, secc. VI, parág. 213.*

¹⁰¹ *La inocencia del devenir, parág. 1738; Obras Completas, V, Ed. Prestigio, Barcelona, 1970.*

¹⁰² Wittgenstein, L.: *Tractatus logico-philosophicus*, 6.421.

¹⁰³ *Así habló Zaratustra, I, “De las transformaciones”.*

“Es el niño inocencia y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que gira por sí misma, un primer movimiento, un santo decir ‘sí’. Sí, hermanos míos, para el juego de la creación es necesaria una santa afirmación”¹⁰⁴.

2.2.2. El nihilismo.- Nietzsche llamó “nihilismo” a esta crisis radical de todos los valores, en cuanto implicaba la reducción de todo valor a una *nada de valor*: “Un nihilista es un hombre que juzga que el mundo, tal como es no debería existir, y que el mundo tal como debería ser, no existe; por consiguiente la existencia [...] no tiene sentido”¹⁰⁵.

Conviene precisar, por otra parte, que el *nihilismo* se presenta desde al menos tres enfoques diferentes:

a) en primer lugar, el *nihilismo* se presenta como si se tratase de un fenómeno que implicase la negación radical de todos los valores. Así, en ese primer sentido *general*, Nietzsche pone de manifiesto su fuerte tentación pesimista haciendo referencia al absurdo de la vida humana y de la realidad en general:

“El hombre -una especie pequeña y engreída que afortunadamente es de duración limitada; la vida toda sobre la tierra es un instante, un incidente, una excepción sin consecuencias, algo que carece de significación para el carácter total de la Tierra; la Tierra misma, como todos los astros, es un hiato entre dos nada, un acontecimiento sin plan, razón, voluntad ni conciencia de sí mismo, la forma peor de lo necesario, la necesidad *absurda*”¹⁰⁶.

Esta forma de nihilismo aparece también en aquellos momentos en los que Nietzsche se deja llevar por el pesimismo a la hora de juzgar el ser del hombre como una especie de error en la Naturaleza:

“La tierra tiene una piel, y esta piel padece enfermedades. Una de estas enfermedades, por ejemplo, se llama ‘hombre’”¹⁰⁷

b) En segundo lugar, lo presenta como una actitud de resentimiento contra la vida, propia del cristianismo y de su rechazo de los valores vitales: es en este sentido en el que Nietzsche afirma que “Cristianismo rima con nihilismo” y considera igualmente que *el mayor pecado contra esta vida es la creencia en otra vida mejor*. Esta forma de

¹⁰⁴Ibíd. Un complemento muy importante de estas consideraciones acerca de la moral es la interpretación presentada por Nietzsche, en *La genealogía de la moral*, acerca del origen histórico de la propia moral y los conceptos relacionados con ella, como los de responsabilidad, conciencia moral, bueno, malo, mala conciencia, culpa, y su diferenciación entre ‘moral de señores’ y ‘moral de esclavos’, así como su defensa de la primera y su rechazo de la última. Nietzsche rechaza la moral del sometimiento, afirmando que “la meta es [...] que *cada cual elabore su propio paradigma y lo realice*” (*La inocencia del devenir*, parág. 1705; *Obras completas*, V, Ed. Prestigio, Barcelona, 1970).

¹⁰⁵ *La voluntad de poder*, parág. 582-A, Ed. Aguilar. B. Aires.

¹⁰⁶ *La voluntad de poder*, II, parág. 121.

¹⁰⁷ Así habló Zaratustra, p. 315. *Obras completas*, III, Aguilar, B. Aires, 1961.

nihilismo es también la que le lleva a escribir: “La parodia más seria que yo he oído es ésta: En el principio ‘era’ el absurdo, y el absurdo era en Dios, y Dios (divino) era el absurdo”¹⁰⁸.

c) Y, en tercer lugar, el nihilismo adopta un nuevo sentido a partir de la “muerte de Dios” por cuanto, a pesar de los decadentes ideales del cristianismo, el hombre estaba acostumbrado a ver en Dios el sentido y fundamento último de la vida y de todos los valores, y, por ello, la toma de conciencia de que Dios no existe puede llevar, en principio, a la insoportable vivencia de que todo es absurdo, de que la vida no tiene sentido, de que “flotamos en una nada infinita”. En relación a esta *decadencia de la interpretación cristiana de la existencia*, tenida hasta entonces como la única interpretación que podía darle sentido, escribe Nietzsche:

“El nihilismo adviene ahora, no porque haya aumentado la aversión por la existencia, sino porque se ha llegado a desconfiar de todo ‘sentido’ del mal, y aun de la existencia. Se ha desmoronado *una* interpretación; pero como se la tenía por **la** interpretación, parece que la existencia careciese de todo sentido, que todo fuese en vano [...] La desconfianza que suscitan en nosotros nuestras valoraciones tradicionales se acrecienta hasta el extremo de llevarnos a sospechar que todos los ‘valores’ sean cebos en que la farsa se prolonga”¹⁰⁹.

Por otra parte, el propio Nietzsche diferencia dos formas de nihilismo: El *nihilismo pasivo* y el *nihilismo activo*.

-El *nihilismo pasivo* es sólo la expresión de la decadencia del espíritu, incapaz de luchar y hundido en la resignación; su “modalidad más famosa es el budismo”¹¹⁰, que aspira al cese de cualquier deseo, a la negación de la “voluntad de poder”. Esta forma de nihilismo estaría representada no sólo por el budismo sino también por aquel nihilismo de carácter general, caracterizado por la sensación de que todo es *absurdo*, y por el *cristianismo*, en cuanto representa una consideración pesimista respecto al valor de la vida terrena.

-El *nihilismo activo*, a pesar de representar la crisis de los valores tradicionales, “puede ser un síntoma de *fuerza*” en cuanto representa un crecimiento del espíritu hasta el punto de que le resultan inadecuadas las metas tradicionales; pero puede representar una fuerza *insuficiente*, incapaz de fijarse nuevas metas, nuevos ideales. En relación con la anterior clasificación el *nihilismo activo* vendría representado por *la crisis que determina la muerte de Dios* y el correspondiente sentimiento de desorientación por no

¹⁰⁸ *Humano, demasiado humano, II, 1ª, parág. 22.*

¹⁰⁹ *La voluntad de poder, I, parág. 75.*

¹¹⁰ *La voluntad de poder, parág. 26, p. 434-435, Ed. Prestigio, Barcelona, 1970.*

disponer *todavía* de un ideal que confiriese sentido a la vida, más allá de aquel ideal centrado en la creencia en Dios.

3. La superación del nihilismo

El “nihilismo”, el sentimiento de la carencia de valor de la existencia derivado de “la muerte de Dios” y de la toma de conciencia de la falta de justificación de todos los valores, junto con la consiguiente pérdida del valor de la moral quedará muy pronto superado tanto en la vida como en la obra de Nietzsche. La superación del nihilismo no implicará una recuperación de los valores morales tradicionales relacionados con supuestos deberes absolutos derivados de aquel Dios mítico del cristianismo sino que será el hombre, a partir de la proyección de su esencia más propia, quien establezca su propio sistema de valores y traté de realizarlos no desde la perspectiva de un supuesto *deber* sino desde la proyección de su propio *querer* y de su propio *ser*.

La superación del nihilismo queda justificada

- 1) a partir de la *valoración dionisiaca de la existencia*; y especialmente
- 2) a partir de la *valoración de la perspectiva estética* según la cual la vida sólo puede asumirse de modo positivo desde la transfiguración de la realidad ejercida desde el *Arte*.

Ambos planteamientos aparecen ya en *El origen de la tragedia*, primera obra importante de Nietzsche, publicada en el año 1871, y se mantendrán a lo largo de las diversas etapas de su pensamiento. De estas perspectivas es la exaltación del *valor del Arte* aquello en lo que Nietzsche insistirá de modo incesante a lo largo de toda su vida lúcida.

3) Por otra parte y junto con estos dos puntos de vista, que por sí solos Nietzsche considera más que suficientes para la superación del *nihilismo* y para la afirmación definitiva del valor de la vida, a partir del año 1881 añade su doctrina del *Eterno Retorno*, que le sirve para asumir, desde una perspectiva nueva llena de amor a la vida en sus dimensiones dionisiaca y apolínea, que tras la disolución de lo individual-apolíneo o tras la muerte de cada ser humano no habrá una disolución definitiva de ese ser *apolíneo* para ser absorbido por el todo *dionisiaco*, como había afirmado en *El origen de la tragedia*, sino que con el cierre de cada ciclo temporal del Universo se abrirá uno nuevo en el que todos los acontecimientos y cada una de sus manifestaciones apolíneas –la individualidad humana en particular, a pesar de ser sólo “una apariencia”- volverán a repetirse eternamente, del mismo modo que ya ahora el propio ser en cada uno de sus momentos es una repetición de una serie infinita de manifestaciones de ese

mismo ser, pues la rueda del Eterno Retorno lo es tanto hacia el pasado como hacia el futuro, de manera que por ello afirma que la vida de cada ser humano queda recuperada para siempre, con todos sus aspectos tanto positivos como negativos.

A continuación se presenta una exposición más detallada de estos tres pilares que conducen a la definitiva superación del nihilismo.

3.1. En *El origen de la tragedia* Nietzsche interpreta que tanto el sentido de *lo dionisiaco* como el de *lo apolíneo* se encontraban ya en la cultura griega, considerando que el concepto de *lo dionisiaco* hacía referencia al *carácter unitario y fluyente de la realidad* mientras que el concepto de *lo apolíneo* se correspondía con una *interpretación fragmentada y estática* de dicha realidad, destacando sus particularidades de modo *individualizado y separado* de la totalidad de la que formaban parte, como si tuvieran un ser autónomo e independiente de ese todo.

La *visión dionisiaca* de la realidad representa para Nietzsche el origen del género literario de la *tragedia*, expresada de manera especial en la obra de *Sófocles* y en el personaje de *Edipo*, mientras que la *visión apolínea* se encuentra especialmente en *Sócrates*, quien a través de su mundo *conceptual* proporcionó una visión deformada y muerta de dicha realidad al considerar sus apariencias apolíneas como realidades auténticamente independientes y desgajadas del todo-dionisiaco y realidades que, en consecuencia, podían ser definidas mediante conceptos fijos y estáticos. Tal interpretación socrática implicaba un olvido del carácter fluyente e indiviso de la realidad y sólo servía para *clasificar y utilizar* las diversas manifestaciones del mundo dionisiaco mediante una *fijación conceptual*, como si se fueran realidades realmente independientes y separadas de aquel todo siempre cambiante, fijación que era incapaz de captar el flujo continuo y la unidad que caracterizaba de manera esencial a aquel todo dionisiaco.

El conocimiento del carácter dionisiaco de la realidad y el jubiloso “sentimiento oceánico” de fusión con dicha realidad absoluta presentado en *El origen de la tragedia* se mantiene a lo largo de toda la evolución filosófica de Nietzsche y se caracteriza, pues, por de la profunda vivencia de que toda formación vital, aparentemente individual, no es otra cosa que la manifestación apolínea de una realidad única que lo engloba todo y que continuamente se manifiesta a lo largo de un ciclo interminable en el que se expresa a través de estas manifestaciones y en especial de las manifestaciones relacionadas con la vida, mostrando su inagotable riqueza. Tal conocimiento, aunque

parece claramente inspirado en el concepto de “Voluntad” de Schopenhauer, Nietzsche lo presenta con ocasión de su estudio acerca del origen del género literario de la *tragedia* y en estrecha relación con ésta:

“el efecto más inmediato de la tragedia dionisiaca consiste en que [...] los abismos que separan entre sí a los hombres ceden el paso a un irresistible sentimiento de fusión que conduce de vuelta al seno de la Naturaleza. El consuelo metafísico [...] de que en definitiva la vida [...] es irreductiblemente poderosa y rica en placer”¹¹¹.

