

JAVIER HERNÁNDEZ-PACHECO

FRIEDRICH NIETZSCHE

Estudio sobre vida y trascendencia

BARCELONA

EDITORIAL HERDER

1990

© 1990 Editorial Herder S.A., Barcelona

Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra, el almacenamiento en sistema informático y la transmisión en cualquier forma o medio: electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro o por otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del Copyright

ISBN 84-254-1697-3

ES PROPIEDAD

DEPÓSITO LEGAL: B. 42.740-1989
GRAFESA - Nápoles, 249 - 08013 Barcelona

PRINTED IN SPAIN

[5] ÍNDICE

Prólogo, por Rafael Alvira	7
Introducción.....	13
I. <i>La existencia trágica</i>	27
1. determinación de la vida desde el arte: lo dionisiaco y lo apolíneo	27
2. La contradicción del vivir y el trágico problema del sufrimiento	35
3. La La vida, la música y el problema ontológico de la temporalidad	47
II. <i>Trascendencia y culpabilidad</i>	55
1. La traición del socratismo	55
2. El desarrollo de la moral y la trascendencia.....	64
3. La idea de Dios y la vida religiosa.....	74
4. La difamación de la vida	83
III. <i>La disolución de la trascendencia</i>	97
1. El nihilismo	97
2. La genealogía de la moral.....	112
3. La muerte de Dios y el fin de la esperanza.....	120
4. La inocencia del devenir y otra vez el problema del mal	131
IV. <i>La voluntad de vivir</i>	149
1. La inversión de los valores: del «tú debes» al «yo quiero»	149
2. Voluntad y creatividad: el superhombre.....	158
3. Moral de esclavos y moral de señores	170
4. La voluntad de poder	186
[6] V. <i>Vida y temporalidad</i>	205
1. Finitud y temporalidad.....	205
2. El eterno retorno.....	213
3. Instante y eternidad	219
4. Voluntad, temporalidad y la definitiva imposibilidad de solucionar el problema del mal	229
VI. <i>Principio y trascendencia en el pensamiento clásico</i>	245
1. Principio e identidad en la filosofía presocrática	245
2. El concepto platónico de participación	251
3. La idea agustiniana de interioridad.....	257
4. La idea clásica de una dialéctica relativa.....	262
VII. <i>El problema de la trascendencia en el pensamiento moderno</i>	269
1. La idea hegeliana de una dialéctica absoluta	269
2. La inversión dialéctica de la trascendencia	276
3. La negación de la trascendencia en L. Feuerbach	284
4. La interpretación dialéctica del pensamiento de Nietzsche	290
VIII. <i>Trascendencia y actualidad: una solución aristotélica</i>	301
1. La malinterpretación nietzscheana del platonismo	301
2. El concepto aristotélico de potencia y su superación en el movimiento	305
3. Movimiento y trascendencia.....	314

FRIEDRICH NIETZSCHE

4. Trascendencia y temporalidad	327
IX. <i>Trascendencia y religión</i>	339
1. El bien y la felicidad.....	339
2. El bien arduo, el rigorismo y la analogía moral	344
3. La religión y el sentido del sufrimiento	355
4. Muerte y resurrección.....	369
5. El problema del mal moral	379
6. La apoteosis de la buena vida	392
Bibliografía	399

[7] PRÓLOGO

Con esta obra, el profesor Hernández-Pacheco pretende algo más que llevar a cabo un buen estudio científico. Desde luego, ésa sería ya, por sí misma, una tarea suficiente y relevante. Y en las páginas siguientes, se verá cómo el autor ha trabajado el pensamiento nietzscheano, con uso de las mejores fuentes directas y con una seriedad y profundidad dignas del mejor elogio. Pero es que, además, demuestra amplio conocimiento de la filosofía clásica griega y, en general, me parece que la comparación que lleva a cabo entre ideas de aquella tradición e ideas nietzscheanas es siempre aguda y sugestiva. Es además buen conocedor del pensamiento de santo Tomás, al que ha dedicado otra obra ya publicada, y este punto es de importancia para lo que viene a continuación.

Efectivamente, lo que pretende fundamentalmente el profesor Hernández-Pacheco con el libro que aquí se presenta es «echar un pulso», como ahora es moda decir, con Nietzsche, desde un pensamiento de inspiración cristiana, para mostrarle al autor del *Zaratrusta* —o más bien, ya, a sus seguidores— que la descalificación del cristianismo desde el vitalismo es un error.

El esquema que se sigue para ello es —en su arquitectura general— sencillo y claro. Se muestra simpatía por el esfuerzo nietzscheano de recuperar la vida, y *esta* vida, además, para pasar —con un manejo de artillería pesada filosófica— a señalar cómo el intento fracasa técnicamente. Pero se reconoce que el reto lo es efectivamente porque, según apunta Hernández- [8] Pacheco, el cristianismo —acusado de antivital—, no lo es, pero lo ha podido parecer hasta ahora en determinadas interpretaciones, que se apuntan como bastante comunes.

Por el contrario, Hernández-Pacheco piensa que una clara interpretación del mensaje cristiano hará ver cómo el verdadero defensor

no sólo de la vida, sino de *esta* vida, es precisamente el cristianismo. Y, aún más, como afirma audazmente, en el último epígrafe del libro, con el cristianismo se llegaría a la «apoteosis de la buena vida», frase que no quiere ver recortada por adición de ninguna moralina.

Hay en el libro una presencia muy clara no sólo de la personalidad del autor, sino de su circunstancia existencial. No pretende ser sólo un libro teórico, ni tampoco una obra, además, acerca de la práctica, sino que quiere ser una pieza práctica en sí misma. Eso le da su carácter más distintivo: es un manifiesto metafísico-existencial. No es un manifiesto común: muy pocos son capaces de convertir un verdadero libro de filosofía en obra inmediatamente práctica. Pero este rasgo puede hacer de la obra un objeto de polémica. Con ello se perdería lo que, a mi juicio, pudiera ser más interesante: establecer un diálogo sereno acerca de cuestiones tan trascendentes para la vida del hombre. Pues, sin duda, Hernández-Pacheco ha querido llegar hasta el final. Por ello, se introduce en difíciles asuntos teológicos siempre sin perder la referencia a la existencia concreta, a la vida de cada uno.

Me parece, pues, que estamos ante un libro de un autor brillante, excelente estudioso, que tiene además la virtud de ser sincero y la de darse cuenta de que teoría y praxis se pueden distinguir, pero no se deben separar. Que está dispuesto a ir hasta el fondo.

Sobre ello, me parece una muy bonita idea —que comparto— la reivindicación de la positividad de este mundo y de la vida humana. También pienso, igual que él, que la lectura de Nietzsche —como la de todo pensador profundo— da mucho que pensar, y aquí, en concreto, da que pensar acerca de esta vida. De otro lado, y él lo muestra muy bien, Nietzsche fracasa en su intento.

[9] Que el cristianismo hasta el momento ha olvidado la vida —*esta* vida—, o no la ha reivindicado lo suficiente, no es una tesis histórico-filosófico-teológica tan fácil de probar. No voy a entrar, por ello, en el tema. Entiendo que Hernández-Pacheco se refiere al relativo distanciamiento del mundo presente en el ideal de vida de los *religiosos*. Este ideal habría impregnado el mundo católico y, en su exageración, habría hecho olvidar la importancia de *este* mundo y de *esta*

vida. Tal vez por ello, la revolución francesa, que encarna una filosofía del puro trabajo, y de la afirmación del mundo, una pura modernidad, en suma, cerrase los conventos. Allí había *otro* mundo, contemplación, abandono.

Hernández-Pacheco aboga por una modernidad católica. Es más, piensa que sólo el catolicismo —entendido como él quiere hacerlo en este libro— puede ser verdaderamente moderno y revolucionario. Sólo él salva *este* mundo, pues Cristo vino, precisamente, a salvar *este* mundo.

La exégesis que el libro hace de estas ideas forma el núcleo de su mensaje. Es casi más bien un teólogo el que tiene que juzgarlo. En medio de la dificultad profunda que entraña una temática de este estilo —aquí equivocarse medio milímetro es pasar del todo a la nada— me aventuro a hacer algunas consideraciones generales, en las que se pone de manifiesto una discrepancia, siempre leal y amistosa, con el autor de este libro..

La tesis de que la verdad de este mundo está en el otro, de que la realidad es algo *desde la perfección*, puede interpretarse de varias maneras. El platonismo clásico cristiano la ha interpretado en el sentido de que aquí abajo no hay realidad plena, ni habitación permanente. Lo que interesa, pues, es dirigirse con todas las fuerzas hacia eso otro, ese más allá que es mi verdadero ser. Se aparta, pues, la mirada de *este* mundo.

Está claro que ese *apartar la mirada* no significa en la tradición católica un repudio del mundo. Eso supondría menospreciar la creación. Quiere decir sólo que aquello que tiene carácter pasajero e imperfecto no puede tener otra función que la de *remitirnos* al más allá, perfecto y eterno.

Entiendo que las diferentes actitudes, dentro de una misma base católica, suponen diferentes manera de *remitirse*. Pero la [10] posición siempre es la misma: este mundo es un *paso*, que sirve para prepararse para el otro. Es el tiempo de la prueba, como se decía antes.

Uno puede irse a un convento, hacerse sacerdote, casarse, quedarse soltero. Cada uno entenderá cuál es la *función* a la que ha sido

llamado. Unos a ser heraldos del más allá, y otros a santificar la vida cotidiana de trabajo profesional. Pero nadie puede ni despreciar el mundo, ni hacerse mundano. Si alguien se retira de la vida social y profesional común, está en su derecho. Pero no puede despreciar esa vida. Si uno se queda en ella, está en su derecho, pero no se queda para mundanizarse, sino para perfeccionarse.

Y la perfección implica siempre un *más allá*. Lo cual quiere decir que la expresión *esta vida* ha sido siempre —desde el principio— muy matizada en el cristianismo. El cristianismo es vida, y vida en el más alto grado, y vida, además, ya aquí abajo. Pero el que *esa vida se dé aquí* no es lo mismo que el que sea *esta vida*. La vida que el cristianismo ofrece nunca es la de abajo, es siempre, ya aquí, la de arriba. Por eso se vive ciertamente en plenitud —dentro de lo que cabe—, pero ese vivir es siempre el del que vive porque no vive en sí. Frente al mundo, *esta vida* no es otra cosa que la constitución del *yo* particular. Ese *yo* es el que se ejerce a través de las únicas tres maneras que puede encontrar: el *poder*, el *brillo* y el *placer*.

Justamente, si lo entiendo bien, el cristianismo dice que para que desaparezca la primacía del poder, brillo y placer, hace falta quitar esta vida, ese *yo*, y poner otra vida, en la que la identidad es más profunda porque el *yo* está olvidado. Entonces, poder, brillo y placer, no son negados, sino subordinados, ordenados al fin final, no buscados por sí mismos. Dicho de otra manera: el cristianismo dice que se descubre la verdad de *este mundo* al verlo en Dios, y que verlo en Dios supone *no interesarse* —aunque desde luego no se la rechace, cuando se nos dan honestamente— por la citada tríada. Para el vitalismo nietzscheano, por el contrario, la vida consiste en el ejercicio.

En resumen, que Dios sea la verdad de *este mundo*, se ha de comprender en sentido ontológico, sí lo entiendo bien, pero [11] no en sentido moral. Pues en lenguaje moral, *este mundo* es la tríada antes citada. Pero Dios no es la verdad de eso, sino su *negación* pues, como queda dicho, la vida cristiana consiste en el despreocuparse de ello. No es fácil ser cristiano.

Por último, que Dios sea la verdad de este mundo, no implica, claro está, que se identifique con él. Y, por tanto, está más allá. Y si Dios está *más allá* y también aquí, me parece que las consecuencias son claras para el cristianismo, como queda aludido.

Ojalá valgan estas reflexiones, demasiado sencillas, como homenaje a una amistad ya antigua y para mí inquebrantable.

Rafael Alvira

[13] INTRODUCCIÓN

Desde hace ya largos años, estamos asistiendo a un renacimiento de la filosofía de Nietzsche, fácilmente constatable en el número de publicaciones, suyas y sobre él, que inundan el mercado en sucesivas oleadas. Y bien podemos suponer que, más que mareas independientes, estas oleadas representan algo así como periódicos esfuerzos editoriales por cubrir de tiempo en tiempo una demanda, en un mercado filosófico que en los últimos sesenta años ha mimado de modo especialísimo a este autor.

Y es que malinterpretaríamos a Nietzsche si intentásemos entenderlo como una moda, ahí donde se trata, más bien, de una necesidad de nuestro tiempo. Se puede atribuir su éxito a las causas que se quieran, y es cierto que quizás nos las habernos aquí con un fenómeno literario, más retórico que especulativo. Es cierto también que no es justo comparar el vigor y la desfachatez estilísticas de este pensador con la pesada astringencia de Husserl o el, a la larga, cansino abstrusismo de Heidegger. Pero el hecho sigue en pie: también es un literato Sartre, por ejemplo, y su existencialismo ha perdido hoy la atracción de que gozó en su día, mientras que Nietzsche ha sabido tocar una tecla del corazón filosófico occidental cuyas resonancias parece que van a cubrir la totalidad del siglo XX. Es, qué duda cabe, el autor de la época, el profeta póstumo de un siglo en el que no vivió.

Pero el «fenómeno Nietzsche» es más interesante aún. Es curioso observar cómo puede un autor ser tan leído y respetado, [14] en una época tan ajena en su conformación cultural al mensaje que él representa. Si hay una etapa histórica que en nada refleja su optimismo trágico, su exaltación desenfrenada de la audacia, del riesgo, de la autoafirmación antisocial, es este siglo, que, en la vieja Europa, a punto está de contemplar el definitivo hundimiento de toda iniciativa

individual en el asfixiante sistema de la «seguridad social», reflejo de un socialismo que ha triunfado, incluso allí donde sus metas han sido realizadas por partidos y fuerzas políticas que deberían haber sido los últimos representantes de las élites aristocráticas. Nietzsche ha fracasado en Europa. Nadie se atreve a hablar, ni siquiera a pensar, en el superhombre, en una raza que muestre en saber mandar que puede esclavizar. Semejantes pensamientos —la esencia misma, se quiera o no, de la filosofía nietzscheana— no son de recibo. Así, por ejemplo, se financia, en sistemas sanitarios abortistas, la supresión indiferenciada de la joven vida que promete; a la vez que se ahoga el rendimiento del trabajo maduro con contribuciones destinadas a proteger y prolongar la (en sentido nietzscheano ciertamente) inútil vida senil; por no hablar de los millones que «compasivamente» destina la sociedad a sacar adelante «desechos» biológicos. Se puede discutir lo que se quiera sobre la «moralidad» de semejante proceder, pero bien parece que todo nuestro sistema sanitario —por poner este ejemplo—, que consideramos uno de los logros del siglo, contradice espíritu y letra del pensamiento nietzscheano.

Y aquí está lo curioso del fenómeno: ¿cómo entonces es el autor filosófico más leído de nuestra época? ¿Cómo se explica que sus doctrinas, repulsivas para nuestro gusto democratizante, despierten un interés que en modo alguno se apaga cuando se les rehúsa una adhesión culturalmente imposible en nuestro tiempo? Descubrir las raíces de este extraño fenómeno sería una de las tareas más apasionantes de la crítica cultural aún por hacer. No nos vamos a detener en ello; pero sí vale la pena apuntar aquí una idea en esta dirección. El interés contemporáneo por Nietzsche no es otro que el que, efectivamente, despierta un profeta. Pero esto es cierto sólo si no olvidamos que a los profetas se les rechaza y destierra (cuando no se les mata)... ¡con un [15] furor proporcional al interés que despertó su discurso! El profeta es el heraldo de una ciencia por venir, terrible en sus consecuencias, demoledora, que exige la conversión (y no es otra cosa la inversión de todos los valores, proclamada por Nietzsche); ciencia que se intuye como verdadera —de ahí el interés—, pero que la estrechez

del corazón impide reconocer como cierta. «Dura es esta doctrina», «mañana te oiremos otra vez», son respuestas de rechazo que reciben los protagonistas bíblicos, después de haber levantado por un fugaz momento el corazón del auditorio.

Se dirá que es un poco duro comparar este pensador con la tradición profética. Pero la audacia no es tanta y la comparación resulta permisible, si se tiene en cuenta que Nietzsche es el «antiprofeta»; mas —y aquí está la base de la comparación— no por ser lo contrario de un profeta, sino por profetizar lo contrario de todos ellos: la vanidad de todo ideal, la validez definitiva de lo que cada cual tiene entre manos, la renuncia a la utopía. Nietzsche es, en efecto, el profeta de la desesperación: el Anticristo, o, como le gusta decir de su Zarathustra, el profeta de la muerte de Dios.

Y aquí surge otro extraño interrogante: ¿cómo es que el heraldo que anuncia la muerte de Dios no consigue imponer su mensaje en un siglo como el nuestro, en el que a todas luces sí se ha impuesto un ateísmo práctico que —en lo que a la mera descripción sociológica se refiere— hace que podamos hablar de una nueva era «postcristiana»? Es aquí donde cabe señalar qué sea en Nietzsche eso que despierta el interés de nuestra masificada intelectualidad y dónde se sitúa en él ese punto de inflexión en el que su filosofía se despega de lo que nuestra cultura contemporánea está dispuesta a aceptar. A saber, la «fuerza» de este filósofo está precisamente en su metafísica profesión de ateísmo. Esto es lo que constituye el centro de su impacto cultural. Más en concreto, la filosofía de Nietzsche adquiere fuerza comunicativa allí donde presenta la religión como fantasma que roba al hombre lo mejor de sus fuerzas vitales, para colocarlas, enajenadas, en un Dios que resulta señor de esclavos, de siervos que se han hecho a sí mismos tales. De tal modo que la supresión de la religión, que él describe con ese polémico título de la «muerte [16] de Dios», se convierte en condición de posibilidad de toda liberación humana. Así enunciado, el núcleo de su filosofía se presenta muy poco original; pues no es otro que el ideal ilustrado. Y por más que se pretenda profeta del porvenir, Nietzsche no es en esto más que un

volteriano, ducho, como todo pensador ilustrado, en argucias retóricas.

Ahora bien, esta hipótesis no termina de explicar el carácter en cierta forma morboso de la afición por su obra. Aquí es preciso recurrir a un *novum*, extraño al afrancesamiento y no digamos al británico *common sense*, propios del pensamiento ilustrado. Esta novedad es la radicalidad. Era necesario que, más de un siglo después, viniese un alemán a tomarse la ilustración en serio. Si se trata de combatir la religión, entonces a sangre y fuego, y, sobre todo, sin inventar sucedáneos —la Razón, la Humanidad, la Sociedad, la Libertad—, con que el vértigo nos obliga a tapar ese hueco que en nuestra existencia deja la ausencia de Dios. La ilustración es un movimiento de inversión de valores: desde la trascendencia religiosa a la inmanencia del devenir histórico-natural. Nietzsche recuerda con su filosofía que esta inversión no se puede hacer a medias. Y si algún mérito tiene su pensamiento es la valentía en sacar sus últimas consecuencias.

Pues bien, aquí es donde este pensador se despega de su propia época —que es la nuestra—, ilustrada aún, con su superficialidad, elegancia y buenos modales franco-británicos. Nietzsche nos da tanto miedo como la «goma 2» del terrorista: ambos exigen demasiado para nuestro buen gusto de salón; no es para tanto. Y sin embargo, como hijos que queremos ser de la ilustración y de la revolución (francesa, por supuesto), bien sabemos que los dos constituyen la última coherencia de lo que como hombres modernos pensamos y hacemos. El miedo a Nietzsche es rechazo de nosotros mismos; y por eso tiene esa calidad morbosa del temor que atrae: seguiremos devorando sus libros, tanto más cuanto más nos resistamos a esa terrible verdad —denunciada, por ejemplo, por Adorno— de que Auschwitz, el Gulag y otros ejemplos de aniquilación del hombre por el hombre no son sino la coherencia fáctica, patente en la historia, de nuestro pensamiento «moderno». Nietzsche hubiera muy bien sabido que, [17] desde esta «modernidad», nada se puede argüir contra semejantes catástrofes, que lo son sólo para quien las sufre. Nosotros, en el fondo, lo sabemos bien. Por eso Nietzsche atrae: por ser el

profeta que anuncia la coherencia de lo que ha ocurrido y volverá a ocurrir; pues es el único que ha buceado hasta el fondo del pensamiento ilustrado, que es el pozo del que todos bebemos. Leerlo es entonces aprender a conocernos, de verdad, a nosotros mismos, hombres modernos; pues su obra es nuestra última y temida transparencia: la verdad que le queda a un mundo sin Dios.

Todo esto, que, como lo que en general se dice en las introducciones, es más o menos cierto, ya serviría para justificar uno más de los libros sobre Nietzsche. Cualquier profesional de la filosofía debe, con mayor o menor profundidad, enfrentarse con él, si quiere tomar postura en la discusión actualmente en debate en el seno de nuestra cultura. Sin embargo —que lo sea o no es otra cuestión— ésta no quiere ser una más de las monografías dedicadas a este autor. No porque pretenda ser mejor que otras, o decir cosas que las demás no hayan dicho, presentando una interpretación revolucionaria, sino porque este trabajo tiene que ver con Nietzsche sólo *in obliquo*, en la medida en que tiene por objeto el mismo que constituye el centro de su obra, a saber, la cuestión de la vida misma, en cuanto está, más allá de sí, abierta a la trascendencia —ésta es la tesis del pensamiento clásico, que aquí se va a defender—, o en cuanto, en su finitud, está cerrada en la inmanencia de su propia temporalidad: ésta es la tesis de Nietzsche.

En este sentido, podría parecer que todo lo que se dijo anteriormente no interesa al contenido de este libro, que es ajeno al desaforado interés, propio de las épocas en crisis, por el diagnóstico cultural. Y así es en principio: nuestro objetivo es fundamentalmente teórico, y va a situar el discurso en las frías regiones de la ontología. Sólo que el objeto de haber elegido a Nietzsche como interlocutor, con la intención de desarrollar una teoría propia mediante un diálogo crítico con la suya, tiene que ver con esa radicalidad que fue señalada anteriormente. El es uno de los autores que con mayor profundidad ha reflexionado sobre el fenómeno de la vida en relación con el problema de la trascendencia. Por eso, la discusión teórica con su obra pide la misma radicalidad; ella supone un reto que alcanza a to-

do pretendido interlocutor y que, so pena de descalabro dialéctico, exige estar a la altura de las circunstancias a todo aquel que, abierto a este diálogo, pretenda hablar de los mismos temas. Es como el ajedrez: se aprende jugando con los buenos, siempre, eso sí, corriendo el riesgo de la derrota. En este sentido, Nietzsche se presenta como interlocutor ideal para, marcando las oportunas distancias y precisamente en este proceso de diferenciación, intentar una reflexión sobre la vida misma y el problema del más allá. Y esto es lo que se pretende aquí.

Sin embargo, es preciso advertir que esta pretensión no es meramente dialogante, sino más bien polémica. Se trata de ver si la comprensión clásico-cristiana —que aquí se defiende— es capaz, no sólo de resistir ese diálogo, sino también, en un contraataque teórico, de presentar una crítica al pensamiento nietzscheano. Mas, por otra parte, esta polémica, si quiere por un lado ser algo así como una enmienda a la totalidad, no lo hace desde un rechazo de lo que es la intención fundamental del pensamiento de Nietzsche, que es la defensa a ultranza de la vida frente a los contravalores —morales, dice él— que la debilitan. Muy al contrario, se intentará mostrar que esta defensa sólo queda garantizada precisamente desde un rechazo del planteamiento dialéctico en el que Nietzsche —y en esto es heredero de Hegel— presenta el binomio «vida-trascendencia», o también «más acá-más allá», como una disyuntiva contradictoria. Desde esta perspectiva, se trata de desmontar el mito de la *Lebensfeindlichkeit*, del antivitalismo cristiano, que constituye la base de la crítica nietzscheana al pensamiento clásico.

De lograrse esto, al menos habríamos quitado a Nietzsche su mordiente crítico, desenmascarándolo como nuevo Don Quijote en lucha contra molinos de viento. Pero esto es poco: se trata también de poner de manifiesto que el citado binomio, lejos de ser alternativo, se plantea como una coimplicación. De modo que, no sólo la vida representa una actividad trascendente en su esencia, sino que, además y como consecuencia, la negación de [19] esta trascendencia impide lo que el mismo Nietzsche pretende, que es la absolutización

de la vida en eso que tiene de propia. Formulada de forma «escandalosa», la tesis que se va a sostener aquí es que no hay más vida que «ésta»; pero que esta vida no es otra que la eterna, aquella que en la historia está aún por alcanzar y a la que se dirige el anhelo de nuestra esperanza. En lo primero casi sería ésta una tesis nietzscheana; en lo segundo, sin embargo, es preciso afirmar en contra que sólo en su eternidad nos es permitido dar a la vida el carácter absoluto por el que podemos denominarla «ésta», la vida «misma», la que, por fin y en su fin, *será* (algún día) «mi» vida.

Todo esto podría parecer de alguna forma revolucionario y novedoso, en la medida en que se trata de llevar al molino clásico-cristiano el agua vitalista con que Nietzsche pretender mover el suyo con intención de triturar en él la esencia misma del pensamiento tradicional. Se trataría, en efecto —y entiéndase una formulación que pretende sólo dar fuerza retórica a la discusión—, de presentar aquí la base teórica de un «cristianismo nietzscheano», es decir, de una filosofía cristiana capaz al mismo tiempo de garantizar los valores vitales que Nietzsche se empeña en ver como contrapuestos a ella.

Sin entrar en la discusión de hasta qué punto esto pueda ser revolucionario, sí se puede decir que de ninguna manera es nuevo. De hecho, si esta tesis de la continuidad, y no oposición, entre la trascendencia y la vida, entre lo divino y lo humano, entre lo temporal y lo eterno, aún en los años treinta y cuarenta pudo ser —y de hecho fue en algunos ambientes religiosos— sospechosa de heterodoxia, hoy es, desde el Concilio Vaticano II, la tesis oficialmente asumida por la Iglesia católica. Decididamente, a finales de los años ochenta no puede haber en este punto ninguna pretensión de novedad; y por lo mismo, carece de sentido la acusación de que la citada tesis sea subversiva.