Para entender con mayor detalle el concepto de *lo dionisiaco* hay que encuadrarlo efectivamente en la interpretación que hace Nietzsche de la *tragedia griega*, en la que estaría presente el sentimiento de *lo dionisiaco*, sentimiento por el cual la vida, a pesar de todos sus sufrimientos –expresados de manera especial mediante la figura literaria de Edipo–, se presentaba a los griegos como una aventura digna de ser aceptada afirmativamente.

El origen de la tragedia representa una interpretación revolucionaria de la cultura griega de la época presocrática, interpretación que en su momento provocó el rechazo de la mayor parte de los filólogos contemporáneos de Nietzsche, con la excepción de su amigo Erwin Rhode. El tema de esta obra es el del origen histórico del género literario de la *tragedia griega*. Nietzsche considera que la *tragedia* constituye la auténtica esencia del arte, y que es a través del arte trágico como se puede avanzar hacia el conocimiento auténtico de la realidad. La *visión trágica* de la realidad se contrapone a la cristiana, por cuanto ésta, a través de la idea de la *redención*, implica en el fondo una renuncia y una negación del valor de esta vida, y por ello escribe Nietzsche que “el mayor pecado contra esta vida es la creencia en otra vida mejor”.

En el mundo trágico dionisiaco rige, por el contrario, únicamente la ley inexorable de la decadencia de todo aquello que, desde el fundamento del ser en su dimensión absoluta, ha surgido a la existencia particularizada, desgajándose en apariencia de la vida fluyente del Todo. El sentimiento *trágico* no se identifica, por ello, ni con los planteamientos cristianos, que tratan de consolarse con la *esperanza de una vida mejor*, ni con un *pesimismo* como el asumido por Schopenhauer, que se deja vencer por los aspectos negativos de la vida, sino que significa, por el contrario, la *afirmación incondicional de la vida* con su mezcla inseparable de aspectos positivos y negativos, de placeres y de sufrimientos, de alegrías y de tristezas. Dicha aceptación se

¹¹¹ *El origen de la tragedia*, parág. 7.

fundamenta en el conocimiento de que todas las manifestaciones concretas de la realidad son sólo olas momentáneas en la incesante marea de la vida y de que la desaparición de cada ser individual no significa la aniquilación total de la vida en cuanto tal, sino el regreso de la vida individual al fondo de la Vida, en un sentido global, de la que ha surgido todo lo aparentemente individualizado. El *sentimiento trágico* se sostiene, pues, en el conocimiento de que “todo es uno” y de que el constante fluir de ese Todo exige la reintegración en él de sus diversas manifestaciones individuales.

3.1.1. La relación de la *totalidad* con sus diversas *concreciones* a lo largo del tiempo se corresponde con las categorías estéticas de *lo dionisiaco* y *lo apolíneo* respectivamente. *Dionisos* y *Apolo* no representan categorías contrapuestas sino complementarias; *lo dionisiaco* es aquella *Vida primordial* que genera, en un juego interminable, la belleza del mundo *apolíneo*.

Lo que se opone a esta intuición trágica-dionisiaca de la realidad es, según Nietzsche, la perspectiva que se inicia con *Sócrates*, quien a través de la *fijación* de lo real mediante *conceptos* propició la desaparición de la cultura trágica, basada en la captación de la realidad como perpetuo *devenir*, tal y como filosóficamente había sido también comprendida por *Heráclito*.

Nietzsche considera que tanto Apolo como Dionisos simbolizan dos instintos estéticos de los griegos. *Apolo* simboliza el instinto *figurativo*; es el dios de la luz, de la medida, de la belleza armoniosa, pero, por ello mismo, de una *visión estática* de la realidad expresada por un arte como el de la escultura, en el que las figuras han quedado fijadas de modo estático e intemporal. *Dionisos* es, por el contrario, el dios de lo caótico y desmesurado, de lo informe, del oleaje frenético de la vida y de la sexualidad, es el dios de la noche y, en contraposición a Apolo, es el dios de la música, arte que expresa mejor que ningún otro dicho carácter fluyente de la realidad a través de sus melodías, cambiantes a cada instante, que, al tiempo que se va manifestando, va desapareciendo para dejar paso a nuevas notas y nuevas melodías igualmente sometidas al proceso incesante del tiempo en el cual expresan sus nuevos sonidos al tiempo que se extinguen.

Desde el punto de vista humano, Nietzsche compara la esencia de estas dos divinidades con los fenómenos del *sueño* y de la *embriaguez*: El *sueño* crea un mundo de imágenes y proporciona a la mente la felicidad de la contemplación de las *bellas apariencias*, mientras que la *embriaguez* se caracteriza especialmente por el sentimiento

de la pérdida de la propia individualidad y el de una unión indiferenciada con el conjunto de la realidad de la que se forma parte.

Nietzsche proyecta inmediatamente esta situación humana a su interpretación de la naturaleza como una unidad primordial en la que todas las barreras y separaciones entre los diversos seres se rompen y desaparecen:

“Por obra del hechizo de lo dionisiaco no sólo se restaura la alianza entre los hombres, sino que hasta la Naturaleza enajenada, hostil o sojuzgada, se reconcilia con su hijo pródigo, el hombre. Espontáneamente brinda la tierra sus dones y acércanse mansas las fieras de las rocas y del desierto. Flores y coronas cubren el carro de Dionisos, tirado por panteras y tigres”¹¹².

En esta interpretación del mundo *fenoménico* como una apariencia engañosa, como "representación", Nietzsche sigue a Schopenhauer, pues el mundo como realidad auténtica constituye una vida ininterrumpida, una corriente única. Existe, sin embargo, una diferencia importante entre el esquema de Schopenhauer y el resultado al que llega el propio Nietzsche. Para Schopenhauer lo verdaderamente real es *la voluntad*, mientras que *la representación* es sólo una apariencia que tiene valor tan sólo a nivel del entendimiento humano. Para Nietzsche, por el contrario, es aquella realidad primordial misma la que produce la apariencia del fenómeno; éste es un producto artístico del impulso estético de aquél; pero, además, el fenómeno representa la posibilidad de que la *Voluntad* tome conciencia de sí misma¹¹³.

Es precisamente en el arte de la tragedia donde se produce este reencuentro de la Voluntad consigo misma; es en la tragedia donde lo apolíneo toma conciencia de ser una manifestación de lo dionisiaco y donde el individuo se reconoce como parte de la totalidad aceptando en consecuencia su muerte como un retorno a aquel fondo unitario del que había emergido.

La realidad aparente es, en definitiva, un *fenómeno estético*; el mundo apolíneo de los fenómenos es el bello sueño que sueña *la esencia dionisiaca* del mundo, pues,

¹¹² *El origen de la tragedia, I.*

¹¹³ Posiblemente éste sea el motivo por el cual Nietzsche llegue a criticar el aspecto de esta obra según el cual, del mismo modo que en Hegel lo Absoluto alcanza su autoconocimiento mediante el hombre y en especial mediante la Filosofía como última y plena auto-recuperación racional de dicho Absoluto, en cuanto “nóesis noéseos” –como lo había expresado Aristóteles-, comentando en *Ecce homo* su obra *El origen de la tragedia*, Nietzsche llega a decir de ella: “Huele repugnantemente a Hegel”.

“sólo como fenómeno estético están eternamente justificados la existencia y el mundo”¹¹⁴.

3.1.2. La utilización de los símbolos de Dionisos y Apolo proviene, como es natural, del valor que, según Nietzsche, tales divinidades tuvieron en la *mitología griega*. Por lo que se refiere a Dionisos, el propio Nietzsche hace referencia a esa mitología:

“maravillosos mitos cuentan que [Dionisos] de muchacho fue despedazado por los titanes y que ahora es venerado en ese estado como Zagreo, insinuando que este despedazamiento, el *sufrimiento* propiamente dionisiaco, es como una transmutación en aire, agua, tierra y fuego; que en consecuencia hemos de considerar el estado de individuación como la fuente y raíz de todo sufrimiento, como algo en sí reprobable. De la sonrisa de este Dionisos habrían nacido los dioses olímpicos, y de sus lágrimas, los hombres... Esperaban los rapsodas la regeneración de Dionisos, la que ahora hemos de intuir como el fin de la individuación; para exaltar a este tercer Dionisos por venir entonaban los rapsodas, jubilosos, su canto ditirámico. Y sólo en virtud de esta esperanza brilla un rayo de alegría en la faz del mundo desgarrado, fragmentado en individuos, tal como lo simboliza el mito por medio de Deméter sumida en eterna tristeza que por primera vez vuelve a conocer la *alegría* cuando se le dice que puede dar a luz *otra vez* a Dionisos”¹¹⁵.

Añade Nietzsche que estas creencias implican ya la

“el conocimiento fundamental de la unidad de todo lo que existe; el concepto de que la individuación es la raíz del mal; el arte como esperanza alborozada de que podrá ser rota la cadena de la individuación, como vislumbre de unidad restaurada”¹¹⁶.

La tragedia griega representa precisamente el momento en que *lo dionisiaco* se conoce a sí mismo a través de *lo apolíneo*; en la tragedia se descubre que las bellas apariencias (= lo apolíneo) son el juego que eternamente es producido por el fondo último del ser (= lo dionisiaco).

3.1.2.1. La tragedia griega consta de dos elementos básicos: el *coro* y los *personajes*. Nietzsche considera que, en cuanto a su origen histórico, “la tragedia griega se ha desarrollado del coro trágico y originariamente no fue más que coro”¹¹⁷; dicho coro narra *musicalmente* los sufrimientos de Dionisos. Como caracterización del coro añade Nietzsche lo siguiente: “El coro es el ‘espectador ideal’, en cuanto es el único que ve, el que ve el mundo-visión de la escena [...] A la luz de lo que antecede, cabe definir

¹¹⁴ *El origen de la tragedia*, parág. 22, pág. 244.

¹¹⁵ *El origen de la tragedia*, parág. 10.

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ O. c., parág. 7.

el coro [...] como un auto-reflejo del hombre dionisiaco”¹¹⁸ [...] “el coro ditirámico es un coro de seres enajenados que se han olvidado por completo de su respectivo pasado civil y posición social, habiéndose transformado en adeptos intemporales de su dios, más allá de todo orden social”¹¹⁹, [...] “el escenario, junto con la acción, era concebido originariamente y en el fondo tan sólo como *visión*; [...] la única ‘realidad’ es el coro, el que genera la visión y de ella habla apelando al simbolismo integral de la danza, del sonido y de la palabra. Este coro alcanza a ver, en su visión, a su amo y maestro Dionisos”¹²⁰.

La misión del *coro* ditirámico es “llevar el estado de ánimo de los oyentes a tal exaltación dionisiaca que cuando entre en escena el protagonista trágico les parezca ver, no al hombre disfrazado en forma extravagante, sino una figura visionaria nacida, en cierto modo, del éxtasis del que ellos están penetrados”¹²¹. En una etapa posterior habrían aparecido los personajes de la escena -Edipo, Prometeo...- como o manifestaciones aparentemente diversas de ese mismo dios. Todas las tragedias revelaban, según Nietzsche, la doctrina de los misterios, a saber: “el conocimiento básico de la unidad de todo lo existente, la consideración de la individuación como fondo primordial del mal, el arte como la alegre esperanza de que había que romper el hechizo de la individuación, como el presentimiento de la unidad restablecida”. Entre las antiguas tragedias Nietzsche considera que tal vez la obra de Sófocles *Edipo en Colono* sea la que mejor expresa el sentimiento dionisiaco que ayuda al héroe a acercarse a la muerte sin temor, pues el significado de ésta es el de un regreso a la unidad del Ser.