Sin embargo, esta autocomprensión del cristianismo, renovada (que quiere decir, reinjertada en sus propios orígenes evangélicos) en lo que respecta a lo pastoral, a lo ascético y —por desgracia sólo en parte— a lo teológico, está aún limitada al ámbito específico de la esfera doctrinal-religiosa, quedándose corta en [20] un punto funda-

mental: a mi modo de ver, esta renovación no ha tenido lugar aún en el ámbito del pensamiento filosófico cristiano, y seguimos sin recambio para una reflexión metafísica llevada a cabo desde la tradición monacal del *contemptus mundi*. Y en ella, como Nietzsche pretende, ciertamente se tiende a una disyunción dialéctica entre vida y trascendencia, para terminar en una opción a favor de ésta y en contra de aquélla, a favor de la eternidad y contra la existencia histórica, por la Ciudad de Dios frente a la ciudad de los hombres.

Y no es que no haya habido esfuerzos en pro de esta renovación. Ciertamente se ha intentado hacer una filosofía «postconciliar». Pero se ha hecho mal, argumentando de la siguiente manera: la teología cristiana tiene que desligarse de la tradición filosófica clásica, esencialmente platonizante y centrada sobre el concepto de *horismós*, como hiato separador de lo verdaderamente real, eterno, divino, esencial, respecto de la apariencia sensible, perecedera, mala, accidental, falsa y engañosa. De modo que el mundo histórico-sensible, que es —se dice— el nuestro, queda desvalorizado como irreal frente al mundo meta-físico de las esencias. En otras palabras: se ha intentado, desde una cierta teología, echar la culpa a esa tradición platónico-aristotélica (que a través de san Agustín llega con santo Tomás a una madura formulación) de la propia malinterpretación del cristianismo; la cual habría dado lugar, a su vez, a la crítica ilustrada y, para lo que nos interesa aquí, a la de Nietzsche. Un cristianismo renovado —se sigue diciendo— tendría que abandonar entonces su lastre platónico, si quiere realizar una lectura «moderna» del Evangelio, que no sea antivitalista y desvalorizadora de la realidad temporal. Es decir: a fin de defenderse del ataque de Nietzsche, la teología «modernista» le da la razón en su interpretación del pensamiento filosófico tradicional; para decir a continuación que, como ella nada tiene que ver con éste, es inmune a las críticas nietzscheanas, dirigidas contra un cristianismo platonizante que, lejos de ser evangélico, sería sencillamente un error histórico. Esta teología ha pretendido entonces sustituir su base especulativa mediante un recurso a corrientes filosóficas modernas que, estando centradas sobre la existencia his-

[21] tórica, parecían no cerrarse a la trascendencia. Especialmente la fenomenología y el existencialismo han gozado en este sentido de una especial predilección, cuando no el mismo marxismo.

Sin entrar en el fondo de la cuestión, sí podemos decir que, desde la perspectiva de una elemental fidelidad a la tradición dogmática cristiana, parece que este intento de renovación de la base filosófica ha concluido en auténtica hecatombe doctrinal, en la que se ha hecho imposible reconstruir una ortodoxia. Y es que, en mi opinión, Nietzsche tiene razón (junto con gran parte de los padres de la Iglesia, santo Tomás, y en definitiva el mismo magisterio eclesiástico) al considerar el cristianismo como indisolublemente ligado —en lo que se refiere a la reflexión teórica sobre el mensaje revelado— a la tradición filosófica que parte de Sócrates, Platón y Aristóteles. Esta conexión no es un añadido del bajo imperio, sino que se da ya en el evangelio de san Juan, en las cartas de san Pablo, y anteriormente en ciertos libros sapienciales del Antiguo Testamento. Y no porque san Juan, por ejemplo, leyese a los clásicos griegos, sino porque sus escritos representan la revelación de esa misma verdad que la reflexión teórica puede en parte comprender, y de hecho anticipó en estos clásicos. Cuando los padres de la Iglesia señalan esto, constatan una evidencia. Y así parece destinada al fracaso toda renovación teórica del pensamiento cristiano que pretenda desatar lo que en su tradición está unido desde el principio.

Nietzsche se equivoca, por tanto, lo mismo en su apreciación del cristianismo como en su comprensión de los clásicos del pensamiento griego; y se trata del mismo error: considerar toda filosofía de la trascendencia como una desvalorización de lo histórico-sensible, cuando se trata, más bien, de su elevación al orden de lo divino.

La renovación, necesaria y urgente, de la tradición filosófica clásico-cristiana, no puede ir pues —en mi opinión— en la línea de una sustitución, sino que ha de proceder de una renovada lectura de los clásicos, de una reinterpretación auténtica de su filosofía, en la que vida histórica y trascendencia no tienen por qué presentarse como opciones dialécticamente disyuntivas. Mostrar que esta reinterpreta-

ción es tan posible y saludable para [22] el pensamiento metafísico tradicional como lo ha sido para el mensaje evangélico, y hacer así una contribución al restablecimiento de esa unidad filosófico-dogmática tan imprescindible para el sano desarrollo del pensamiento cristiano, todo ello en diálogo crítico con F. Nietzsche, éstos son los principales objetivos de este libro.

Pero volvamos ahora a Nietzsche, porque hay un punto que debe estar claro desde el principio. Es posible que se haya notado ya —y si no, es seguro que se notará más tarde— una cierta simpatía hacia el personaje de nuestra historia. Y es bueno así, porque es cierta. Nietzsche es el defensor de los valores vitales, de la alegría de vivir, de la «frescura» y lozanía en el espontáneo apetecer; y en todo esto resulta fácil identificarse con él. Vaya esto por delante, porque se trata de decir ahora que la filosofía de Nietzsche es en su misma raíz —él mismo la quiere así— «mala». No es que tenga cosas malas, que haya que separar de otras aprovechables; se trata, más bien, de que su pensamiento es la inversión misma de lo que hay en la existencia de verdadero y valioso; es como un guante, uno bueno, del revés: no tiene solución, si no le damos la vuelta.

Esto, por supuesto, es una genérica descalificación moralizante, que no tiene valor alguno en una introducción y que bien podría haberse reservado, si acaso, para el final. Pero la apreciación tiene también una significación temática: la filosofía de Nietzsche no es mala por estar mal hecha, sino porque tiene como objeto, afirmándolo moralmente, el mal mismo. Para lo que aquí interesa, no es que Nietzsche sea una mala persona, y mucho menos un «equivocado». El problema es, más bien, que su intención se dirige con plena conciencia a la afirmación del mal como algo que, según él considera, pertenece a la plenitud del vivir. Por ello tiene su filosofía la brillantez mítica del pacto con el demonio. Su planteamiento posee el atractivo y repulsividad de lo satánico, del mal que habita dentro, del que quisiéramos liberarnos, y al que guardamos, al mismo tiempo, el cariño de lo que es propio.

Por ello, de este diálogo con Nietzsche cabe esperar, no sólo [23] una reflexión sobre la esencia misma del vivir, sino también sobre su límite, que es el mal. Si este límite puede y ha de ser afirmado como perteneciendo a dicha esencia, como pretende Nietzsche, o si, por ser la vida en sí misma trascendente, dicho límite es algo que siempre queda atrás, en la fundada esperanza de su definitiva superación, ésta es la cuestión que a través del citado diálogo podríamos intentar aclarar. Este libro se convierte así en un tratado sobre la esencia del mal, pero también sobre la esperanza, que es posibilidad de superarlo.

Y con esto podemos volver al principio de esta reflexión introductoria: la «fuerza» de Nietzsche radica precisamente en haber planteado la cuestión de la esperanza, para concluir que no hay tal, afirmando como definitivo el mal que hay en nosotros y como hipocresía toda ilusión de haberlo superado. Esta es la atracción de su pensamiento: que habla de lo que llevamos dentro; y éste el miedo que produce: que nos cierra todo escape de nuestra propia miseria. Por todo ello, hablar de Nietzsche supone sumergirse en la discusión con nuestra atormentada cultura, postilustrada —y por eso pretendidamente postcristiana en la praxis teórica—, pero aferrada aún en sus deseos a una esperanza, que Nietzsche, en coherencia con los presupuestos especulativos de esta cultura, quiere definitivamente eliminar. Qué nos cabe esperar y desde qué presupuestos teóricos, ésta es la cuestión: de este libro y de cada uno de sus posibles lectores en los finales del siglo XX que nos ha tocado vivir.

Por último, antes de terminar puede ser interesante hacer una somera descripción de la estructura del trabajo. Una primera parte se dedicará a exponer el pensamiento de Nietzsche en aquellos aspectos que especialmente interesan al tema que nos ocupa. Es preciso advertir que esta primera parte tiene una intención efectivamente expositiva, y en ella se intentará transmitir con la mayor fidelidad posible el pensamiento nietzscheano e incluso el tono, a veces cáustico, de su furibundo anticristianismo. Se apuntarán meramente ciertos

aspectos que servirán de apoyo posteriormente a una reflexión crítica más amplia, a cuya presentación se dedicará la segunda parte del trabajo.

[24] Por ello hay que esperar a esta segunda parte para encontrar el oportuno distanciamiento respecto de las posiciones nietzscheanas. En ella se esbozará una reinterpretación del pensamiento clásico que pueda ser una alternativa a la filosofía de Nietzsche. En el doble sentido anteriormente expuesto: en primer lugar, mostrando hasta qué punto es incorrecta la interpretación que él a su vez ofrece; y en segundo lugar, presentando la alternativa que aquí se defiende precisamente como verdadera garantía de lo que Nietzsche quiere salvar, que es la posibilidad de una afirmación incondicional de la vida histórica.

Será conveniente también abrir el horizonte de nuestra discusión, incluyendo en ella una amplia referencia a la filosofía de Hegel. Pues, en mi opinión, el planteamiento de las relaciones entre vida histórica y trascendencia que Nietzsche suscribe, tiene un carácter esencialmente dialéctico; de modo que la interpretación que nos proponemos realizar quedaría infundamentada y, en cualquier caso empobrecida, sin esta referencia.

A fin de no despertar expectativas que este libro no pretende en absoluto satisfacer, es preciso dejar muy claro que pertenece al género literario del ensayo; de modo que tanto por su contenido como por su estilo se sitúa a considerable distancia de lo que es una monografía. Más que ser una amplia revisión de diferentes interpretaciones, apoyada en un estudio de fuentes, lo que aquí se presenta responde muy específicamente a la reflexión personal del autor, dirigida sobre la temática que Nietzsche aborda, y, eso sí, en diálogo directo con sus escritos. En este sentido, no quiere ser una interpretación documentada, sino, más bien, una «lectura» (ciertamente interpretativa pero en el más estricto sentido subjetivo) de la obra de Nietzsche. Por ello, nos absolvemos de un esfuerzo de documentación, que nos llevaría a donde no queremos ir; y las notas a pie de página no pretenden «demostrar» nada, sino sencillamente referir al

lector a la lectura directa de los textos, a fin de que él mismo continúe su reflexión personal. Es claro que en este contexto el estilo se apartará también del academicismo propio de los estudios monográficos y se intentará buscar acceso a un público más amplio, quizás recurriendo a libertades literarias que serían extrañas en otro género.

Quiero agradecer al Comité Conjunto Hispano-Norteamericano para la Cooperación Cultural y Educativa la concesión de una beca y a la Universidad de Sevilla el permiso para disfrutarla. Ello me ha permitido disponer, libre de otros compromisos docentes, del tiempo necesario para concluir este trabajo, A la Universidad de Columbia y especialmente al Departamento de filosofía y ciencias sociales del *Teachers College*, debo agradecer también su amable acogida como *visiting scholar* durante este tiempo, así como las facilidades, tanto bibliográficas como técnicas, para la realización del trabajo. Al profesor Lambros Comitas le debo en este sentido especiales gracias por su extraordinaria ayuda.

Este trabajo no hubiese sido posible sin la directa colaboración de mis alumnos en la Universidad de Sevilla. En cursos y seminarios sus objeciones y sugerencias han sido un punto de apoyo esencial para el desarrollo de las ideas que aquí se contienen.

He de mencionar muy especialmente la paciente ayuda de Jacinto Choza y Rafael Alvira, amigos y maestros. No sólo fueron los primeros en leer el manuscrito, aportando correcciones que lo han enriquecido considerablemente, sino que, en su misma gestación, me han sugerido temas e ideas que en buena medida han orientado mi trabajo al fin conseguido. Las cosas buenas que pueda tener este libro se las debo a ellos en parte muy importante.

En otro orden de cosas, quiero mencionar aquí a Héctor Hernández-Pacheco, mi padre, y a Luis Sansalvador, mi amigo. Ellos me enseñaron, en tiempos a los que ahora se dirige la nostalgia, una idea de la vida y de la libertad, que está en la base de estas reflexiones filosóficas.

Se ha utilizado como fuente la *Nietzsche kritische Studienausgabe*: G. Colli y M. Montinari (dirs.), *Kritische Ausgabe sämtlicher Werke und unveröffentlichter Texte Friedrich Nietzsches nach der Originaldrucken und Originalmanuskripten auf [26] der Grundlage der «Kritischen Gesamtausgabe»*, Verlag de Gruyter, Berlín-Nueva York 1967ss. Las citas, aunque han sido traducidas por mí, se refieren al original alemán de esta edición. Estas referencias a pie de página contienen sencillamente la obra de Nietzsche y la página que corresponde en la citada edición. A fin de no sobrecargar el material crítico repitiendo información, no se indican los tomos que corresponden a cada obra, que son los siguientes:

- Die Geburt der Tragödie* (t. 1)
- Menschliches, allzumenschliches* (t. 2)
- Morgenröte* (t. 3)
- Die fröhliche Wissenschaft* (t. 3)
- Also sprach Zarathustra* (t. 4)
- Jenseits von Gut und Böse* (t. 5)
- Zur Genealogie der Moral* (t. 5)
- Götzendämmerung* (t. 6)
- Der Antichrist* (t. 6)
- Der Fall Wagner* (t. 6)
- Ecce Homo* (t. 6)

Se han utilizado también con profusión los escritos del *Nachlass*, especialmente los que corresponden a los preparativos de *La voluntad de poder*. Colli y Montinari han renunciado a ordenar estos textos en otro orden que no sea el que les corresponde cronológicamente en los borradores de Nietzsche, que se recogen en los tomos 12 y 13. En este caso, bajo el genérico título de *Nachgelassene Fragmente*, sí se hace referencia en las citas al tomo correspondiente.

Respecto del resto de las referencias críticas, se indican únicamente los datos necesarios para localizarlas en la Bibliografía de este trabajo, que recoge exclusivamente las obras a las que se hace referencia a lo largo de la exposición. En las citas a pie de página se conserva generalmente el idioma original de la obra en cuestión,

exceptuando las de autores alemanes que, a fin de hacerlas accesibles a un círculo más amplio de lectores, han sido traducidas.

[27] I

LA EXISTENCIA TRÁGICA

1. *La determinación de la vida desde el arte:
lo dionisiaco y lo apolíneo*

Vamos a introducirnos en el pensamiento de Nietzsche abordando el tratamiento de su obra original: *El origen de la tragedia*. No se trata de seguir un método genético en esta investigación, que supone hipotéticamente una unidad fundamental en la filosofía nietzscheana y renuncia, por tanto, a un estudio diferencial de sus diversos escritos. La atención a esta obra con la que se inicia esta exposición, tiene más bien su sentido en que *El origen de la tragedia*, no sólo es temporalmente la primera obra de Nietzsche, sino también la que expresa el principio mismo de su filosofía, en el que se muestra una concepción de la vida y del mundo que se sitúa como base de posteriores teorías. Es cierto que la temática que en ella se trata va a quedar después aparentemente olvidada, pero no por ser abandonada, sino porque Nietzsche —ésta es otra hipótesis— va a dedicar el resto de sus escritos a polemizar con la metafísica tradicional, siempre sin embargo desde la base aludida, que es implícitamente lo que se trata de defender.

Esta hipótesis se ve de algún modo verificada allí donde Nietzsche no polemiza sino que sienta positivamente sus propias doctrinas, a saber, en el *Zarathustra* —con una terminología distinta— y, más expresamente, en los escritos del *Nachlass* que recogen sus apuntes para *La voluntad de poder*. Ahí [28] recupera Nietzsche la noción de una existencia trágica, que tiene su impulso original en el arrebató dionisiaco, como centro positivo de su propia doctrina.

El punto de partida temático de esta reflexión, en la que se revela lo que es para Nietzsche la esencia del vivir, viene dado por la consi-

deración del problema del arte, más concretamente, del origen de la tragedia como modo artístico en el que se expresa la vitalidad griega. Y aquí Nietzsche va a romper radicalmente con lo que ha sido la comprensión clásica de los propios orígenes griegos del pensamiento occidental, según la cual la esencia de la cultura helena, tal y como su arte la expresa, sería la armonía, el canon, la proporción y la medida; en resumen, ese cúmulo de notas al que el mismo Nietzsche con término feliz se va a referir con el nombre de «lo apolíneo».

Apolo es el dios de la luz, de las formas que dan límites a las cosas y las hacen aparecer como individuos distintos de los demás¹. Es también, y como consecuencia de lo anterior, el dios de la verdad²; pues la forma es lo que nos permite comprender las cosas, comprendiéndonos a nosotros mismos en un mundo en el que reina un orden inteligible. Por este dios «gozamos de la forma en una comprensión inmediata; todas las figuras nos hablan, no hay nada indiferente o innecesario»³. Bajo la inspiración de Apolo nacen las artes plásticas, aquellas que tienen como principio la figura, el contorno visualizado que diferencia e individualiza, el cual es principio de posibilidad para la representación del mundo.

Por lo demás, esta representación no es mera imagen indiferente, sino resultado de esa transparencia de las cosas en su forma que denominamos belleza. Es bello lo que es uno con su propia representación y se muestra en ella; y lo es en la medida en que efectivamente consigue presentarse en esa identidad, que capta el artista en una visión apolínea del mundo, reproduciéndola en la obra plástica.

[29] Pues bien, parece claro que lo apolíneo es momento esencial de la cultura griega, tal y como tradicionalmente se ha entendido. Lo que sin embargo Nietzsche no está dispuesto a admitir es que éste sea, en su exclusividad, el momento esencial. Pues, frente a esa visión luminosa del mundo, la cultura griega no se entiende sin otro principio, que Nietzsche denomina «lo dionisíaco», propio de los cul-

¹ Cf. *Die Geburt der Tragödie*, p. 26.

² Cf. *ibíd.*, p. 27.

³ *Ibíd.*, p. 26.

tos místicos, de la música y, como veremos, de lo que es la máxima representación estética de lo helénico, que es la tragedia.

Frente a Apolo, que representa también el principio mítico de la serenidad, el orden y la medida, Dioniso es el dios de la embriaguez, de la fiesta y del desmedido entusiasmo. Pero no se trata de entender este principio mítico en la vulgaridad de su imagen velazqueña como dios del vino. Tampoco es que Dioniso tenga nada contra la bebida; es, más bien, que lo que él representa poco tiene que ver de modo inmediato con una borrachera, situación aparentemente específica de los estados dionisiacos y hacia la que se han deslizado en el lenguaje vulgar otros términos —«orgía», «bacanal»— que también tienen su origen en este contexto. En castellano no tenemos ninguna palabra que pudiese conservar el sentido con que Nietzsche utiliza el término alemán *Rausch*. Se designa con él el estado propiamente dionisiaco; y carece primariamente de las resonancias inmediatamente vulgares de nuestra «embriaguez», a la cual sólo en sentido secundario se le pueden extraer reflejos poéticos. El *Rausch* es lo que produce la bebida, pero no por sí misma, sino en el ambiente contextual que llevan consigo la fiesta, la celebración, la comunicación social que de todo ello resulta. Esta situación es común a la que causa una buena noticia, cuando el que la recibe se pone a dar gritos de alegría y a abrazar a los circunstantes; o a la sensación de triunfo que produce poner un póquer de ases sobre el tapete, o marcar el gol del desempate en una final de copa. Lo que es un *Rausch* lo entiende muy bien quien ha experimentado el placer de arrebatarse como orador a un auditorio, de dominar un potro desmandado o de descolgarse de una pared en un *rappel* de veinte metros. Se produce entonces lo que en los espectáculos públicos se denomina el «delirio», el arrebatamiento de la [30] vida más allá de su mezquina individualidad, sin que esta vida deje de ser propia. Pues bien, el principio de este arrebatamiento vital que conduce al desenfundado gozo de la existencia, es lo dionisiaco.

Quisiera hacer aquí un breve excursus para intentar establecer algunas conexiones, si no necesarias, sí al menos posibles, entre esta

fenomenología nietzscheana del arte y otras teorías filosóficas. No nos vamos a detener, por ser obvio, en el paralelismo de esta clasificación con el dualismo en Schopenhauer de representación y voluntad. Pero sí se podría llamar la atención sobre el carácter «dionisiaco» que tiene, frente al formalismo platónico de la idea (tal y como vulgarmente se interpreta), la noción aristotélica de *energeia*. Si en la filosofía clásica el idealismo platónico parece responder a una inspiración apolínea, el actualismo de Aristóteles representa en ella la contrapartida vitalista, un punto dionisiaco en el que se ve la perfección no en una determinada facultad, sino en su ejercicio. La actividad es ejercicio puro de lo posible, y en cuanto tal principio de toda perfección, que consiste, no en la cualidad de la existencia, sino en la existencia de la cualidad. No es importante la forma por ser determinación ideal, sino por ser en la materia el acto eficaz determinante, dominio real de la diversidad material en una actividad integradora. Por lo demás, tampoco hay que llevar demasiado lejos este paralelismo, y volveremos posteriormente sobre él para intentar marcar las diferencias entre Aristóteles y Nietzsche, que son muy superiores a los puntos de contacto. Pero interesa ir señalando estas posibles conexiones, a partir de las cuales se hará posible una discusión con Nietzsche desde presupuestos clásicos.

Por otra parte, esta referencia no es inútil para retomar desde ella la exposición de la teoría nietzscheana. Porque frente al carácter contemplativo y soñador del artista apolíneo, que dirige su anhelo a la forma, la estética dionisiaca representa la exaltación de la actividad; de una actividad, sin embargo, que no es formadora de lo otro, sino algo común a todas las cosas y en lo que todo se funde en el fondo de una existencia compartida. La estética dionisiaca supone la anulación de esa distancia entre artista y obra de arte que es propia de su expresión apolínea.

[31] Si se permite aquí una digresión más allá de la letra nietzscheana, cabría hacer, tomando como referencia a Platón, la siguiente observación: el arte apolíneo parte de considerar el mundo como imperfecto, como algo que tiene su principio y verdadera realidad fuera

de sí. El artista capta en lo real, no su facticidad espacio-temporal, sino su perfección ideal, como algo que está por encima, más allá de esa facticidad; la cual, si bien está conformada por la idea, resulta negativa frente a ella. El artista saca entonces de su experiencia lo ideal, pero lo pone más allá de esta experiencia como canon. Las estatuas griegas son hombres genéricos, pero ningún hombre concreto, sino más bien dioses que trascienden tanto lo representado por ellos como al artista concreto, el cual se refiere ahora a su obra como a algo que supera su experiencia, y siempre con el sentimiento de la veneración. Se produce así una triple alienación: de la obra respecto del modelo sensible (la relación se invierte en virtud de esta alienación, porque lo inmediato sensible, que es modelo en la experiencia, pasa a ser ahora una mala copia), de la obra respecto del artista, y del artista respecto de lo sensible, que una vez realizada la obra, no sólo deja de ser interesante, sino que se convierte en algo cuya similitud con ella puede distraernos de su veneración. Por el contrario, la estética dionisiaca considera el mundo como algo perfecto y definitivo, y esta perfección como aquello de lo que gozamos en nuestra experiencia de él, haciéndola así la nuestra. La experiencia estética no se plasma entonces en un *tertium quid*, en la obra por ejemplo, sino que consiste precisamente en la anulación de la alteridad entre el artista y la naturaleza a la que se dirige su experiencia. Dicha anulación constituye precisamente la obra dionisiaca, que hemos de entender como un *happening* cósmico-antropológico; como el que se da, por ejemplo, en una fiesta, en representaciones dramáticas participativas, etc. La obra lograda no es entonces algo que se pueda guardar en un museo, sino ella misma el gozoso acontecimiento histórico en el que, en el instante, se hacen una todas las cosas. «Cantando y bailando —dice Nietzsche— sé expresa el hombre como miembro de una más alta comunidad: se ha olvidado de andar y de hablar, y está en camino de elevarse danzan- [32] do por los aires. En sus gestos se exterioriza el arrebatado. Y así como ahora los animales hablan y la tierra da leche y miel, de igual modo resuena en él algo sobrenatural: se siente dios, él mismo camina ahora tan feliz y sublime como vio andar a los dioses

en sus sueños. El hombre ya no es artista, ha pasado a ser obra de arte»⁴.

El sujeto artístico se olvida de sí⁵ en el gozo de la propia, ajena, pero en definitiva la misma felicidad; que ya no es un acontecimiento individual sino cósmico, más allá de toda barrera diferenciadora. «Ahora es el esclavo hombre libre, ahora se rompen todos los rígidos y hostiles límites que la necesidad, la arbitrariedad o la (...) “moda” han fijado entre los hombres. Ahora, en el evangelio de la armonía cósmica, cada uno se siente con el prójimo, no sólo reunificado, reconciliado, refundido, sino uno»⁶.