En definitiva pues, mediante el *sentimiento dionisiaco* se logra una *visión unitaria de la vida* y de la *unidad absoluta del Ser* y el pensamiento de que no es en las formaciones *individuales apolíneas* donde se ha de buscar el sentido último de la vida, sino en esa unidad del Ser, que juega, como ya Heráclito había explicado, el eterno juego de la construcción y la destrucción, con la inocencia y la alegría de un niño:

“También el arte dionisiaco quiere persuadirnos del eterno goce de la existencia; sólo que debemos buscar ese goce no en las apariencias, sino detrás de ellas. Hemos de percatarnos de que todo lo que nace debe estar pronto al doloroso perecer [...] Por breves instantes somos, en efecto, el propio Ser primario y experimentamos su frenética ansia y goce de existir; y entonces la lucha, la agonía y la destrucción de las apariencias

¹¹⁸ O. c., parág. 8.

¹¹⁹ O. c., parág. 8.

¹²⁰ O. c. pág. 176.

¹²¹ O. c., pág. 177.

se nos antojan, en cierto modo, necesarias, dada la superabundancia de innumerables formas de existencia que irrumpen en tropel en la vida”¹²².

3.1.3. Un punto de vista muy similar al de Nietzsche por lo que se refiere al *sentimiento oceánico* de fusión y de unidad con el conjunto de la realidad, aunque sin destacar su valor estético, es el adoptado por *B. Russell* en sus reflexiones acerca del sentido de la vida humana cuando escribió:

“Una existencia humana individual debería ser como un río: al principio pequeña, estrechamente limitada por las márgenes, fluyendo apasionadamente sobre las piedras y arrojándose por las cascadas. Lentamente el río va haciéndose más ancho, las márgenes se apartan, las aguas corren mansamente y, por último, sin ningún sobresalto visible se funden con el mar y pierden, sin dolor, su ser individual. El hombre que, en su vejez, sea capaz de considerar su vida de esta manera, no sufrirá el temor a la muerte, pues las cosas que él estima seguirán existiendo [...] Yo desearía morir en pleno trabajo, sabiendo que otros continuarán lo que yo ya no puedo hacer, y contento al pensar que se hizo todo lo que fue posible hacer”¹²³.

3.2. Complementariamente y como consecuencia de esa misma capacidad humana para transfigurar la realidad recreándola mediante una perspectiva estética, ya desde esa misma obra del año 1871, Nietzsche considera, de acuerdo con aquella valoración griega de la vida de la época presocrática, que “sólo como *fenómeno estético se justifican* eternamente la existencia y el mundo”¹²⁴.

Esta valoración del arte va alcanzando su máxima expresión a medida que avanza la obra de Nietzsche, hasta el punto de que en diversas obras llega a considerar el *arte* como superior a la *veracidad*, que, como los barcos de Hernán Cortés, quemados al llegar a Méjico, había sido el valor cuya fuerza le había impulsado a realizar aquella crítica sin piedad contra todos los valores decadentes del cristianismo y de la civilización occidental, pero que, sobrepasado este momento y a pesar de haber sido un valor especialmente útil para desenmascarar aquellos falsos valores, y en cuanto por sí misma la veracidad habría dejado al hombre sumido en el nihilismo –como sucedió con el pesimismo de la filosofía de Schopenhauer-, dicha *veracidad* debe ceder su lugar de valor supremo al valor de la *capacidad estética* y transfiguradora del hombre, a su capacidad de recrear la realidad desde el prisma del Arte. En este sentido, en *La voluntad de Poder*, comentando su obra *El origen de la tragedia*, escribe:

¹²² *El origen de la tragedia*, parág. 17.

¹²³ B. Russell: *Retratos de memoria y otros ensayos*, p. 57. Madrid, Al. Ed., 1976.

¹²⁴ *El origen de la tragedia*, c.5.

“¡El arte, nada más que el arte! Él es el magno elemento que hace posible la vida, seduce a la vida, estimula la vida.

El arte como única contra-fuerza superior a toda voluntad de repudio de la vida, como lo anticristiano, anti-budista, antinihilista por excelencia.

El arte como redención del cognoscente, del hombre que percibe, quiere percibir, el carácter pavoroso y problemático de la existencia, del hombre trágicamente cognoscente.

[.....]

Como se ve, en ese libro el pesimismo, o más exactamente el nihilismo es considerado como la “verdad”. Mas la verdad no es considerada como el supremo criterio de valor, ni menos como la potencia suprema. La voluntad de apariencia, de ficción [...] es reputada en él más profunda, más primaria, más “metafísica” que la voluntad de verdad”¹²⁵.

En un sentido similar, afirma igualmente:

“Eso de que la verdad vale más que la apariencia es un prejuicio moral, más aún, es la hipótesis peor demostrada que pueda darse”¹²⁶.

Y en estas palabras se observa ya con claridad que finalmente Nietzsche considera que entre la *verdad* y el *arte* existe no siempre puede existir una coherencia plena sino, por el contrario, una contraposición, y que, en ese sentido, el *arte* es necesario para superar la insuficiencia de la verdad desnuda a fin de hacer soportable la vida:

“La sinceridad nos conduciría al tedio y al suicidio. Pero hay una potencia contraria que se opone a nuestra sinceridad y nos ayuda a liberarnos de consecuencias tales: es el arte como buena voluntad de la ilusión [...] La existencia nos parece soportable como fenómeno estético y el arte nos da ojos y manos, y sobre todo tranquilidad de conciencia para poder engendrar nosotros mismos ese fenómeno. De vez en cuando necesitamos descansar de nosotros mismos, mirarnos desde lo alto, en la lejanía del arte, para reír y llorar por nosotros...”¹²⁷.

En un sentido semejante escribe también: “Un medio capital de hacer más ligera la vida es idealizar sus acontecimientos”¹²⁸.

¹²⁵ *La voluntad de Poder*, parág. 503, II, p. 702, Prestigio, IV, Barcelona, 1970.

¹²⁶ *Más allá del bien y del mal*, parág. 34, p. 686, Prestigio, III, Barcelona, 1970.

¹²⁷ *La gaya ciencia*, parág. 107. En este mismo sentido escribe: “¿De qué medios disponemos para conseguir que las cosas se vuelvan bellas, atractivas y apetecibles para nosotros cuando no lo son?... y yo creo que en sí mismas no lo son jamás. En este punto los médicos pueden enseñarnos algo, cuando atenúan el amargor de sus drogas poniendo vino y azúcar, pero más todavía los artistas que continuamente están dedicados a este género de invenciones y habilidades. Alejarnos de las cosas hasta no verlas del todo, hasta el punto de que tengamos que poner mucho todavía de nuestra parte para seguir viéndolas, o contemplar las cosas de perfil para no ver más que su contorno, o mirarlas a través de un cristal de color o iluminadas por la claridad del sol poniente [...] todo eso debemos aprender de los artistas [...] nosotros queremos ser los poetas de nuestra vida hasta en las cosas más menudas” (*La gaya ciencia*, IV, 299), “el arte es esencialmente *afirmación, exaltación, divinización de la existencia*” (*La voluntad de poder*, parág. 521, Prestigio, IV, Barcelona, 1970).

¹²⁸ *Humano, demasiado humano*, parág. 279.

Finalmente y de manera generalizada en *La voluntad de poder* Nietzsche seguirá expresando esta contraposición entre la verdad y el arte, defendiendo la necesidad de éste último desde el punto de vista vital:

“La verdad es fea. Tenemos el arte para no perecer a causa de la verdad”¹²⁹.

Con esta valoración del *arte* como categoría suprema de la vida, Nietzsche ya defendió la tesis reflejada mediante la expresión “l’art pour l’art”, y, en este sentido, se adelantó a la corriente de escritores que, como Oscar Wilde, defendieron ese valor de “el arte por el arte”.

3.2.1. Desde un punto de vista personal considero, de acuerdo con Nietzsche, que efectivamente el arte, la fantasía, la transfiguración estética de la realidad son elementos sin los cuales la vida sería difícilmente soportable para el ser humano, en cuanto somos inconformistas con nuestra simple conciencia de vivir y, a través de la fantasía, damos satisfacción a la necesidad vital de imaginar y soñar una nueva realidad, distinta de la que la simple y fría experiencia nunca nos ofrece. A lo largo de todas nuestras experiencias vitales necesitamos proyectar esa fantasía como un *mecanismo de defensa* sin el cual la vida por la vida misma, sin objetivo alguno permanente, sería un absurdo insoportable. Por eso, el refrán “de ilusión también se vive” podría sustituirse por otro más preciso que dijera “sin ilusión la vida, al menos para el ser humano, sería imposible”. Si hiciéramos un análisis de las diversas actividades humanas en las que proyectamos nuestra fantasía –lo cual no es objeto del presente trabajo- podríamos darnos cuenta de hasta qué punto la fantasía es la fuerza que permite llevar a cabo las diversas tareas que llenan la vida humana sin perder “la ilusión” por seguir viviendo. Para ser más conscientes de la trascendental importancia del arte y de la fantasía para adornar la vida se puede observar cómo en las cosas más sencillas que está delante de nosotros mismos en cada momento y en las que observamos cuando salimos a dar un paseo: los muebles, la música, los objetos de adorno, la arquitectura, los cuadros o láminas que tenemos, el acabado de cada utensilio, que cumple efectivamente una función de utilidad, pero que también viene adornado casi siempre con algún detalle que va más allá de dicha utilidad *para adornarlo* y para introducirnos un poco en el mundo mágico y transfigurador de la visión estética.

¹²⁹ *La voluntad de poder*, parág. 821, Ed. Aguilar. Buenos Aires, 1961.

3.2.1.1. La vida, entendida como *juego*, que es una de las manifestaciones de la capacidad de ilusión estética y transfiguradora del hombre, es igualmente defendida siguiendo el ejemplo de los griegos: “Simónides aconsejaba a sus compatriotas que tomaran la vida como un juego [...], sabían que sólo por medio del arte podía convertirse la miseria misma en un goce”¹³⁰. Por ello, comparando la vida del niño con la del adulto, escribe Nietzsche:

“Creemos que los cuentos y los juegos son cosas de la infancia. ¡Qué miopes somos! ¡Cómo podríamos vivir, en cualquier edad de la vida, sin cuentos y sin juegos! Es verdad que damos esos nombres a todo esto y que lo consideramos desde otro punto de vista; pero esto precisamente prueba que se trata de una misma cosa, pues el niño también considera su juego como un trabajo, y el cuento como una verdad”¹³¹.

3.2.2. Aunque el punto de vista de Nietzsche acerca del valor de la *veracidad* es acertado cuando se refiere a la contraposición entre *arte y verdad* y a la consideración del Arte como capacidad transfiguradora, complementaria de la cruda *verdad* fría, la cual finalmente se muestra a Nietzsche como incapaz de conducirle a la superación del nihilismo, no es plenamente acertado en cuanto el conocimiento del carácter unitario de la realidad y el carácter de apariencia de las realidades individuales había sido el resultado de aquel mismo funcionamiento de la *veracidad*, sin ayuda de consideración estética alguna, igual que había sucedido en la filosofía de Heráclito con su reconocimiento de que *todo es uno*, aunque luego tal conocimiento quedase adornado con las artes correspondientes a lo dionisiaco y a lo apolíneo derivadas de aquel conocimiento de que, aunque la vida individual tuviese una limitación temporal, la Vida, al igual que el fuego heraclíteo, era la cualidad esencial de la realidad a partir de la cual toda vida individual surgía y regresaba para dar lugar a sucesivas e incesantes manifestaciones nuevas.

Por otra parte, la posibilidad de afirmar el valor de la vida individual desde una perspectiva distinta a la de Nietzsche, es decir, no necesariamente ligada a la transfiguración estética de la realidad sino sólo a su conocimiento racional había sido afirmada por pensadores como Aristóteles, con su consideración de la vida teórica como fin último y realización plena y satisfactoria de la vida humana. En los últimos siglos, la *búsqueda del conocimiento* y la *visión estética de la realidad* han seguido siendo importantes ideales de vida entre los grandes pensadores y científicos, unidos en

¹³⁰ *Humano...*, I, parág. 154.

¹³¹ *Humano...*, II, parág. 270.

ocasiones con un sentimiento panteísta. Así, en la segunda mitad del siglo XVIII, *Goethe*, asociando el *conocimiento* con el *arte*, considera ambas manifestaciones del espíritu como la condición para la superación de la *religión*, la cual sólo sería vitalmente necesaria para valorar positivamente la vida en ausencia de aquellas, y, por ello, afirma:

“Quien posee Ciencia y Arte
ya tiene Religión;
quien no posee una ni otra
¡tenga Religión!”

En el pasado siglo *A. Einstein* vivió su tarea científica desde una perspectiva similar a la presentada aquí por *Goethe* y por *Nietzsche*, como algo especialmente ligado a la contemplación estética. Escribe *Einstein* en este sentido:

“Ni puedo ni querría imaginar que el individuo sobreviva a su muerte física; dejemos que las almas débiles, por miedo o por absurdo egoísmo, se complazcan en estas ideas. Yo me doy por satisfecho con el misterio de la eternidad de la vida y con la conciencia de un vislumbre de la estructura maravillosa del mundo real, junto con el esfuerzo decidido por abarcar una parte, aunque sea muy pequeña, de la Razón que se manifiesta en la naturaleza”¹³².

3.2.3. Por otra parte, sin embargo, por lo que se refiere a la relación entre los valores de la *veracidad* y de la *visión estética* de la realidad, de la verdad y de la “bella mentira” del Arte, no parece fácil entender cómo sería compatible su existencia *simultánea* en una personalidad plenamente integrada. Pues, efectivamente, la veracidad conduce hacia una visión *lúcida* de la realidad en la que ningún aspecto *ilusorio* tiene cabida, mientras que para *Nietzsche* el arte es la “buena voluntad de la ilusión”.

La actitud de *Nietzsche* ante el arte y el juego se puede entender como una concreción del *mecanismo de defensa* de la *fantasía*, pero no parece fácil entender cómo el funcionamiento de la *fantasía* pueda ser compatible con el funcionamiento *simultáneo* de la *veracidad*: Parece que la *ilusión* como tal sólo puede vivirse mediante la *alienación* respecto a la contemplación fría de una realidad negativa, y, en este sentido, aunque la veracidad y la ilusión resultan compatibles en cuanto se las viva de un modo *sucesivo*, resulta difícil comprender cómo podrían coexistir de manera *simultánea*.

3.2.3.1. En relación con esta difícil unión entre *fantasía* y *realidad*, la superación del nihilismo mediante la transfiguración de la realidad a través de su contemplación estética plantea una nueva dificultad desde una perspectiva como la marxista, pues a partir de la consideración del hombre como una realidad social –como también lo

¹³²*Op. cit.*, p. 198-199.

consideraba Aristóteles-, Marx juzgaría que tal actitud individualista, despreocupada de los problemas sociales, implicaría una *alienación* del hombre respecto a dicha *naturaleza social*, en cuanto para encerrarse en el mundo del *arte* el hombre tendría que olvidar la *miseria* que rodea la vida de la mayor parte de sus semejantes, sometidos al yugo de la producción capitalista. Sin duda, un hombre totalmente individualista podría despreocuparse de tales problemas y llegar a amar la vida tal como se le presenta, aunque adornándola con sus fantasías; pero un ser humano, naturalmente consciente de tales problemas, difícilmente podría refugiarse en ese mundo fantástico, despreocupándose y siendo feliz, olvidado de las miserias ajenas. Por ello, desde el punto de vista marxista ese amor a la vida a partir de su transfiguración estética debería ir acompañado al menos de algún tipo de *praxis* relacionada con la mejora de las condiciones de vida de la sociedad en cuanto ésta es el sustrato a partir del cual se hace posible la plena realización del individuo, incluso para que le resulte posible disfrutar de una contemplación estética de la realidad.

Tanto las condiciones de vida de Nietzsche, ligado especialmente a la soledad, como la problemática filosófica que ocupó su vida y su “pathos de la distancia”, es decir, su sentimiento de lejanía respecto a la gran mayoría de los hombres, le impidieron dedicarse a una labor similar a la de Marx por lo que se refiere a su preocupación por el mundo proletario, esclavizado por el capitalismo del siglo XIX. Es evidente, por ello, que Nietzsche no destaca en sus escritos por una preocupación especial por los problemas políticos y sociales. Sin embargo, en algún momento de su obra sí dedica algún párrafo a criticar la forma de vida burguesa y el modo de producción capitalista, en cuanto implicaba una esclavitud alienante para el trabajador en la medida en que se le utilizaba como un simple objeto, como “tornillo de una máquina”. Nietzsche señala con acierto que esta situación no se resuelve con un aumento de sueldo, pues el trabajador seguiría siendo un *esclavo* de la máquina. Sin embargo, su propia respuesta a este problema -la emigración masiva para recuperar la libertad-, tampoco representa una solución en cuanto probablemente las condiciones laborales del modo de producción capitalista se repetirían –al margen de que en estos momentos el mundo está tan superpoblado que ya no queda sitio alguno al que emigrar-:

“Pobre, alegre e independiente son tres cualidades que pueden darse juntas en una misma persona; lo mismo cabe decir de pobre, alegre y esclavo, suma de cualidades que pueden atribuirse a los obreros esclavizados de las fábricas, si es que no les resulta *vergonzoso* que les *utilicen* como tornillos de una máquina y, en cierto modo, como comparsas de la inventiva humana. Que nadie crea que con un salario más elevado

desaparecería lo que hay de *esencial* en su miseria, en su servidumbre impersonal [...] Que nadie crea que, mediante un precio cualquiera, se puede dejar de ser persona para convertirse en tornillo [...] Por el contrario, deberíais pensar: ‘Más vale emigrar y acabar siendo *dueños* de comarcas nuevas y salvajes, y sobre todo dueños de nosotros mismos’”¹³³.

Por otra parte -como ya he señalado en otro lugar-, Nietzsche defiende, aunque sea en momentos excepcionales, un ideal de vida próximo a la forma más pura de Cristianismo, aunque, sin duda, de un Cristianismo sin Dios, ligado sencillamente a la preocupación por los demás. Esta perspectiva aparece, por ejemplo, en un texto de *Aurora*, que parece sorprendente por la defensa de unos valores vitales que no son los que habitualmente presenta en sus reflexiones, sino que representan la defensa de un ideal de vida próximo a ciertos aspectos de aquel Cristianismo auténtico que él siempre respetó, defendiendo un ideal de absoluta entrega al prójimo, por simple sentimiento de amor y sin otro afán que el de ayudarle:

“¡Vivir sin fama, o siendo objeto de amistosas burlas, demasiado oscuramente para despertar la envidia y la enemistad, armado de un cerebro sin fiebre, de un puñado de conocimientos y de un bolsillo lleno de experiencia; ser, en cierto modo, el médico de los pobres de espíritu; ayudar a éste o al otro [...] sin que el favorecido advierta que se le ayuda. ¡Ser como una posada modesta, abierta a todos, pero que se olvida en seguida o inspira burlas! ¡No aventajar en nada, ni en alimentación mejor, ni en aire más puro, ni en espíritu más alegre, pero dar siempre, devolver, comunicar, empobrecerse! ¡Saber hacerse pequeño para volverse accesible a muchos, sin humillar a nadie! ¡Tomar sobre sí muchas injusticias [...] para poder llegar, por sendas secretas, a lo más íntimo de muchas almas cerradas! ¡Eso sería una vida, eso sería una razón para vivir mucho tiempo!”¹³⁴.

3.2.4. Igualmente y como complemento a estas referencias al Arte, para ser más exactos hay que reflejar que, aunque sea de modo excepcional, el punto de vista de Nietzsche respecto a la *valoración de la vida* aparece vinculado en diversos momentos no exclusivamente con el *arte* sino también con ese *conocimiento de la verdad* que en otros momentos valora tan negativamente desde la perspectiva de su valor vital. Así, en este sentido, en *La gaya ciencia* escribe Nietzsche:

“¡No, la vida no me ha engañado! Al revés, de año en año la encuentro más apetecible y misteriosa desde el día en que me visitó la gran emancipadora: la idea de que la vida podía ser un experimento del que persigue el conocimiento, y no un deber, ni una fatalidad, ni un engaño [...] *La vida es un medio para el conocimiento*: llevando esta máxima en el corazón se puede vivir no sólo con valor, sino con alegría, y *reír alegremente*”¹³⁵,

¹³³ *Aurora*, parág. 206.

¹³⁴ *Aurora*, V, parág. 449.

¹³⁵ *La gaya ciencia*, parág. 324. En una línea similar a ésta, en *Humano, demasiado humano*, a pesar de considerar la enorme importancia del arte para “embellecer la vida” (*Humano, demasiado humano*, parág.

y poco antes, en *Aurora*, vincula esta valoración de la vida a una *síntesis* entre el *Arte* y el *conocimiento*, es decir, a la consideración de que el conocimiento no se opone sino que puede verse como íntimamente ligado a la vivencia estética:

“Crean [...] que la realidad es fea y no advierten que el conocimiento de la realidad más fea es, sin embargo, bello, y que el que conoce con frecuencia y mucho, acaba por hallarse muy distante de encontrar feo el conjunto de la realidad que tanto placer le proporciona. ¿Hay algo que sea bello en sí? El placer de los que conocen aumenta la belleza del mundo [...] El conocimiento no sólo envuelve las cosas en su belleza, sino que también introduce su belleza, de un modo duradero en las cosas [...] [Platón y Aristóteles veían] la felicidad en el conocimiento, en la actividad de la razón, ejercitada en descubrir y en inventar...”¹³⁶

3.2.5. Sin embargo, en líneas generales y en contra de esta valoración tan alta del conocimiento, en la generalidad de sus reflexiones Nietzsche considera que semejante empeño en buscar la verdad “podría compararse [...] a una especie de quijotismo, a una sinrazón entusiástica, mas podría ser algo peor todavía: un principio destructor que hiciera peligrar la vida. El afán de verdad podría ocultar afán de muerte”¹³⁷.

Por esto, hablando acerca de *El origen de la tragedia* y sospechando acerca del valor antivital de la veracidad, llega a escribir que esta obra “cree en el Arte sobre el fondo de otra creencia, y es la de que *no es posible vivir con la Verdad*; de que la ‘voluntad de verdad’ es ya un síntoma de degeneración”¹³⁸.