Esta ruptura de las barreras que llamamos desenfreno, es lo propio de la «orgía» dionisiaca, entendida aquí como experiencia estética. En ella el vino, la danza, la música y el instinto liberado, confluyen en la creación de una vivencia espontánea y fraternal, que supone para todos los hombres «el ser uno como genio del género, de la naturaleza misma»⁷. Pues «bajo el arrebató de lo dionisiaco, no solamente se sella de nuevo la alianza entre hombre y hombre; también la alienada, hostil y sojuzgada naturaleza celebra otra vez su fiesta de reconciliación con su hijo pródigo, que es el hombre»⁸. «Entonces aparecen de repente y desenfrenadas las (respecto de lo apolíneo) otras fuerzas simbólicas: las de la música, con su ritmo, dinamismo y armonía»⁹. Se trata de esas experiencias vitales que, en su intensidad, se desatan en canto.

Orgía y bacanal son los nombres griegos de estos estados estéticos dionisiacos. Insisto en que son nombres desprestigiados en el lenguaje ordinario. Y sin embargo, si yo entiendo bien, en [33] lo que hemos visto hasta ahora y dejando esto pendiente de ulteriores matizaciones, Nietzsche no tiene aquí a la vista otra cosa que lo que todo el mundo entiende por una fiesta; eso sí, en ese tono desinhibi-

⁴ *Ibíd.*, p. 30.

⁵ *Ibíd.*, p. 28s y 44.

⁶ *Ibíd.*, p. 29.

⁷ *Ibíd.*, p. 33.

⁸ *Ibíd.*, p. 29.

⁹ *Ibíd.*, p. 34.

do y popular que termina en la exaltación. Juergas flamencas, goleadas futbolísticas en Maracaná, apoteosis en una tarde de toros, los Rolling Stones, el carnaval de Río; pero también una parada militar, ciertas manifestaciones populares de religiosidad, o incluso una celebración familiar, pertenecen a este género de vivencias estéticas, que son arte existencial e históricamente realizado.

Por lo demás, la mirada despectiva del no participante, unida a la acusación de que estos fenómenos son degradaciones despersonalizadas y gregarias, reflejo de una psicología de masas, están previstas en el análisis: «Para abarcar en sí este total desenfreno de todas las fuerzas simbólicas —dice Nietzsche— el hombre tiene que haber alcanzado ya esa altura de la autoenajenación (*Selbstentäusserung*) (...). El ditirámico servidor de Dioniso es entendido entonces sólo por sus iguales. ¡Con qué asombro no le miraría el griego apolíneo! Con un asombro tanto mayor cuanto que se mezclaba en él el horror de que todo eso en absoluto le era extraño, de que su conciencia apolínea cubría ante él este mundo dionisiaco sólo como un velo»¹⁰.

Y es que este sentido dionisiaco de la fiesta pone de manifiesto la unidad del mundo, su carácter trascendente con respecto a sus diferentes manifestaciones fenoménicas individuales. Es más, la orgía muestra esa unidad festiva del mundo como su verdadera realidad, como el fondo del que cada individualidad se despega, para volver al final a ser absorbida de nuevo por él como por su verdadero principio. De tal modo que en el desenfreno dionisiaco se ve la propia personalidad, en lo que tiene de diferencial, como un estorbo, como un límite frente a la comunidad cósmica del vivir; límite que debe ser superado, porque no es real frente a esta vida original, principio de toda existencia. Y esta irrealidad de lo apolíneo frente al Uno original de la vida cósmica, se muestra precisamente en la experiencia estética [34] dionisiaca, que se vivencia entonces como desenfreno, como liberación de la vida respecto de su forma diferencial, es decir, como desindividualización. Quien haya sentido alguna vez el gozo profundo

¹⁰ *Ibíd.*

de «sentirse masa» en una experiencia apoteósica solidariamente sentida, sabe de qué está hablando Nietzsche.

La estética dionisiaca no es entonces, sin más, otra dimensión artística frente al gozo apolíneo de la forma, sino aquella que desenmascara este momento individualizador como apariencia, como un bello sueño. En la experiencia dionisiaca se confirma así lo que antes, sobre todo en el dominio de la filosofía, era a veces una lejana sospecha. En efecto, ocurre que «en la más alta vivencia de esta realidad soñada, se nos cuele aún la sensación de su carácter apariencial (...). El hombre filosófico tiene incluso el presentimiento de que también bajo esta realidad en la que vivimos y somos (lo apolíneo) se esconde una segunda completamente distinta, es decir, el presentimiento de que también esa (primera) realidad es apariencia. Schopenhauer designa el don de experimentar a veces los hombres y todas las cosas como fantasmas e imágenes soñadas, precisamente como el signo de la capacidad filosófica»¹¹. Pero la filosofía se queda en presentimientos. Lo que nos hace romper el velo de la imagen individual y descubrir en el latir de una vida universalmente original la verdadera y única realidad de todas las cosas, que es eterna pulsión primaveral, esto es, más bien, la estética dionisiaca.

Lo apolíneo y lo dionisiaco son entonces dos momentos dialécticamente ligados y esenciales a toda experiencia artística¹². Hemos visto cuál es su diferencia, y hemos de ver ahora bajo qué condiciones es posible para ambos una confluencia de la que resultará, como síntesis estética de la cultura griega, el arte trágico.

[35] 2. *La contradicción del vivir y el trágico problema del sufrimiento*

La primera reunificación que se da entre lo apolíneo y lo dionisiaco es la lucha mortal entre ambos principios. Lo apolíneo significa la

¹¹ *Ibíd.*, p. 26s.

¹² *Cf. ibíd.*, p. 25.

vanidosa autoafirmación de la propia imagen, que guarda en serena actitud distancia frente al tumulto vital dionisiaco. Apolo es aquí como un *gentleman* británico contemplando despectivamente una partida de borrachos londinenses. Sólo que son éstos los que, tomándolo en burda burla como objeto de su vitalidad, llevan las de ganar; pues no se paran en el desprecio y son más bien «fuerza que no respeta lo singular, sino que incluso busca aniquilar al individuo y redimirlo (de esta individualidad) mediante un sentimiento místico de unidad»¹³. Esta disolución de la personalidad en el torrente vital no es entonces resultado de una voluntaria entrega, sino doloroso arrastre que aniquila y se afirma a sí mismo destruyendo. Lo realmente divertido de la orgía sería precisamente la burla del despectivo espectador, la destrucción violenta de aquello que en su dignidad pretende resistirse. Al fin y al cabo, lo que hace de un torrente furia incontrolada son las piedras que se interponen en su camino y lo obligan a saltar, retorcerse, buscar salida, mientras va incorporando a su propia fuerza destructora los restos de lo que fueron riscos orgullosos.

Lo que está debajo de estos ejemplos es la intuición central de la filosofía de Nietzsche, según la cual la vida es superación continua de sí misma; y el nacimiento y crecimiento de lo uno, destrucción y mengua de lo otro. «En la afirmación de caducidad y aniquilación —lo decisivo de una filosofía dionisiaca—, con rechazo radical aun del concepto “ser”: en esto debo reconocer —dice Nietzsche refiriéndose a Heráclito— lo más cercano a mí que ha sido pensado hasta ahora»¹⁴.

Ahora bien, la fuerza destructora de la naturaleza no es otra cosa que instrumento del ilimitadamente fecundo afán de vi- [36] vir¹⁵, como voluntad productiva que —y esto es el origen de su negatividad— siempre quiere ser más que sí misma¹⁶. Y es que lo mejor —que es el

¹³ *Ibíd.*, p. 30. Lo incluido entre paréntesis es mío.

¹⁴ *Ecce Homo*, 6. p. 313.

¹⁵ Cf. *Also sprach Zarathustra*, p. 147.

¹⁶ Cf. *ibíd.*, p. 148.

vivir— es enemigo de lo bueno, que es el viviente concreto¹⁷. Así el sufrimiento se hace principio de la destrucción que abre paso, a la vida nueva, y resulta dolor de parto¹⁸. La vida es superación de sí, devenir, negación de lo uno que da paso a la afirmación de lo otro.

Se trata aquí de la vieja fórmula británica de proclamación de la soberanía: «¡El rey ha muerto, viva el rey!». En ella se encierra esta central intuición dionisiaca. Y, sin embargo, sería superficial la visión que se sigue de aquí, si no añadimos ciertas matizaciones importantes. La oposición entre lo apolíneo y lo dionisiaco no es la que se da entre dos principios equiparables; y al final poco tiene que ver con el rey puesto que sucede al rey muerto, o con el lobo que tiene su vida en la muerte del cordero. Pues el heredero no es menos imagen, individuo soñado, fuego fatuo, que su padre, y está destinado como él a dar paso a un sucesor. La intuición nietzscheana es más fundamental y apunta, no a la sustitución de un individuo por otro, sino a la afirmación de la caducidad y potencial destrucción de toda individualidad, como condición de posibilidad de la emergencia misma de la vida. Es la muerte de *todos* los reyes lo que nos hace gritar: ¡viva el rey! Pero se trata ahora de un rey que es desindividualizado representante de la realeza, como institución que pervive precisamente *porque* los reyes, todos, mueren. La vida que se afirma en la aniquilación de todos los individuos, no es entonces la *de* otro individuo, sino la vida *misma*, como principio que exige para ser afirmado la negación de sus representantes. Esta afirma- [37] ción de lo genérico sobre

¹⁷ Cf. ibíd., p. 149: «Y quien haya de ser creador en el bien y en el mal, en verdad que tiene que destruir primero y romper valores. Y así pertenece el mal mayor a la mejor bondad; y ésta es la creadora (...). ¡Pero que se rompa en vuestras verdades todo lo que romperse (...) pueda; que aún hay moradas por construir!»

¹⁸ Cf. *Götzendämmerung*, p. 159: «Todas las particularidades en el acto de la generación, del embarazo, del nacimiento, despertaban los más altos y solemnes sentimientos. En las doctrinas místicas se canoniza el dolor (...); pues todo devenir y crecimiento, todo lo que garantiza el futuro, condiciona este dolor (...). Para que se dé el placer de crear, *para que la voluntad de vivir se afirme eternamente a sí misma*, tiene que darse también eternamente la “angustia de la parturienta”». La cursiva es mía.

lo individual supone el arrollador triunfo de lo dionisiaco sobre lo apolíneo, triunfo que no puede ser sino aniquiladora victoria¹⁹.

Pues bien, todo esto puede resultar inteligible, pero es menos evidente de lo que a primera vista pudiera parecer. Y me gustaría precisar aquí la postura de Nietzsche en el contexto de una glosa más amplia. Cuando en el apartado anterior se describió la esencia de los estados dionisiacos, quedó claro su carácter ex-stático. En una fiesta, la alegría de vivir que absorbe al individuo es, ciertamente, suprapersonal. Lo mismo ocurre en la práctica de ciertos deportes —alpinismo, vela, etc.—, cuyo gozo consiste en la fusión con la naturaleza más allá de los míseros límites de la existencia clausurada en su individualidad. Esto es cierto, pero en ningún sitio está dicho —y esto será muy importante en el curso de nuestra posterior discusión— que este arrebató vital transindividual, en el que la vida supera sus propios límites, sea negativo frente a su carácter personal. En ningún sitio está dicho tampoco que el gozo trascendente impida esa reflexión que nos hace reconocer la existencia festiva, feliz, social, etc., como propia. Esto es muy importante, porque de ello depende el que ese desmedido entusiasmo, en el que el vivir es *más* de lo que cabe en sus límites individuales, pueda seguir siendo racional; si entendemos «racional» en ese sentido coloquial que está próximo a «personal», «reflexivo», etc. En definitiva, depende de ello el que una fiesta, o un deporte, o un gozo ilimitado, en lo que tienen de trascendente y extático, sean transpersonales sin ser por ello despersonalizadores. Y salvar esta posibilidad resultará ser del máximo interés.

Por ello, parece extraña la insistencia de Nietzsche en el carácter conflictivo de lo dionisiaco frente a lo apolíneo. Es más, este conflicto no es evidente a partir del análisis primario de estos estados estéticos que se hizo en el apartado anterior, y tiene [38] que resultar, por

¹⁹ Cf. *Die Geburt der Tragödie*, p. 41: «Las musas de las artes de la “apariencia” palidieron ante un arte que decía la verdad en su delirio. La sabiduría del sueño exclamó: “¡ay!”, ante las alegres del Olimpo. El individuo, con todos sus límites y medidas, se hundió entonces en el autoolvido de los estados dionisiacos, y olvidó la preceptiva apolínea. La sobreabundancia se mostró como verdad: la contradicción, la delicia nacida del dolor, habló de sí desde el corazón de la naturaleza. Y así, allí donde penetró lo dionisiaco, quedó superado y aniquilado lo apolíneo.»

tanto, de una corrección del concepto de «vitalidad» que lo haga opuesto al de «personalidad». A mi modo de ver, esta corrección la hace efectivamente Nietzsche dislocando la posición de ambos conceptos en direcciones opuestas. Lo apolíneo y personal lo sitúa en una región semántica próxima a lo fijo, insistente, recurrente, invariable; mientras que lo dionisiaco y vital se desplaza hacia la zona lexical de lo impulsivo, cambiante, emergente, etc.²⁰ La vida es lo que cambia, el individuo lo que permanece; la vida es lo que *deviene*, el individuo lo que *es*; la vida es lo que ocurre en el tiempo, el individuo lo que quiere para sí la eternidad de los límites que lo definen. Y entonces es claro que, una vez que se ha efectuado esta dislocación antitética, la afirmación de la vida es negación del individuo²¹. Ahora bien, esta pretendida peligrosidad de la vida para el viviente, tiene evidencia sólo si dicha dislocación es correcta. Y en modo alguno lo es. Es cierto que esta negación es aquí gratuita; en este sentido estamos emplazados a justificarla posteriormente. Pero, al continuar la exposición del pensamiento de Nietzsche, debe quedar igualmente claro que la identificación que él hace de la vida con el impulso cam-

²⁰ Cf. *Nachgelassene Fragmente*, 13. p. 115s.: «Con el término “apolíneo” se designa la sublime perseverancia ante un mundo soñado y fabulado, ante el mundo del bello aparecer como una redención del devenir. Con el nombre de Dioniso se bautiza, por otro lado, el devenir tomado activamente, sentido subjetivamente, como furiosa voluptuosidad del creador que conoce a la vez la rabia del que destruye. Antagonismo de estas dos experiencias y de las pasiones que tienen como fundamento: la primera quiere eterna la presencia; en ella el hombre se serena, se hace inapetente, liso, queda curado, en acuerdo consigo mismo y con toda la existencia; la segunda pasión conduce al devenir, a la lujuria de hacer devenir, es decir, de crear y aniquilar.»