3.2.6. También y a pesar de las críticas que en otras ocasiones presenta en contra del lenguaje -en cuanto se considere que por su mediación se haya pretendido alcanzar la verdad-, en *Así habló Zaratustra* manifiesta Nietzsche su exaltación del arte por medio del *lenguaje* como vehículo transfigurador de la realidad y, en consecuencia, como una de las formas mediante las cuales se redimen los aspectos negativos de la existencia. Por ello, afirma

174), afirma también que “el hombre de ciencia es el desarrollo ulterior del artista” (*Humano, demasiado humano*, parág. 222).

¹³⁶ *Aurora*, V, 550. Coincidiendo de nuevo con Aristóteles y con la ideología griega en general, escribe Nietzsche: “ahora nos avergonzamos del reposo; la meditación prolongada casi produce remordimientos [...] se vive como si se temiera dejar de hacer algo. ‘Más vale hacer cualquier cosa que no hacer nada’; esta máxima es un ardid para dar el golpe de gracia a todas las aficiones superiores [...] Sí; se llegará pronto a no ceder a la inclinación a la vida contemplativa (es decir, a pasearse en compañía de pensamientos y de amigos), sin despreciarse a sí mismo y sentir tranquila la conciencia. Pues bien; antes sucedía lo contrario: el trabajo era quien no tenía tranquila la conciencia. Un hombre de noble origen se ocultaba para trabajar, cuando a ello le forzaba la pobreza [...] *Hacer* era despreciable” (*La gaya ciencia*, IV, 329).

¹³⁷ *La gaya ciencia*, V, 344.

¹³⁸ *La inocencia del devenir*, parág. 1271; Obras Completas, V, Ed. Prestigio, Barcelona, 1970.

“¡Qué agradable es que existan palabras y sonidos! Palabras y sonidos, ¿no son acaso arcos iris y puentes de ilusión tendidos entre seres eternamente separados?

.....
 Nombres y sonidos, ¿no han sido regalados a las cosas para que el hombre se recree en ellas? El hablar ¿no es una dulce locura? Al hablar, el hombre baila por encima de todas las cosas.

¡Qué dulces son todo hablar y todas las mentiras de los sonidos! Los sonidos hacen bailar nuestro amor sobre arcos iris multicolores”¹³⁹.

3.2.7. Finalmente, en *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche vuelve a insistir en el valor del arte como mecanismo capaz de superar los aspectos negativos de la vida, considerando además que para determinadas personas la misma *religión* cumpliría ese papel:

“[los artistas] no encuentran ya el goce de la vida más que en el propósito de *falsear* la imagen de ésta (...): el grado en que la vida se les ha hecho odiosa podría averiguarse por el grado en que desean ver falseada, diluida, allendizada, divinizada la imagen de aquella, -- a los *homines religiosi* se les podría contar entre los artistas, como su categoría *suprema*. El miedo profundo y suspicaz a un pesimismo incurable es el que constriñe a milenios enteros a aferrarse con los dientes a una interpretación religiosa de la existencia”¹⁴⁰.

Conviene matizar, sin embargo, que la referencia a esos “*homines religiosi*” va dirigida sin duda a aquellos hombres que, sobrepasando el ámbito de lo meramente estético, penetran en el ámbito de lo místico y en el de las creencias religiosas, vividas como reflejo de una supuesta realidad auténtica más acogedora que la de esta vida terrena que por diversos motivos se les presenta como triste y dolorosa, pero no a aquellos que han hecho de la Religión su “*modus vivendi*”, un medio de vida basado en la superchería de una vida trascendente, lo cual conduce a Nietzsche a considerar que “el mayor pecado contra esta vida es la creencia en otra vida mejor” y, por ello, critica a quienes desde esa actitud nihilista rechazan desde el resentimiento el valor de la vida terrena, refugiándose “en el polvo de las cosas celestiales”¹⁴¹. Desde luego, a quienes no se refiere Nietzsche con su referencia a los “*homines religiosi*” es a los hombres que han utilizado las “creencias religiosas” para construir un imperio económico creado a partir del abuso de la ingenuidad y de la simplicidad de mucha gente, a quienes ofrecen o imponen por la fuerza la idea de un mundo mejor y la renuncia a encontrar la felicidad en éste. En este sentido, por ejemplo y de manera muy especial, la *jerarquía de la Iglesia Católica* –aunque no necesariamente sus fieles- se encontraría en el polo más

¹³⁹ *Así habló Zaratustra*, III, El convaleciente, II, p. 245. Planeta-De Agostini, Barcelona, 1992.

¹⁴⁰ *Más allá del bien y del mal*, secc. III, parág. 59.

¹⁴¹ *Así habló Zaratustra*, parág. 257. Ed. Aguilar.

opuesto respecto a esos “homines religiosi”, en cuanto se caracteriza más por su ambición de amasar riquezas que por la creencia en unas ideas que más bien utilizan para venderlas a los demás, pero en las que la mayoría de ellos no cree, aunque algunos no lleguen a tomar conciencia de su propia incredulidad en cuanto disponen de un mecanismo psicológico que reprime a su inconsciente la conciencia de su propia incredulidad respecto a aquellas creencias que tanto poder político y social y tanto lujo material les reportan.

3.2.8. Tiene interés reflejar, por otra parte, que la *valoración de la vida* por parte de Nietzsche no queda asociada con la idea de la *felicidad* en un sentido meramente *hedonista* y de *goce pasivo* de la existencia, sino que, del mismo modo que Aristóteles entiende que el *placer* va unido a la *felicidad*, pero también que ésta no consiste en un mero estado de goce placentero sino en una *actividad* relacionada con la *vida teórica*, Nietzsche la entiende igualmente como una constante actividad relacionada con la *superación del hombre* que, acompañado por su capacidad estética transfiguradora, trata de alcanzar una forma más plena de existencia, como queda patente a través de los textos siguientes:

-“La ‘felicidad’ como meta no lleva a ninguna parte, ni aun la felicidad de una comunidad. De lo que se trata es de alcanzar una multiplicidad de *ideales*, de tipos superiores [...] Es superior la *voluntad de hacer*, por encima de nosotros, por conducto de nosotros, así sea a través de nuestro hundimiento”¹⁴².

-“El *sentir noble* veda que seamos simples gozadores de la existencia --se rebela contra el hedonismo--: ¡queremos realizar *algo a cambio de ella!* --En cambio la masa cree fundamentalmente que se tiene derecho a vivir de balde, --he aquí su *vileza*”¹⁴³.

-“¡Deben repudiarse todos los que *meramente gozan!*”¹⁴⁴

-“¡Debemos tener una *meta* por la cual amarnos unos a otros! ¡*Todas* las otras metas merecen ser destruidas!”¹⁴⁵.

Esa meta, ese fin al que Nietzsche hace referencia como objetivo hacia el cual dirigir las propias acciones no es otro que el del advenimiento del *Superhombre*, concepto que cualquiera que no pretenda desacreditar burdamente el pensamiento del solitario de Sils María, sabe que nada tiene que ver con el ridículo y absurdo ideal del nazismo hitleriano. Ese *superhombre* no es otro que el hombre que ha conseguido aprender a vivir sin un dios que le dicte cómo debe vivir y qué valores deben dirigir su

¹⁴² *La inocencia del devenir*, parág. 2125; Obras Completas, V, Ed. Prestigio, Barcelona, 1970.

¹⁴³ *La inocencia del devenir*, parág. 2138.

¹⁴⁴ *La inocencia del devenir*, parág. 2616.

¹⁴⁵ *La inocencia del devenir*, parág. 2601.

vida y al hombre que ha llegado a comprender y a asumir con alegría, con “amor al destino”, la doctrina del *Eterno Retorno* de lo mismo, en lo más grande y en lo más insignificante, en cada una de nuestras vivencias, en cada una de nuestras alegrías y tristezas.

4. La doctrina del *Eterno Retorno*

Nietzsche contó precisamente con esta nueva doctrina del *Eterno Retorno* como un “descubrimiento” que, si no le sirvió para superar el nihilismo –superación que ya se había dado mediante el conocimiento del carácter unitario de la realidad y mediante la ayuda de la capacidad de recreación artística de dicha realidad-, sí le sirvió para potenciar hasta un grado supremo el enaltecimiento del valor de la vida a partir de la toma de conciencia del *valor eterno* de cada uno de sus acontecimientos. Tal teoría se tenía su base racional en la consideración de que, siendo limitada la cantidad de partículas últimas o de fuerzas existentes en el Universo y siendo ilimitado el tiempo, las posibles combinaciones de estas partículas o de estas fuerzas, deberían tener igualmente un carácter limitado por muy extraordinario e impensable que pudiera ser el número de sus combinaciones. En consecuencia, todos los fenómenos que se han producido a lo largo del tiempo serían ya la repetición de una serie idéntica que se produjo infinitas veces en los infinitos ciclos anteriores del Eterno Retorno y que infinitas veces volverán a repetirse.

Por ello, si a través de la vivencia del carácter dionisiaco de la existencia el individuo quedaba fusionado, pero a la vez perdido en la unidad del Ser, y si la eternidad de la vida correspondía exclusivamente a ese Ser absoluto, la doctrina del *Eterno Retorno* significará el enriquecimiento pleno de la *vida individual*, al comprenderse que no sólo es eterna aquella unidad dionisiaca del Ser sino todas sus manifestaciones, que ya no serán “innumerables”, como había considerado Nietzsche en *El origen de la tragedia*, sino *limitadas* y, por ello, eternamente *repetidas*, una vez acabado el ciclo en el que todas ellas se realizan.

Esta doctrina, sin embargo, no tiene un carácter necesariamente positivo respecto al valor de la vida sino que sólo lo tiene para quien previamente ha conseguido llegar a su previa valoración optimista, pues, según indica en *La gaya ciencia*, la conciencia del *Eterno Retorno* podría conducir a la desesperación a aquel que, habiendo llegado a una valoración pesimista de la vida, llegase a tomar conciencia de su constante y eterna repetición, y, por ello, sólo podría ser aceptado con entusiasmo por aquel que realmente la hubiese amado ya:

“¿Qué ocurriría si día y noche te persiguiese un demonio en la más solitaria de las soledades diciéndote: ‘Esta vida, tal como al presente la vives, tal como la has

vivido, tendrás que vivirla otra vez y otras innumerables veces, y en ella nada habrá de nuevo; al contrario, cada dolor y cada alegría, cada pensamiento y cada suspiro, lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño de tu vida, se reproducirán para ti, por el mismo orden y en la misma sucesión; también aquella araña y aquel rayo de luna, también este instante, también yo. El eterno reloj de arena de la existencia será vuelto de nuevo y con él tú, polvo del polvo?'. ¿No te arrojarías al suelo rechinando los dientes y maldiciendo al demonio que así te hablaba? ¿O habrías vivido el prodigioso instante en que podrías contestarle: '¡Eres un dios! ¡Jamás oí lenguaje más divino!' Si este pensamiento arraigase en ti, tal como eres, tal vez te transformaría, pero acaso te aniquilara: la pregunta '¿quieres que esto se repita una e innumerables veces' ¡pesaría con formidable peso sobre tus actos, en todo y por todo! ¡Cuánto necesitarías amar entonces la vida y amarte a ti mismo para no desear otra cosa que esta suprema y eterna confirmación!"¹⁴⁶

Un planteamiento similar a éste es el que aparece en *Así habló Zaratustra*, donde el *Eterno Retorno* aparece más claramente como una doctrina positiva que contribuye a dotar a la vida de un valor más definitivo y absoluto por su carácter eterno:

“Ahora me muero y extingo y al instante seré una nada [...] Mas retorna el nudo de causas de que estoy prendido; ¡este nudo me volverá a crear! Yo mismo figuré entre las causas del eterno retorno.

Retornaré junto con este Sol, esta tierra, este águila y esta serpiente -no a nueva vida, no a mejor vida ni vida por el estilo; -retornaré eternamente a esta misma vida, en lo más grande y también en lo más insignificante, para que enseñe de nuevo el eterno retorno de todas las cosas”¹⁴⁷.

El hombre que sea capaz de decir *sí* a la vida, aunque sólo sea por un instante, habrá dicho *sí* al *Eterno Retorno*, pues la afirmación de cualquier *instante* implica la aceptación de todos, en cuanto todos ellos son condiciones *necesarias* para la aparición de ese que hemos amado y por el que se redimen todos los aspectos negativos de esa vida:

“¿Alguna vez dijisteis *sí* a un gozo? Oh, amigos míos, entonces también dijisteis *sí* a toda pena. Todas las cosas están entrelazadas, entretejidas por el amor; --...Si alguna vez lo deseasteis todo otra vez, todo eterno, todo entrelazado, entretejido por el amor, oh, entonces *amasteis* el mundo.

-Eternos, amadlo eternamente, y también a la pena decid: '¡Vete, pero retorna!' *Pues todo gozo quiere –eternidad*"¹⁴⁸.

¹⁴⁶ *La gaya ciencia*, parág. 341.

¹⁴⁷ *Así habló Zaratustra*, 3ª parte, “El convaleciente”.

¹⁴⁸ *Así habló Zaratustra*, 4ª parte, “La canción ebria”. Textos como éste refutan claramente la interpretación *selectiva* del *Eterno Retorno* que presentó G. Deleuze, quien consideró que este ciclo “doit être comparé à une roue; mais le mouvement de la roue est doué d'un pouvoir centrifuge, qui chasse tout le négatif” (*G. Deleuze: Nietzsche, P.U.F., Paris, 1965, p. 32-36*), pues tanto en *La gaya ciencia* como en *Así habló Zaratustra* Nietzsche sostiene de manera inequívoca que el *Eterno Retorno* es eterno retorno de lo mismo, de la misma vida, tanto en sus aspectos positivos como en sus aspectos negativos, afirmando de forma explícita la “¡Eternidad de alegría y dolor!” (*Así habló Zaratustra*, III, El segundo canto de la danza, III), de manera que “desear que se repita una sola vivencia implica desear que se repitan todas” (*La inocencia del devenir*, parág. 2636; Obras Completas, V, Ed. Prestigio, Barcelona,

El *individuo* queda así *recuperado* como tal para toda la eternidad y no meramente *fundido* en un Ser absoluto, en el que se perdiera definitivamente su conciencia personal propia. Por ello Nietzsche, ante el pensamiento de que eternamente hemos vivido y eternamente deberemos vivir la misma vida, exhorta a que “¡imprimamos el sello de la eternidad en nuestra vida!” y a que vivamos de modo que deseemos “vivir otra vez y vivir del mismo modo eternamente”¹⁴⁹.

4.1. El *Eterno Retorno* tiene además un significado especial por lo que se refiere a la recuperación de la *inocencia del devenir* y de la consideración de la realidad en cuanto situada *más allá del bien y del mal*, al margen de cualquier interpretación moral, pues cualquier forma de *condena moral* carece totalmente de sentido en cuanto, al estar todo entrelazado, el hecho de reprobado cualquiera de sus aspectos implicaría la reprobación de todo aquello que depende de lo reprobado, pero ese todo es en realidad toda la realidad en cuanto todo está enlazado. En consecuencia, tal reprobación termina negándose a sí misma al final cualquiera de los infinitos ciclos del Eterno Retorno, y la consecuencia es la de que toda la realidad queda valorada afirmativamente.

“Nada de lo que acaece puede ser en sí reprobable; [...] toda vez que todo va de tal modo ligado a todo que querer excluir algo equivale a excluirlo todo. Un acto reprobable significa que el mundo entero está reprobado [...]

Y en el mundo reprobado hasta el reprobado sería reprobable [...] Y la consecuencia de tal mentalidad que todo lo reprueba sería una práctica que todo lo afirma [...] Si el Devenir es un inmenso ciclo, todo es de igual valor, eterno y necesario”¹⁵⁰.

4.2. Por lo que se refiere al *fundamento* de la doctrina del *Eterno Retorno*, Nietzsche la presenta como un descubrimiento personal, a pesar de encontrar pensamientos parecidos en la filosofía estoica, influida a su vez por la de Heráclito¹⁵¹ y, especialmente, a pesar de que una doctrina similar aparece también en los escritos de A. Schopenhauer. Es ciertamente sorprendente que Nietzsche no recordase esta fuente, a pesar de la gran admiración que tuvo por su predecesor. Quizá la leyó en algún

1970) por cuanto todo está entrelazado y, por tanto, la repetición de cualquier instante sólo es posible a partir de la repetición de la totalidad de los demás.

¹⁴⁹ Obras completas, III, p. 20-21, Ed. Aguilar. Buenos Aires, 1961.

¹⁵⁰ *La voluntad de poder*, II, parág. 131.

¹⁵¹ “La doctrina del 'eterno retorno', es decir, del ciclo incondicional, infinitamente repetido, de todas las cosas: esta doctrina de Zaratustra *podría*, en definitiva, haber sido enseñada también por Heráclito. Al menos la Estoa, que ha heredado de Heráclito casi todas sus ideas fundamentales, conserva huellas de la misma” (*Ecce Homo* ‘El nacimiento de la tragedia’, cap. 3).

momento, quizá luego la olvidó y quizá más adelante su inconsciente le ayudó a redescubrirla sin recordar que la había asimilado de sus lecturas anteriores. En cualquier caso lo que parece muy improbable es que Nietzsche ocultase de manera consciente la fuente de una doctrina que sólo utilizó desde el año 1881 y de la que habló como de un descubrimiento personal.

No obstante y como ya se ha señalado, Schopenhauer se refirió claramente a esta doctrina en su obra *El mundo como voluntad y como representación* escribiendo lo siguiente:

-“Podemos comparar el tiempo con un círculo que diera vueltas eternamente; la mitad que desciende sería el pasado; la otra mitad que siempre asciende el futuro, y el punto superior indivisible que marca el contacto con la tangente sería el presente inextenso”¹⁵².

- “reconocerá su existencia como algo necesario quien considere que hasta el momento actual en el que existe ha transcurrido ya un tiempo infinito, y por lo tanto una infinidad de cambios, y no obstante ello, él existe: la serie entera de todos los estados posibles se ha agotado ya sin que haya podido suprimir su existencia. Si pudiera dejar de existir en algún momento, ya no existiría en este instante, pues la infinidad de tiempo pasado agotó ya todos los acontecimientos posibles dentro del tiempo, y nos garantiza que todo cuanto existe, existe necesariamente [...] Del hecho de que existimos se sigue que debemos existir siempre [...] como el individuo no tiene recuerdo alguno de su existencia anterior al nacimiento, tampoco después de la muerte podrá tener recuerdo de su actual existir. Pero cada cual coloca su yo en la conciencia y ésta se nos presenta sujeta a la individualidad, con lo cual desaparece todo lo que le es peculiar y lo distingue de los otros”¹⁵³.

En diversos lugares de su obra -y en especial en sus escritos póstumos acerca de *La voluntad de poder-* Nietzsche presenta la doctrina del *Eterno Retorno* desde una perspectiva racionalista que, apoyada básicamente en la consideración del carácter *limitado* de la *energía* existente en el universo, viene a concluir que, siendo limitadas sus posibilidades combinatorias y no habiendo alcanzado ya un equilibrio final que determinase que el universo pasara del *devenir* al *ser*, *el devenir es la única realidad que cíclicamente repite infinitas veces las finitas combinaciones que admite la energía limitada de que está formado*.

Son numerosas las ocasiones en que Nietzsche expone sus pensamientos acerca de esta doctrina, pero resultan especialmente claras las siguientes:

“La medida de la fuerza del Todo es *definida*, no ‘infinita’ [...] Por consiguiente, el número de constelaciones, cambios, combinaciones y evoluciones de esta fuerza es inmenso y prácticamente ‘incommensurable’, pero de todos modos definido, no infinito.

¹⁵² A. Schopenhauer: *El mundo como voluntad y como representación*, I, *54*.

¹⁵³ A. Schopenhauer: O. C., II, c. 41.

Sí es infinito el tiempo durante el cual ejerce su fuerza el Todo; es decir, la fuerza es eternamente idéntica y eternamente operante: -- hasta este instante, ya ha transcurrido una infinitud, es decir, deben de *haberse dado* ya todas las evoluciones posibles. ¡Por consiguiente, la evolución actual debe de ser una repetición, y lo mismo la que la generó y la que nacerá de ella, y así sucesivamente hacia adelante y hacia atrás! Todo ha existido infinitas veces”¹⁵⁴.

Indica Nietzsche que esta repetición cíclica tiene como condición *el carácter finito de la fuerza*, puesto que si fuera infinito, aunque el tiempo también lo fuera, admitiría entonces una posibilidad también infinita de variaciones:

“En un tiempo se creía que la actividad infinita en el plano temporal suponía una fuerza *infinita* que no se agotaba jamás. Ahora a la fuerza se la concibe como idéntica, y ya no tiene por qué ser *infinita*. Es eternamente operante, mas ya no puede dar lugar a un número infinito de casos, tiene que repetirse”¹⁵⁵.

A lo largo de estas reflexiones llega a considerar que sólo desde la hipótesis falsa de la existencia de un espacio infinito, podría pensarse, como alternativa a la doctrina del *Eterno Retorno*, algo así como la disolución progresiva de la fuerza en medio de esa infinitud:

“Sólo sobre el supuesto falso de un espacio infinito donde la fuerza, como quien dice, se volatilice es el estado último un estado *improductivo, muerto*”¹⁵⁶,

pero ya en otro lugar, de acuerdo con los planteamientos kantianos, había negado el carácter *material* del *espacio*, y, en consecuencia y con mayor motivo, el de *un espacio infinito*:

"Al igual que la materia, el espacio es un modo subjetivo, no así el tiempo. El espacio sólo se originó a raíz del postulado de un *espacio vacío*. Tal no existe. Todo es fuerza”¹⁵⁷.

¹⁵⁴ *La inocencia del devenir*, parág. 2643; Obras Completas, V, Ed. Prestigio, Barcelona, 1970.

¹⁵⁵ *La inocencia del devenir*, parág. 2644.

¹⁵⁶ *La inocencia del devenir*, parág. 2650. Sin embargo, a partir de la hipótesis del *big-bang*, podrían plantearse dos nuevas hipótesis: la de una *expansión indefinida* de la materia-energía o la de una serie indefinida de sucesivas concentraciones y expansiones del universo, haciendo depender el valor de estas hipótesis de la relación entre la masa-energía total del universo y la velocidad a la que se desplaza en su expansión: a partir de cierta relación entre la cantidad de masa del universo y la velocidad de su movimiento de expansión, dicha fuerza de expansión no sería frenada por la atracción gravitatoria del propio universo -del mismo modo que una nave espacial escapa a la atracción de la Tierra a partir de una velocidad de fuerza centrífuga que supere a la de la fuerza centrípeta representada por la fuerza gravitacional terrestre-, mientras que a partir de una relación distinta, en la que la razón entre la masa del universo y su velocidad de expansión se encuentre por debajo de cierto nivel, la fuerza de expansión se iría frenando progresivamente, cambiando finalmente de sentido y comenzando el proceso inverso de concentración -del mismo modo que cuando lanzamos una piedra hacia arriba, después de ir frenando su movimiento ascendente, inicia su retorno hacia la superficie terrestre-. Sin embargo y desde el modo de razonar de Nietzsche, su respuesta a las alternativas presentadas sería la de que la masa -o la *fuerza*- del universo *tiene que ser necesariamente inferior* a la que pudiera permitir esa expansión indefinida que conduciría a su disolución, puesto que, en caso contrario y teniendo en cuenta que *el tiempo es infinito* tanto hacia el pasado como hacia el futuro dicha disolución *ya se habría producido*, pues, como dice en estos mismos escritos póstumos, “si el mundo tuviese un fin, ese fin ya se habría alcanzado”.