²¹ Cf. *Die Geburt der Tragödie*, p. 70; «Apolo quiere tranquilizar a los individuos trazando entre ellos límites y haciendo recordar éstos como santas leyes cósmicas con sus exigencias de autoconocimiento y medida. Pero para que la forma, en esta tendencia apolínea, no se fije en egipcia rigidez y frialdad, para que no muera el mar en el esfuerzo de fijar a cada ola su curso y su alcance, de tiempo en tiempo destruye la alta marea de lo dionisiaco todos esos pequeños círculos en los que la parcial “voluntad” apolínea buscaba desterrar lo helénico. Esta marea dionisiaca que se alza repentinamente, toma entonces sobre sus espaldas esas particulares y pequeñas olas de los individuos, como el hermano de Prometeo, el titán Atlas, la tierra.»

Por lo demás es claro que este impulso de la marea destruye el rígido orden que la individualidad supone. Y no puede por menos, si se entiende por esta individualidad no tanto la ola como su esquemática figura.

biante, que niega en el decurso su punto de partida; es decir, la caracterización esencial de esta vida como negatividad respecto de su sujeto, está muy lejos de seguirse con evidencia, no ya del análisis de la vida, [39] sino tan siquiera de lo que se ha descrito como su exaltación dionisiaca. Nietzsche es muy dueño de considerar la mutabilidad como característica diferencial de lo viviente, pero se opone con ello a una sólida tradición que considera la vida como actividad originalmente refleja en sí misma; y él no justifica esa oposición. En su momento, se intentará mostrar que su opción no sólo es injustificada, sino también falsa.

Pero volvamos al hilo de la exposición, que nos muestra ahora la vida como existencia trágica, cuya trascendencia consiste en sustentarse sobre la muerte de sus sujetos. Se puede entender esto siguiendo como ejemplo la relación que guarda una película con cada uno de sus fotogramas. El film, en la actualidad dinámica de su proyección, consiste en que los fotogramas pasan; de modo que la caducidad de éstos es condición de posibilidad para la permanencia del film como algo uno²². Se ve aquí cómo la trascendencia, que es aquello que la película (o la vida) tienen de más, es para sus partes algo de menos: la película consiste en pasar siempre a *otro* fotograma *distinto*, que *no es* el primero; y esta trascendencia negativa es lo que distingue esa película de una fotografía y le da su esencia propia, que es la dinamicidad.

No está de más llamar la atención sobre la estructura dialéctica que se pone de manifiesto en este ejemplo y que pertenece a la esencia misma del vivir, tal y como la entiende Nietzsche²³. El movi-

²² Es esta permanencia, que tiene en la caducidad su condición de posibilidad, lo que constituye la esencia de lo dionisiaco: «Con el término “dionisiaco” se expresa un impulso hacia la unidad, un abarcar más allá de la persona, lo cotidiano, la sociedad, la realidad, como abismo del olvido, apasionado-doloroso atropello hacia más plenos, oscuros y flotantes estados; un (...) decir que sí al carácter total de la vida, como lo igual en el cambio, igual de poderoso e igual de feliz. (Se trata de) la gran panteísta con-pasión y con-fruición, que desde una eterna voluntad de generación y fecundidad santifica y aprueba incluso las más temibles y cuestionables propiedades de la vida: como sentimiento de la necesidad de creación y aniquilación.» (*Nachgelassene Fragmente*, 13, p. 224. Lo incluido entre paréntesis es mío).

²³ Este carácter dialéctico del pensamiento de Nietzsche. del que tendremos repetidas veces ocasión de hablar, ha sido puesto de manifiesto por diversos autores precisamente en este

miento, la dinámica temporal del film, el carácter de impulso superador de la vida misma, supone una identidad de lo distinto, pues es el estar siempre pasando a *otro* fotograma, a otra forma de vida, es decir, es el acto único que [40] liga y disuelve a la vez, arrollándolo, lo diferente, lo que constituye la dinamicidad del impulso²⁴.

Ahora bien, en esta estructura dialéctica se nos pone de manifiesto la intrínseca co-pertenencia de lo dionisiaco y lo apolíneo y la función ontológica de este último principio. Podemos ver esta función en un doble sentido: por un lado, la individualidad apolínea de la forma es aquello que ha sido arrollado por el impulso dionisiaco, que siempre gusta de lo nuevo. En este sentido no hay novedad generada si no se da también la vejez de lo que se deja atrás. Si la vida es dionisiaca superación, la individualidad apolínea es lo superado por ella, y en este sentido, como aquello que tiene que ser negativamente superado, esta individualidad es condición de posibilidad de la vida misma. Pero no se agota aquí la función de lo apolíneo, pues el individuo, no sólo es lo que el impulso vital supera, aniquila y deja atrás, sino lo que él crea y tiene por delante como término de su fecundidad. Y aquí es precisamente donde lo apolíneo cumple su misión estética, pues como bella forma supone la ilusión de la vida por escaparse de sí misma.

«Con el término “apolíneo” se expresa el impulso hacia el perfecto ser-para-sí, hacia el “individuo”, hacia todo aquello que simplifica, realza, hace fuerte, claro, inequívoco y típico»²⁵. Ahora bien, el ser-para-sí, la individualidad del individuo, no tiene en él su realidad; sino que es la vida misma, más bien, la que quiere personalizarse en

contexto de *El origen de la tragedia*. Cf. por ejemplo. R. F. Beerling. *Hegel und Nietzsche*, «Hegel Studien» 1 (1961) 232; y E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, Tubinga 1922, p. 499.

²⁴ Que esta estructura dialéctica pertenece a la noción de movimiento y que se da en éste una contradicción como parte integrante de su concepto, parece evidente. En otro lugar he intentado mostrar que esta contradicción no constituye, sin embargo, la esencia del movimiento, sino que éste consiste, más bien, en la superación de dicha contradicción. Cf. *Subjetividad y reflexión. Tres estudios de antropología fundamental*, Sevilla 1983, p 105ss. Sobre esto volveremos detenidamente en la segunda parte.

²⁵ *Nachgelassene Fragmente*. 13, p. 224.

la forma concreta, afirmándose a sí misma como absoluta, al crear, pretendiendo descansar en ella, la ilusión de haber llegado al término de su afanosa producción. «Apolo se nos presenta (...) como la divinización del *principium individuationis*, en el que se realiza la meta eternamente alcanzada de lo originalmente uno (la vida): su redención por la luz del aparecer. Apolo nos muestra, con gesto sublime, cómo todo [41] el mundo de la angustia es necesario para que por ella el individuo se vea forzado a producir la visión salvadora y, sumido en su contemplación, sentarse entonces en su mecida barca, sereno en medio del mar»²⁶. Obsérvese que, así como lo apolíneo era necesario como aquello que la vida en su carácter dionisiaco debía superar, ocurre ahora a la inversa que lo dionisiaco, en su terrible y cruel energía destructora²⁷, es igualmente imprescindible para que lo apolíneo sea lo que quiere ser: remanso de paz, lugar en el que la vida descansa de sí misma en esa «ilusión de Apolo (que es) la eternidad de la bella forma, la aristocrática legislación (que dice) “así debe ser siempre”»²⁸.

Esta pretensión de lo apolíneo, lejos de ser ajena a la vida, constituye el afán del mismo vivir por descansar en sí de sí mismo, como el remanso que el torrente crea para poder ser agua. Precisamente esta tensión desesperada hacia lo apolíneo, hacia su propia redención de sí, es lo que constituye el impulso esencial del vivir, incluso en su carácter dionisiaco. La vida es así, de nuevo y en sentido inverso, superación de sí misma, esforzada guerra por una paz que quiere ser victoria²⁹. «Se trata de un fenómeno eterno (en el que) la voluntad

²⁶ *Die Geburt der Tragödie*, p. 39s. El paréntesis es mío.

²⁷ Cf. *Nachgelassene Fragmente*. 13, p. 113-

²⁸ *Ibíd.* Los paréntesis son míos. Cf. también *Die Geburt der Tragödie*, p. 65: «Las imágenes luminosas de los héroes de Sófocles, es decir, lo apolíneo de la máscara, son las necesarias producciones de una visión en lo interno y terrible de la naturaleza; al modo de las manchas brillantes que curan la vista, agotada de la terrible noche.»

²⁹ Cf. *Nachgelassene Fragmente*, 13. p. 225: «El apolineísmo griego tenía que surgir de su fundamento dionisiaco. El griego dionisiaco necesitaba hacerse apolíneo, es decir, romper en una voluntad de medida, de sencillez, de integración en regla y concepto, su voluntad por lo inmenso, múltiple. incierto y terrible. Lo desmedido, libertino, asiático, está en su base. Y la valentía del griego consiste en la lucha contra su asiaticismo; la belleza no le ha sido regalada;

avarienta siempre encuentra, a través de la ilusión esparcida sobre las cosas, un medio de fijar sus criaturas a la vida, de obligarlas a seguir viviendo»³⁰. Y este fenómeno representa la experiencia apolínea de la belleza, que ve en ella, en la presencia transparente del vivir en la forma individual, lo que en esa vida *por un instante* hay de *definitivo*. Por ello, este instantáneo reposo del devenir en el ser de la forma, se presenta como consuelo, como ilusionaria libera- [42] ción de la aniquiladora dureza del devenir. Y precisamente el liberarse de la propia energía destructora, es lo que la vida misma busca en la belleza de la imagen individual que produce. El pretendidamente eterno ser de la imagen es la «fabulación de aquel que sufre del devenir (...). Y el que más sufre desea más profundamente la belleza: la engendra»³¹. Por lo demás, este máximo doliente no es otro que la vida misma, que padece su propio ímpetu superador; ímpetu que no es en ella sino esfuerzo por escaparse de sí misma en la belleza. «El devenir, sentido e interpretado desde dentro, sería el constante crear de lo insatisfecho, superabundante, infinitamente tenso y apretado; de un dios que supera la angustia de existir (*die Qual des Seins*) sólo por la continua transformación y cambio. El aparecer es (entonces) redención temporal que se alcanza en cada instante; y el mundo la sucesión de visiones distintas y redenciones en la presencia»³². En cada imagen bella ese mundo encuentra la instantánea compensación de su triste curso, y por ello la produce: Apolo es el sueño en que Dioniso aún consigue soportarse a sí mismo, el resultado del miedo que se tiene.

Pero es evidente, desde este planteamiento, que en su afán por la belleza, que tiende a autoafirmarse como indiferente al trágico impulso que la engendra, la vida se hace traición a sí misma. Seguimos, pues, como al principio: Apolo es el sueño de Dioniso, y éste el descuartizamiento de aquél. Y ello es grave; pues téngase en cuenta que

tampoco la lógica; al igual que la naturalidad de la costumbre, han sido conquistadas en lucha, queridas: se trata de una victoria. »

³⁰ *Die Geburt der Tragödie*. p. 115. El paréntesis es mío.

³¹ *Nachgelassene Fragmente*, 13. p. 115.

³² *Ibíd.*, p. 116.

Apolo es, no sólo el dios de la luz y de la belleza, sino también —eso pretende, al menos— el dios de la verdad. ¿Significa esto que toda verdad es traición a la vida, a la que basta con querer pensarla para detener lo que esta vida tiene de impulso? ¿Es que con la vida lo único que podemos hacer es vivirla y no entenderla, sino sólo sumergirnos en el torrente de su crueldad; sin hablar ya siquiera de la posibilidad de una experiencia estética que capte esa vida, no en la imagen hierática de lo apolíneo, sino en la vorágine de su verdadera esencia? Ésta es la pregunta por la posibilidad de un arte que no sea huida del vivir, sino afirmación de su carácter trágico. Y el [43] intento de responderla nos conduce a lo que es el origen de la tragedia, como la forma estética más propia de la cultura griega.