Teniendo en cuenta estas reflexiones, Nietzsche concluye considerando que

“Si el mundo tuviese un fin, ese fin ya se habría alcanzado [...] Si el mundo fuese, en general, capaz de inmovilizarse, de cristalizarse, de ‘ser’, si en toda la serie del devenir poseyese un solo instante esa capacidad de ‘ser’, haría mucho tiempo que hubiera terminado todo devenir [...] La idea de que el mundo *evita* deliberadamente una meta y que sabe prevenirse astutamente de caer en un movimiento cíclico debió ocurrírseles a todos los que querían imponer al universo la facultad de *producir eternamente novedad*, o sea, de imponer a una fuerza finita, definida [...] la maravillosa capacidad de transformar *hasta el infinito* sus formas y posiciones [...]”¹⁵⁸,

pero, frente a esta interpretación, basada en la antigua costumbre de imaginar “que en alguna parte ‘vive todavía el viejo Dios’”¹⁵⁹ dirigiendo el universo, considera Nietzsche que “todo el devenir consiste en la repetición de un número finito de estados absolutamente idénticos entre sí”¹⁶⁰, puesto que “al mundo le falta la facultad de producir eterna novedad”¹⁶¹.

Sin embargo, las reflexiones de Nietzsche acerca del valor de esta doctrina no estuvieron acompañadas de una confianza sin fisuras en su verdad. Una prueba de ello podemos encontrarla en sus escritos póstumos, donde, frente a lo escrito en la cita anterior y adelantándose a la perspectiva posterior de Bergson, escribe que “es un hecho que *sin cesar se genera algo absolutamente nuevo*”¹⁶². En esta misma línea de autocrítica, desde un enfoque puramente racionalista al estilo de Parménides e intentando llegar a una explicación plenamente clara del modo de ser del Universo, plantea una serie de consideraciones con las que manifiesta sus propias *dudas* y sospechas acerca del valor de esta doctrina:

“¿No es la misma existencia de cualquier disparidad, de cualquier falta de circularidad del mundo que nos circunda, una *prueba suficiente en contra* de una uniforme circularidad de todo lo existente? ¿De dónde la diferencia dentro del ciclo? ¿De dónde la duración de tal diferencia transcurrente? ¿No es todo, con mucho, demasiado diverso como para reconocer un origen uno? [...] En el supuesto de que exista una uniforme ‘energía de contracción’ en todos los centros de fuerza del Universo, ¿de dónde puede provenir la más mínima diferencia? [...] ¿Será [...] que el desarrollo de cualidades es un proceso que en sí *carece de legalidad*? ¿Será que de la ‘fuerza’ puede nacer una diversidad?”¹⁶³.

¹⁵⁷ *La inocencia del devenir*, parág. 2651.

¹⁵⁸ *La voluntad de poder*, II, 330. Aguilar.

¹⁵⁹ *La voluntad de poder*, parág. 685, Obras Completas, IV, Ed. Prestigio, Barcelona, 1970, p. 798.

¹⁶⁰ *La voluntad de poder*, II, 324.

¹⁶¹ *La voluntad de poder*, II, 330.

¹⁶² *La inocencia del devenir*, parág. 1668; Obras completas, V, Ed. Prestigio, Barcelona, 1970.

¹⁶³ *La inocencia del devenir*, parág. 2659; Obras Completas, V, Ed. Prestigio, Barcelona, 1970.

Pero, ante esta serie de problemas y renunciando a esa forma de comprensión racionalista que debería conducir a la idea del Universo como una fuerza absolutamente *homogénea*, Nietzsche concluye en la consideración de que el Universo se encuentra más allá de los límites de lo racional, en cuanto

- “*El movimiento cíclico no es nada devenido*, es la ley primaria así como el *quantum de fuerza* es una ley primaria, sin excepción y sin rebasamiento. Todo devenir tiene lugar dentro del movimiento cíclico y el quantum de fuerza”¹⁶⁴; y en cuanto que

- “El 'caos del Universo' como exclusión de toda actividad con miras a un fin *no* está reñido con la idea de movimiento cíclico: es que éste último es una *necesidad en que no entra para nada la razonabilidad*, exenta de cualquier consideración formal, ética o estética”¹⁶⁵

4.3. Consideraciones críticas.- La doctrina del *Eterno Retorno* representó para Nietzsche uno de los pilares fundamentales de su filosofía desde el preciso instante en que llegó a intuirlo -agosto de 1881, según lo cuenta en *Ecce Homo*¹⁶⁶- . Su aceptación tiene algo de paradójico en cuanto Nietzsche fue un acérrimo defensor de la veracidad y de la búsqueda perseverante de la verdad por encima de cualquier otro objetivo, y, sin embargo, aunque dedicó a esta doctrina abundantes y profundas reflexiones, llegó a asumirla con una certidumbre subjetiva que resulta sorprendente por cuanto se trata de una doctrina que, al margen de su mayor o menor verosimilitud, se encuentra bastante alejada de las exigencias propias de la teoría del conocimiento y de la metodología científica a la hora de poder ser considerada como verdadera y evidente. Pues, en efecto, desde el punto de vista de lo que representa un criterio adecuado de investigación para tratar de alcanzar un conocimiento objetivo, la doctrina del *Eterno Retorno* resulta discutible *como auténtico conocimiento* por muy diversos motivos, entre los cuales se encuentra, en primer lugar, el hecho de que, como ya indicó Hume, las teorías que tratan de “cuestiones de hecho” sólo tienen un carácter *probable* y no necesario, y, en segundo lugar, el hecho de que, además, esta teoría no es susceptible de *contrastación empírica*, requisito imprescindible desde el punto de vista de la *metodología científica*.

4.3.1. Por otra parte y a pesar de que Nietzsche considera que el *Eterno Retorno* y la *Voluntad de poder* se complementan¹⁶⁷, parece que existe una dificultad nada fácil

¹⁶⁴ *La inocencia del devenir*, parág. 2662.

¹⁶⁵ *La inocencia del devenir*, parág. 2663.

¹⁶⁶ *Ecce Homo*, "Así habló Zaratustra", parág. 1.

¹⁶⁷ *La voluntad de poder*, II, 51.

de superar a la hora de hacer compatibles ambos conceptos. Observa E.Fink, en este sentido, que

“la voluntad de poder y el eterno retorno están relacionados por una extraña contradicción que no afecta a su verdad, sino que es precisamente la verdad radical de la vida, la contradicción de la vida misma [...] La voluntad de poder quiere forma. El eterno retorno destroza todas las formas. La voluntad de poder se proyecta al futuro; el eterno retorno convierte todo futuro en repetición y, por tanto, en pasado [...] La voluntad de poder y el eterno retorno se relacionan entre sí... como lo apolíneo y lo dionisíaco [...] Todos los productos de la voluntad de poder son en verdad 'apariciencia'. No hay cosas; sólo existe el devenir, la vida”¹⁶⁸.

El *Eterno Retorno* se presenta como un *movimiento circular* que eternamente se repite; la *Voluntad de Poder*, sin embargo, sólo podría estar representada por un *vector rectilíneo* de carácter unidireccional, puesto que representa no sólo la *fuerza* que mueve la rueda del *Eterno Retorno*, sino también la *fuerza* que tiende a integrar progresivamente cualquier unidad de fuerza en otra unidad mayor.

Ahora bien, el *Eterno Retorno* presupone, según indica E.Fink, la *destrucción* de todas las formaciones apolíneas derivadas de la *Voluntad de Poder* y la *desintegración* de esa fuerza suprema a la que tiende la *Voluntad de Poder* para que el ciclo pueda completarse e iniciarse de nuevo.

Sin embargo, la interpretación nietzscheana no coincide con la señalada por E. Fink, pues explícitamente considera Nietzsche que “ambos procesos --el de disgregación y el de concentración-- deben entenderse como *efectos* de la voluntad de poder. Hasta en sus mínimos fragmentos tiene la voluntad de concentrarse. Mas para *concentrarse* en alguna parte, es *forzado* a diluirse en alguna otra parte”¹⁶⁹. Pero, a pesar de lo dicho, no parece nada fácil comprender la compatibilidad de este punto de vista con el significado más propio de la *Voluntad de Poder*, introducido por Nietzsche

¹⁶⁸ E. Fink: *La filosofía de Nietzsche*, p.248-250., Alianza. Ed., Madrid, 1966. Una opinión similar es la defendida por J. Habermas, quien considera que “la relación dialéctica que guardan entre sí estas dos tesis, al parecer inconciliables” (J. Habermas: *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, p. 35; Madrid, Tecnos, 1982). Por su parte, W. Kaufmann presenta una interpretación distinta, considerando que en los últimos años de su filosofía Nietzsche habría defendido la *voluntad de poder* como único principio fundamental: “The basic difference between Nietzsche's earlier and later theories is that his final philosophy is based on the assumption of a single basic principle [...] When Nietzsche introduced the will of power into his thought, all the dualistic tendencies which had hitherto been reduced to mere manifestations of this basic drive” (W. Kaufmann: *Nietzsche, philosopher, psychologist, antichrist*, Princeton Univ. Press, 1968, p. 178).

¹⁶⁹ *La inocencia del devenir*, parág. 2169; Obras Completas, V, Ed. Prestigio, Barcelona, 1970. Cuando Nietzsche afirma que el universo “es *forzado* a diluirse en alguna otra parte”, podríamos preguntar: ¿*Por quién?* Si la única fuerza existente es la *Voluntad de Poder* y esta tiende a la concentración de fuerzas cada vez mayores de poder, parece que la disolución de tales fuerzas quedaría sin explicación, a no ser que sea la propia *Voluntad de Poder* la que cumple igualmente esa tarea destructiva, como Nietzsche acepta en líneas generales.

tratando de especificar el sentido de aquella "Voluntad" ciega que había representado el concepto central de la filosofía de Schopenhauer y que, en cuanto se relaciona con una *agregación de fuerzas*, parece incompatible con una forma de actuar relacionada al mismo tiempo con la propia *disgregación de tales fuerzas*.

En consecuencia y en contra de esa supuesta conciliación entre el *Eterno Retorno* y la *Voluntad de Poder*, conciliación que lleva a E. Fink a afirmar que su contradicción "no afecta a su verdad", la *Voluntad de Poder*, entendida como *integradora de fuerzas*, parece incompatible con la *disgregación* de aquellas formaciones apolíneas a que da lugar, a no ser que se acepte que tiene un carácter ciego que, a la vez, le llevaría a destruir aquellas estructuras que hubiera podido generar. Quizá, por otra parte, este impulso, en cuanto representaría el proceso inverso al generado por la *Voluntad de Poder*, sólo podría entenderse como resultado de una especie de 'voluntad de Impotencia' (?)¹⁷⁰ o de voluntad destructora –al igual que el niño que introduce como parte de su juego tanto la *construcción* como la *destrucción* de sus figuras en la arena.