En efecto, la tragedia, que ha sido fácilmente considerada como una visión pesimista del mundo, supone según Nietzsche la máxima expresión de la vitalidad clásica. En absoluto representa —considera él— una maldición de los duros cantos del vivir, sino exaltación de la existencia más allá de su fatalidad aniquiladora del individuo. Mas es cierto que la experiencia trágica nos lleva a reconocer «cómo todo lo que surge ha de estar dispuesto a la dolorosa disolución; (y en ella) nos vemos obligados a mirar en el espanto de la existencia individual»³³. Aquí es donde la vida quiere escaparse de sí misma, aferrándose con insistente deseo de eternidad a la forma que ella misma ha producido. En este contexto hemos de ver el origen, ya descrito, de la estética apolínea, como una vana ilusión, que la vida misma —y ésta es la tragedia— se encarga de mostrar, pulverizándola, que es, en efecto, polvo de un camino que lleva siempre más allá de donde ha llegado. Éste es el momento del dolor, de la amarga experiencia del mal. De él intenta la vida escaparse otra vez en la nueva forma que ella trae. Y así puede seguir sucesivamente, en una trágica alternancia de consuelo en el bien logrado y la angustia de perderlo, eso sí, en un nuevo bien distinto. Pero aquí es también donde la vida, si por un momento es capaz de aguantarse a sí misma y se rinde a su dinámica —aniquiladora y fecunda a la vez—, puede alcanzar un gozo de sí que

³³ *Die Geburt der Tragödie*. p. 109. El paréntesis es mío.

va más allá de la ilusoria imagen que representa su individuación. Se trata ahora, no de la fruición del producto, sino de la alegría en esa producción que en nada precisa del resultado y no le importa destruirlo, en el impaciente deseo de seguir creando; es la vida a la que le sobra ya su concreta individuación y no quiere ser más que el origen común de todas las cosas.

Pero esta inflexión se logra sólo en esa disolución de la individualidad producida por la tragedia de su aniquilación, allí donde la existencia, una vez que ella misma rompe su receptáculo, se vierte en el fondo común de sí misma. Ahí es donde el [44] hombre deja de ser persona y se convierte en poeta trágico. Y entonces —dice Nietzsche— «un consuelo metafísico nos arrebatara por un momento del bullir de las cambiantes formas. En cortos instantes nos convertimos realmente en la misma esencia original (*Urwesen*), sintiendo su irrefrenable ansia y gozo de existir. La lucha, la angustia, la aniquilación de los fenómenos, nos parece ahora necesaria, ante la superabundancia de las innumerables formas de existir que chocando entre sí se lanzan hacia la vida, en la exuberante fecundidad de la voluntad cósmica. El furioso aguijón de este dolor nos traspasa en el mismo instante en que llegamos a identificarnos con la inmensa alegría de existir y en el que intuimos en dionisiaco arrebatado la indestructibilidad y eternidad de esta alegría. A pesar del miedo y la compasión somos entonces los felices vivientes, no como individuos, sino como el viviente uno, en cuyo gozo por generar nos hemos fundido»³⁴. Pero este consuelo de la belleza trágica ya no es una huida, una falsa ilusión frente a la realidad de la existencia, sino la afirmación de la vida incluso en sus más duros y extraños problemas, esto es, la voluntad de vivir, en la que esta existencia, en el sacrificio de sus mejores tipos, se alegra de la propia inagotabilidad. «A esto —dice Nietzsche— llamé lo dionisiaco, intuyéndolo como el puente hacia una psi-

³⁴ *Ibíd.*, p. 109. En este sentido comenta G. Colli: «Tolto l'orrore della morte, anche il dolore è transfigurato, è visto in una luce dionisiaca, poiché esse è uno strumento, una manifestazione della vita, non della morte. Nell'immediato c'è la radice del dolore, la violenza ma anche della gioia, il giuoco. Dolore, gioia, morte, esprimono l'immediato, appartengono alla vita» (G. Colli, *Dopo Nietzsche*, p. 105).

cología del poeta trágico; no para escapar del horror y la compasión, no para purificarse de un afecto peligroso mediante su descarga vehemente —como lo entendía Aristóteles—, sino para ser, más allá de espanto y compasión, el eterno gozo del devenir, ese gozo que encierra en sí incluso la alegría de aniquilar»³⁵. Es éste el definitivo consuelo de ver que «la vida en el fondo de las cosas, pese a todo cambio en los fenómenos, es indestructiblemente potente y gozosa»³⁶. Y este consuelo es definitivo, porque no lo busca la vida fuera de sí, en el producto viviente de su actividad, sino en su [45] misma productividad, que —esto piensa Nietzsche— no le será arrebatada³⁷.

Surge así una experiencia estética que capta la existencia en su aniquiladora fecundidad, más allá de los límites de la individualidad arrollada, afirmando así en la propia destrucción la belleza del eterno vivir como un trágico superarse a sí mismo. La experiencia del mundo es entonces gozo estético de la tragedia, obra de arte. Pero una obra que no es un nuevo producto, es decir, un individuo distinto, destinado igualmente a perecer, sino esa síntesis final de artista, materia, obra y público, que resulta de la disolución de todos. «Sólo en la medida en que el genio, en el acto de creación artística, se funde con ese autor original (*der Urkünstler*) del mundo (que es la vida), sabe algo sobre la esencia eterna del arte. Pues en ese estado se asemeja (...) a la escalofriante imagen de ese animal que puede dar la vuelta a sus ojos y mirarse a sí mismo. Ahora es él a la vez sujeto y objeto, al mismo tiempo poeta, actor y espectador»³⁸. El arte representa entonces «la redención del que sufre, como vía hacia estados en los que el sufrimiento está querido, transfigurado, divinizado, y se convierte en una forma del gran delirio»³⁹.

³⁵ *Ibíd.*, p. 160.

³⁶ *Ibíd.*, p. 56.

³⁷ Cf. *ibíd.* p. 109: «En el arte dionisiaco y en el simbolismo trágico nos habla la misma naturaleza con su verdadera, indisimulada voz: sed como yo, a saber, bajo el interminable cambio de las apariencias, la madre originalmente creadora, la que eternamente obliga a existir, la que eternamente se satisface a sí misma en este cambio de apariencias.»

³⁸ *Ibíd.*, p. 47s. El paréntesis es mío.

³⁹ *Nachgelassene Fragmente*, 13, p. 226.

El resultado de esta afirmadora visión de la esencia del mundo. es el desenmascaramiento de la apolínea individualidad como fenómeno, en el sentido meramente apariencial del término. El mundo, en su compartimentada diversidad, en la pluralidad de formas que quieren ser cada una para sí, es un sueño falsamente consolador. Es más, «con ello se indica que (...) tendríamos que considerar el estado de individuación como la fuente y origen de todo dolor, como algo en sí reprochable»⁴⁰. Por ello, el recurso a la doctrina misteriosa de la tragedia supone el consolador «conocimiento fundamental de la unidad de todo lo existente, la consideración de la individuación como fundamento del mal»⁴¹. Y [46] el arte, en esta dimensión dionisiaca, que no rehúye sino afirma la tragedia, representa «la alegre esperanza de que los límites excluyentes (*Bann*) de la individuación puedan ser rotos, como intuición de una unidad restablecida»⁴².

Mas no se piense que esta superación de la individualidad, de la soñada forma apolínea, es algo que podemos lograr en una especie de reflexión teórica. Pues es, más bien, la destructora praxis de la vida en nosotros la que consigue esta liberación al destrozarnos. Por ello, el dolor no se nos ahorra al comprender que tiene su origen en el vano aferrarse de la vida a sus sueños; porque sólo en el desgarrar de nosotros mismos se nos revela esta verdad. El sufrimiento es así la vía hacia esa gozosa comprensión, el trágico principio de la locura, que nos lleva a desesperar de la propia vida y rendirla al arrollador y, ahora sí, liberador torrente de una existencia única, hecha con los restos de la propia y capaz de crear con ellos en caleidoscópica fecundidad nuevas formas⁴³. Y así concluye Nietzsche de los griegos:

⁴⁰ *Die Geburt der Tragödie*. p. 72.

⁴¹ *Ibíd.*, p. 73.

⁴² *Ibíd.*

⁴³ En este sentido comenta G. Deleuze: «La destruction devient active dans la mesure où le négatif est transmué, converti en puissance affirmative (...). Tel est "le point décisif" de la philosophie dionysiaque: le point où la négation exprime une affirmation de la vie, détruit les forces réactives et restaure l'activité dans ses droits. Le négatif devient le coup de tonnerre et l'éclair d'une puissance d'affirmer. Point suprême, focal ou transcendant, *Minuit*, que ne se définit pas chez Nietzsche par un équilibre ou une réconciliation des contraires,

«¡Cuánto ha tenido que sufrir este pueblo, para llegar a ser tan bello!»⁴⁴

Nos encontramos muy lejos de la —intencionadamente— ingenua caracterización de lo dionisiaco que se hizo en el apartado anterior, donde este principio se presentaba como simple exaltación festiva de la vitalidad, y parecía tener en la espontánea alegría su marca diferencial. Vemos ahora, por el contrario, que esta exaltación vital lleva en sí el sello de lo trágico. Y así tiene que ser, desde el momento en que Nietzsche entiende la vida como superación negativa, y terrible por tanto, de su sujeto individual. La alegría de vivir se alcanza entonces en la dolorosa disolución de la individualidad que se podría apropiarse de ella⁴⁵.

[47] Nietzsche corre el riesgo de que esa vitalidad afirmada sea siempre la ajena, una que respecto de un posible sujeto es siempre otra. Y esto será conveniente no olvidarlo a la hora de considerar la crítica que él hace de la idea de trascendencia. En cualquier caso, parece claro que la concepción de la vida que propone, en su estructura dialéctica, muestra un conflicto entre vitalidad e individualidad que introduce el dolor en las raíces mismas del vivir. Éste es el conflicto esencial que determina las posteriores peripecias de la filosofía nietzscheana, como intento por escapar del carácter aporético de esta temible y —sin que se sepa para quién— a la vez gozosa vitalidad.

Uno de los propósitos centrales de este trabajo va a consistir, por mi parte, en intentar precisar, a través de este diálogo con Nietzsche, un concepto alternativo de vitalidad. Este concepto estaría centrado en la categoría de reflexión. Y, en él, impulso existencial y subjetividad individual, es decir, exaltación dionisiaca y serenidad apolínea,

mais par une conversion. Conversion du négatif en son contraire (...).» (*Nietzsche et la philosophie*, p. 201).

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 156.

⁴⁵ Cf. G. Rohmoser: *Nietzsches Kritik der Moral*, «Nietzsche Studien». 10/11 (1981/1982). p. 344: «La negación de la negación, la negatividad infinita como momento necesario en la realización de la libertad (...) asume en Nietzsche (...) la exigencia de querer y afirmar la propia aniquilación como momento de la intensificación de la vida. El sujeto de la afirmación, que integra en sí incluso la propia aniquilación, es denominado por Nietzsche el superhombre.».

no tendrían por qué ser entendidos como términos contradictorios. Nos va en este intento, la posibilidad de pensar una vida más allá del dolor, es decir, la posibilidad de que la esencia del vivir excluya la tragedia y se muestre, más bien, en una felicidad sin límites. Quizás la ingenua y optimista exposición del vitalismo dionisiaco —que ciertamente ya no sería tan dionisiaco— hecha en el apartado anterior, sea aún recuperable.

3. La vida, la música y el problema ontológico de la temporalidad

A partir de la reflexión estético-moral sobre la naturaleza de la tragedia, Nietzsche va a intentar ahora algo así como una última extrapolación ontológica, para poner las bases de lo que será su concepción metafísica del mundo, mantenida con ligeros retoques a lo largo de toda su obra. Es importante esta doctrina, porque, de un modo u otro, como ya se ha dicho, constituye la [48] base desde la que Nietzsche va a argumentar en las sucesivas, mucho más polémicas y antropológicas discusiones. Sin embargo, ello no significa en absoluto que abandone el campo estético en el que tiene su origen esta ontología, que él mismo entiende como una metafísica del arte. En concreto, su teoría del mundo se va a desarrollar al hilo de un análisis de la música, más específicamente, del renacimiento del espíritu trágico en la ópera de Wagner⁴⁶.

La música significa para Nietzsche el género estético específicamente dionisiaco, del mismo modo como la escultura lo es apolíneo.

⁴⁶ Es sabido que Nietzsche se distanciará posteriormente del fenómeno Wagner, hasta llegar con él a una furiosa polémica. Si no tuviésemos los textos del *Nachlass* (en concreto aquellos que constituyen los trabajos preparativos de *La voluntad de poder*), aún cabría plantearse el problema de en qué medida este distanciamiento respecto de Wagner no supone también una revisión de su metafísica del artista. Pero dichos textos nos confirman que esto en absoluto es así. Es más, las críticas que él posteriormente dirige a Wagner señalan, más bien, que ya no reconoce el carácter trágico de su obra, es decir, que no siente representadas en esta obra sus originales tesis de *El origen de la tragedia*. Nietzsche se equivocó sobre Wagner; pero en absoluto significa esto que errase en la propia comprensión metafísica del arte.