Y, en este sentido, cuando Nietzsche presenta su texto más famoso relacionado con el concepto de *la Voluntad de poder*, considera que esta fuerza tiene ambos valores: es una fuerza constructora, pero igualmente es la fuerza que todo lo destruye, de manera que, desde estas consideraciones no habría contradicción en su pensamiento si no fuera por la existencia de otros textos en los que dicho concepto aparece como el de una fuerza con un carácter *unidireccional*, relacionado con la *acumulación progresiva de unidades de fuerza cada vez mayores*, lo cual dejaría sin explicar la causa de la destrucción de esas mismas unidades de fuerza, al no existir un principio contrario al de esa *Voluntad de Poder*¹⁷¹. Además, el hecho de que, frente al simple concepto de *Voluntad*, afirmado por Schopenhauer para referirse a la fuerza inconsciente que plasma *todas las manifestaciones o representaciones* del Universo en cuanto *Voluntad*, Nietzsche introduzca su Voluntad 'de poder', especificando para esa *voluntad* una determinada *dirección* que difícilmente puede entenderse como compatible con su

¹⁷⁰ Otras críticas a la doctrina del *Eterno Retorno* podemos verlas, por ejemplo, en *Identidad y realidad*, de E. Meyerson o en *El impacto filosófico de la física contemporánea* de Milic Capek. En este sentido y a pesar de sus recursos míticos relacionados con el *Amor* y con el *Odio*, una doctrina como la de Empédocles parece en el fondo más coherente a la hora de explicar el carácter cíclico de los cambios del cosmos.

¹⁷¹ "...la única realidad es la *voluntad de ser más fuerte desde cada centro de fuerza*; no conservación, sino voluntad de apropiación, dominación, crecimiento, acrecentamiento de poder [...] La voluntad no es sino voluntad de poder" (*La Voluntad de Poder*, parág. 366, Prestigio, Barcelona, 1970).

contraria -ya que, en tal caso, habría sido no sólo superfluo sino además contradictorio entenderla como Voluntad ‘de Poder’-, está más en consonancia con el *carácter unidireccional* de esa fuerza.

En favor de esta interpretación de la *Voluntad de Poder* como una fuerza ciega, constructora y destructora a un mismo tiempo, tiene especial interés recordar el texto más conocido de Nietzsche en relación con este concepto en el que se describe su sentido fundamental:

“¿Y sabéis qué es para mí el mundo?[...] *Este mundo: una inmensidad de fuerza, sin comienzo, sin fin*, una magnitud fija y bronceada de fuerza que no se hace grande ni más pequeña, que no se consume, sino que sólo se *transforma*, de magnitud invariable en su totalidad, una economía sin gastos ni pérdidas, pero también sin aumento, sin ganancias, circundado por la ‘nada’ como por su límite; no es una cosa que se desvanezca ni que se gaste, no es infinitamente extenso, sino que como fuerza *determinada* ocupa un determinado espacio, y no un espacio que esté ‘vacío’ en algún lugar, sino que más bien, como fuerza, está *en todas partes*, como *juego* de fuerzas y ondas de fuerza; que es a la vez *uno y múltiple*; [...] un mar de fuerzas que fluyen y se agitan a sí mismas, un mundo que *se transforma eternamente*, que retorna eternamente[...]; un mundo con un flujo y reflujo de sus formas, que se desarrollan desde la *más simple* a la *más compleja*; un mundo que de lo más tranquilo, frío y rígido pasa a lo más ardiente, salvaje y contradictorio, y que luego de la abundancia retorna a la sencillez, que del *juego de las contradicciones* retorna al placer de la armonía, que *se afirma* a sí mismo aun en esta uniformidad de sus cauces y de sus años y se bendice a sí mismo como algo que debe *retornar eternamente* [...]: este mundo mío *dionisiaco*, que *se crea a sí mismo eternamente y eternamente a sí mismo se destruye* [...]; este mi ‘más allá del bien y del mal’, *sin finalidad*, a no ser que la haya en la felicidad del círculo, *sin voluntad* a no ser que un *anillo* tenga buena voluntad para sí mismo. ¿Queréis un nombre para este mundo? [...] *Este mundo es la voluntad de poder, y nada más. Y también vosotros mismos sois esta voluntad de poder, y nada más*”¹⁷².

Desde esta perspectiva la *Voluntad de Poder* y el *Eterno Retorno* resultan compatibles entre sí, pero se trata de una perspectiva a partir de la cual resulta difícil encontrar diferencias respecto al concepto de “Voluntad” de Schopenhauer, que Nietzsche pretendió corregir.

Quizá por este motivo y en relación con su valoración afirmativa de la vida Nietzsche tuvo que seguir recurriendo constantemente a su consideración como *juego*, como *arte* y como *ilusión transfiguradora*, en cuanto pudo ver en el arte, al igual que en el juego del niño que construye y destruye sus figuras de arena en la playa, una finalidad *inmanente* valiosa por ella misma y sin que la vivencia de su repetición perpetua tuviese que presentarse como algo angustioso y absurdo. Desde el momento en que el hombre toma conciencia de la existencia simultánea del *Eterno Retorno* y de la *Voluntad de*

¹⁷² *La voluntad de poder*, parág. 696; Ed. Prestigio, Barcelona, 1970, p. 801-802.

Poder, tiene que ser necesariamente consciente, como en el caso de *Sísifo*, de la falta de *trascendencia* de cualquier finalidad que se proponga, por muy en consonancia que esté con la *Voluntad de Poder*, puesto que todo está condenado a su eterna destrucción, y tiene que ser igualmente consciente de que, como afirma el propio Nietzsche, *el devenir no puede transformarse en ser*¹⁷³, o, lo que viene a ser lo mismo, de que *no existe un fin realmente definitivo*. Aun así, Nietzsche considera que el *arte* como realidad inmanente es suficiente para que Edipo y también a Sísifo consigan ser felices. Y esta misma consideración es la que, desde una filosofía del absurdo sólo superada por la ilusión estética, llevó a A. Camus a pensar que “uno debe imaginar a Sísifo feliz”¹⁷⁴, superando de este modo la alternativa del suicidio ante la falta de trascendencia de los actos y de los fines humanos.

4.3.2. El pensamiento de Nietzsche nunca prescindió de la importancia de la *consideración estética* como fuerza *transfiguradora* para la contemplación de la realidad, y, por ello, si en *El origen de la tragedia* había escrito que “la vida sólo es posible gracias a las *ilusiones del arte*”¹⁷⁵, en *La voluntad de poder* seguirá diciendo que “tenemos el arte para no perecer a causa de la verdad”¹⁷⁶. Además, si bien es verdad que para Nietzsche la doctrina del *Eterno Retorno* tuvo una importancia fundamental para su valoración positiva de toda la realidad, conviene no perder de vista que, ya desde el principio de su labor filosófica, su postura fue siempre la de una *constante afirmación del valor de la vida* sin necesidad de apoyarse en dicha doctrina, tal como se ha podido ver cuando en *El origen de la tragedia* la categoría de *lo dionisiaco* aparecía por sí misma como una justificación suficiente a la hora de encontrar pleno sentido a la vida o cuando en *La gaya ciencia* condiciona la aceptación optimista del *Eterno Retorno* a la existencia *previa del amor a la vida*: “¡Cuánto necesitarías amar entonces la vida y amarte a ti mismo para no desear otra cosa que esta suprema y eterna confirmación!”¹⁷⁷.

Igualmente y como en una especie de síntesis entre la visión transfiguradora de la realidad por medio del Arte y el conocimiento del Eterno Retorno, en *Así habló Zaratustra* Nietzsche presenta una visión exaltada del valor de la vida con una extraordinaria sensibilidad poética. En ella *Zaratustra-Nietzsche* se dirige a la *Vida*

¹⁷³ *La voluntad de poder, II, parág. 330.*

¹⁷⁴ A. Camus: *El mito de Sísifo*.

¹⁷⁵ *El origen de la tragedia*, parág. 20.

¹⁷⁶ *La voluntad de poder*, parág. 821. Ed. Aguilar.

¹⁷⁷ *La gaya ciencia*, parág. 341.

como al ser amado en quien encuentra esa mezcla de cualidades antitéticas que a la vez provocan el deseo y el temor, la atracción y la aversión, siendo causa, por ello mismo, de una seducción a la que el amante no puede sustraerse; esa pasión por la Vida se presenta unida al conocimiento del gran secreto, el secreto del Eterno Retorno, que implica la sublime felicidad de saber que la unión con la amada, la Vida, durará eternamente:

“Te temo cuando estás cerca, te amo cuando estás lejos, tu huida me atrae y tu persecución me detiene: yo sufro, mas ¿qué no habré sufrido, gustoso, por ti?

Por ti, cuya frialdad enardece, cuyo odio seduce, cuya huida aprisiona, cuya burla conmueve.

¿Quién no te odiaría, oh, gran atadora y envolvedora, seductora, buscadora, descubridora? ¿Quién no te amaría, pecadora, inocente, impaciente, rauda como el viento, de ojos infantiles?

¿Hacia dónde me arrastras ahora, criatura portentosa, niño travieso, indómito prodigio? ¡Y otra vez ahora huyes de mí, dulce presa y niño ingrato!

.....
 ¡Quisiera recorrer contigo caminos placenteros!

¡Senderos del amor, a través de silenciosas y multicolores espesuras, o a lo largo del lago, donde danzan y nadan pececillos dorados!

.....
 Entonces la vida [...] me respondió así:

“[...] ¡Oh Zaratustra! Tú no me eres bastante fiel. Estás muy lejos de amarme tanto como pregonas: Sé que piensas abandonarme pronto [...]”

“Sí -respondí vacilante-, pero tú también sabes esto”. Y le susurré algo al oído, entre los mechones de sus cabellos alborotados, amarillentos y locos.

“¡Lo sabes, oh, Zaratustra! ¡Eso nadie lo sabe...!”

Entonces nos miramos uno a otro, y extendimos la mirada por el verde prado, por donde empezaba a correr el fresco atardecer, y lloramos juntos. Entonces, sin embargo, la vida me resultó más querida que lo que jamás me lo había sido mi sabiduría”¹⁷⁸.

Resulta evidente que *eso que nadie sabe* no es otra cosa que el secreto de la *eternidad de la Vida*, el secreto del *Eterno Retorno*, doctrina que implica que en realidad *el abandono de la Vida es sólo aparente*, puesto que, además, la idea de que habrá de transcurrir una interminable espera hasta que se produzca el reencuentro con la Vida es un espejismo pesimista que no tiene sentido, pues del mismo modo que entre el momento en que, al comenzar a dormir, perdemos la conciencia y el momento en que, al despertar, la recobramos *no somos conscientes* del tiempo transcurrido, de manera que parece existir una completa continuidad entre los momentos anterior y posterior al del

¹⁷⁸ *Así habló Zaratustra*, III, El segundo canto de la danza (I-II), p. 254-257, Ed. Planeta-De Agostini, 1992, Barcelona.

sueño, asimismo entre el final de la vida y el retorno de la nueva vida existiría esa misma continuidad:

“Creéis que faltará mucho para que llegue la hora de vuestro renacimiento --pero ¡no os engaños! Entre el postrer instante de conciencia y la primera claridad de la nueva vida no media 'ningún tiempo' --el intervalo pasa con la velocidad del rayo, aunque seres vivientes podrían, ni siquiera podrían, medirlo en términos de billones de años. ¡La intemporalidad se compagina con la sucesión en cuanto no esté de por medio el intelecto!”¹⁷⁹.

¹⁷⁹ *La inocencia del devenir*, parág. 2675; Obras Completas, V, Ed. Prestigio, Barcelona, 1970.