En efecto, la música es distensión: representa la disolución de la nota en el acorde, y de éste en la melodía, que se afirma a sí misma como trascendencia negativa de una nota en otra. Ella es negatividad pura, trascendencia disolvente de sí misma, dialéctica en su misma esencia. Por lo demás, esto no es especulación en el peor sentido de la palabra, sino fenómeno, accesible en la melancólica experiencia de escucharla: la música es aquello que nunca se oye; es un plus en el sentido, que éste, aferrado a la inmediatez del tono, no puede captar. La melodía es así lo que ya tuvo lugar o lo que está meramente anticipado, pero que en cualquier caso nunca podemos atrapar en su instantáneo paso. El intento de echar marcha atrás al magnetofón es eso: la ilusoria pretensión, siempre vana, de cazar en *un* instante lo que en su misma esencia es la disolución de este instante en la temporalidad, en la sucesiva pluralidad de *muchos* momentos. Y es que la música no consiste en la adición positiva de unidades tonales, sino en la disolución de unas en otras, en su sustitución; si se quiere, en la adición negativa de una sucesión que es alternancia. Es precisamente esta aniquilación sucesiva de la nota individual lo que pone ahora al descubierto la esencia de [49] la melodía; y no como algo extraño al tono particular, sino precisamente como esa unidad trascendente a todos en la que, al disolverse en ella, todas las notas guardan su esencia.

Por todo ello, no es extraño que Nietzsche llegue a concluir que «sólo desde el espíritu de la música entendemos como alegría la aniquilación del individuo. Pues en los ejemplos particulares de esta aniquilación se nos aclara el eterno fenómeno del arte dionisiaco, que representa, tras el principio de individuación, la expresión de la voluntad en su omnipotencia; es decir, la vida, eterna más allá de todo fenómeno y a pesar de toda aniquilación (...). El héroe, como más alto fenómeno de la voluntad, llega a ser negado para nuestro regocijo, porque sólo es fenómeno, y la vida eterna no queda alterada por esta negación. “Creemos en la vida eterna”, clama la tragedia. Y la música es la idea inmediata de esta vida»⁴⁷. Ella desvela en este punto la

⁴⁷ *Die Geburt der Tragödie*, p. 108.

esencia metafísica del mundo. En efecto, «aquel que se entrega del todo a la impresión de una sinfonía, es como si viese pasar ante sí todo tipo de sucesos de la vida y del mundo. Sin embargo, cuando reflexiona, no puede precisar ninguna semejanza entre el juego tonal y las cosas que se le iban ocurriendo. Pues la música (...) —y aquí sigue Nietzsche muy de cerca a Schopenhauer— se distingue de las demás artes en que es, no la imagen del fenómeno, o mejor, de la adecuada objetividad de la voluntad, sino imagen inmediata de la voluntad misma, y por tanto lo metafísico de todo lo físico del mundo, representando la cosa en sí de todos los fenómenos»⁴⁸. Pero en cualquier caso, es claro que «el que sea posible establecer una relación entre una composición y una representación imaginada, depende (...) de que ambas sean sólo expresiones completamente distintas de la esencia interior del mundo»⁴⁹.

La cuestión es ahora si hay alguna forma dentro de la música que nos permita, no sólo intuir esta esencia metafísica del mundo en su fluir, sino también su conexión con sus objetivaciones concretas, que son las formas individuales. Si la hubiese, este gé- [50] nero estético sería el adecuado para representar la síntesis negativa de lo dionisiaco y lo apolíneo que veíamos constituía la esencia de la tragedia.

Y en efecto, Nietzsche cree poder descubrir esta forma en el drama musical, en la ópera.

El problema consiste en que, dado que la imagen individual (o la persona en el drama) es una ilusión que oculta el abismo de la existencia, no hay ninguna vía de acceso desde esta individualidad a la esencia trágica del mundo; pues la misma imagen representa el bloqueo de este acceso. Por ello, es necesaria su destrucción —que es la propia del espectador— en la tragedia. Sin embargo, la inversa no es verdadera; y esto se ejemplifica efectivamente en la música. Ocurre en ella que la persistencia del tono la negaría, en el sentido de que es imposible acceder desde él a la melodía; pero, al revés, esta melodía sí contiene en unidad trascendente todos los tonos como suyos, de

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 105s.

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 107.

modo que la pluralidad tonal sí es accesible desde la unidad melódica; es más, la música no es otra cosa que el sucesivo acceso a los distintos tonos, que se ven ahora como productos de la melodía o como la provisional individuación que hace la música de sí misma. No son las notas las que constituyen la música —éste es el caso de la partitura, que no es música—, sino que lo contrario parece más cierto.

Pues bien, esta relación se reproduce en el tipo de conexión que se da en la ópera entre la música y el drama, entendido éste como complejo de situaciones personales individualizadas. En un primer momento podría parecer que la música es el acompañamiento conveniente del drama. Pero «en el fondo, la relación de la música con el drama es precisamente la contraria: la música es la idea adecuada del mundo y el drama sólo un reflejo de esta idea, una sombra individualizada de ella. Esa identidad entre la línea melódica y la forma viva, entre la armonía y las relaciones de carácter de esa forma, es verdadera en un sentido contrario al que podría parecer en la contemplación de la tragedia musical. Nosotros podemos mover la forma del modo más visible, darle vida, iluminarla de dentro afuera (...), pero en cualquier caso no es más que fenómeno, desde el que no hay puente alguno [51] que lleve a la realidad verdadera, al corazón del mundo»⁵⁰. Ahora bien, esa persistencia en la forma de las *dramatis personae* puede ser rota y disolverse en la armonía musical. Y así, visto ahora desde la música que en él se forma e individualiza, el personaje ya no es algo suelto, para sí, sino un modo de condensación personalizada de la melodía misma que es su soporte. La fusión de tenor, soprano, orquesta y coros en un mismo acorde tampoco es entonces resultado de una adición forzada, sino mera recuperación original que hace la música de su propia esencia.

Y de este modo la música representa el medio propio para expresar la disolución del individuo en el fondo común de la vida, que lo produce en un momento y lo arrolla en el siguiente. En la música —dice Nietzsche— «alcanza el drama como totalidad un efecto que

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 138.

está más allá de lo apolíneo». En ella el drama se convierte en tragedia. Y así, «en el efecto total de la tragedia alcanza de nuevo lo dionisiaco su preeminencia. Esta tragedia se cierra con un tono que nunca podría proceder del arte apolíneo. Y con esto se muestra el engaño apolíneo como lo que es, como ese encubrimiento del efecto específicamente dionisiaco, que se mantiene mientras dura la tragedia»⁵¹. De este modo la música es vida como expresión del mito trágico, mito que ha de ser entendido como «puesta en escena (*Verbildlichung*) de la sabiduría dionisiaca mediante recursos artísticos apolíneos. Este mito lleva al mundo a refugiarse de nuevo en el seno de la verdadera y única realidad, en la que parece entonar entonces, con Isolda, su metafísico canto de cisne: “En la arqueada marea del mar de delicias, en el sonoro eco de perfumadas olas, en el todo de la brisa con que respira el mundo... ahogarse, hundirse, inconsciente...: ¡éste es el más alto gozo!”»⁵².

La imagen ya no es algo en sí misma, sino vida —en la ópe- [52] ra, música— hecha forma, como instantáneo reposo que no se duerme. Y así la forma es siempre más que ella misma, y su contemplación despierta el amor por la energía que la produce y trasciende a la vez⁵³. Este ir más allá de la imagen o tono concreto, en la trascenden-

⁵¹ *Ibíd.*, p. 139. Cf. también p. 137: «Mediante ese estupendo engaño dionisiaco nos parece como si tuviésemos enfrente la misma tonalidad como un mundo plástico, como si también en él el destino de Tristán e Isolda se hubiese formado y expresado en imagen (,,)»

⁵² *Ibíd.*, p. 141. La cita continúa interesante en la página siguiente: «Así, en la verdadera experiencia estética del espectador, nos representamos al mismo artista trágico, tal y como —semejante a una exuberante deidad de la individuación— crea sus formas (...), pero también tal y como después su inmenso impulso dionisiaco devora a todo este mundo de apariencias, para dejar intuir tras de él y mediante su aniquilación una excelsa alegría artística (...) en el seno de lo originalmente uno.»

⁵³ Cf. *ibíd.*, p. 150s. «Quien no ha vivido esto: a la vez tener que mirar y anhelar algo más allá de este mirar, difícilmente se imaginará con qué determinación y claridad se dan y son percibidos juntos estos dos procesos en el mito trágico; mientras que el verdadero espectador trágico me confirmará cómo de los efectos específicos de la tragedia es éste el más llamativo. Transfiérase ahora este fenómeno del espectador trágico a un proceso análogo en el artista trágico, y se habrá entendido la génesis del mito trágico. Éste participa de la esfera artística apolínea mediante el completo gozo por la imagen (*Schein*) y por la contemplación, y a la vez niega este gozo y tiene una satisfacción aún más alta en la aniquilación de este mundo visible de la imagen que es apariencia (*der sichtbaren Scheinwelt*).»

cia sobre él que representa la energía que lo genera, lo compara ahora Nietzsche al fenómeno musical de la disonancia, en la que la melodía se adelanta a sí misma. «¿No se aclara esencialmente ese difícil problema del efecto trágico mediante el recurso a la relación musical de disonancia? Ahora entendemos lo que quiere decir querer mirar y a la vez sentir la nostalgia más allá de ese mirar, estado que en relación con la disonancia artísticamente empleada tendríamos también que caracterizar como un querer oír y a la vez anhelar algo más allá de lo que oímos. Este impulso hacia lo infinito, el aleteo de la nostalgia, en el máximo gozo de esa realidad que claramente se percibe, nos recuerda que en ambos estados hemos de reconocer un fenómeno dionisiaco, que nos revela siempre de nuevo el jugueteo construir y arruinar ese mundo individual como el desbordarse de la original alegría»⁵⁴. Y así —concluye Nietzsche— «música y mito trágico son de la misma manera expresión de la capacidad dionisiaca de un pueblo e inseparables entre sí. Ambos proceden de un dominio artístico que está más allá de lo apolíneo; ambos ilustran una región en cuyos acordes gozosos suenan atrayentes tanto la disonancia como la horrible imagen del mundo; ambos juegan con el aguijón del dolor (...); ambos justifican en este juego la existencia incluso del “peor de los mundos”»⁵⁵.

[53] Con esto Nietzsche muestra lo que es el punto central de su filosofía; se trata en ella de una justificación del mal, en la que, en el seno de una concepción dialéctica, la contradicción —en el más coloquial y existencial sentido del término— pertenece a la misma esencia del vivir. Frente al sentido apolíneo, que busca el gozo en la ima-

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 153.

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 154. La cita continúa: «Aquí se muestra lo dionisiaco, medido por lo apolíneo, como la fuerza artística eterna y original, que convoca a la existencia todo el mundo de la imagen; en mitad del cual se hace necesaria una nueva imagen de claridad, para fijar a la vida el vivificado mundo de la individuación. Si pudiéramos pensar una disonancia hecha hombre —¿qué es el hombre si no?—, esta disonancia necesitaría para vivir de una estúpida ilusión que la cubriese como un velo de belleza sobre su propia esencia. Esta es la verdadera imagen artística de Apolo, en cuyo nombre resumimos esas innumerables ilusiones del bello aparecer, que hacen la existencia digna de ser vivida y que impulsan a vivir el siguiente instante.»

gen como lo perpetuamente idéntico a sí mismo, Nietzsche contrapone el sentido dionisiaco de una estética que es capaz de disfrutar la vida, no solamente en lo que ésta tiene de positivo, sino en su esencial negatividad. En esta negatividad la vida se muestra como impulso que afirma lo nuevo superando lo viejo; como cambio, novedad, brote que muere al atardecer y que conserva en la caducidad, en la muerte, la esencia de su frescura; pero no en el producto viejo, sino en las flores que al amanecer seguirán creciendo en su cementerio.

Pretende Nietzsche además que la concepción dionisiaca que él propone es superior al hieratismo apolíneo, por cuanto que lo incluye como momento suyo (siempre superado sólo para ser afirmado de nuevo), mientras que, a la inversa, la afirmación definitiva del individualismo formal supondría cegar la fuente de donde procede su fragancia, que es también el impulso hacia lo nuevo que lo agosta. Por ello, sólo una sabiduría trágica es capaz de guardar el respeto debido a la vida, sin hacerle traición; y sólo en el duro seno de la vida así entendida, como momento necesario suyo y en la provisionalidad del instante en que llega, cabe el gozo pleno de la belleza, en la que, también sólo por un instante, se remansa su arrolladora energía. La vida es así —dirá Nietzsche— el gozo infinito de ese instante en que termina el impulso logrado, gozo arrebatado, sin embargo, por el mismo impulso del que procede. ¡Triste suerte de lo que en su esencia es temporalidad!

La gran cuestión es si este concepto es ontológica y vitalmente posible de digerir; y, si no lo es, qué es lo que impulsa a [54] Nietzsche a la afirmación definitiva del carácter contradictorio y dialéctico de la vida temporal. De momento vamos a continuar con la exposición de su pensamiento; pero es preciso insistir en que todo este planteamiento queda pendiente de que sea cierta la copertenencia original de vida y temporalidad que él supone como inmediatamente garantizada.

TRASCENDENCIA Y CULPABILIDAD

1. *La traición del socratismo*

En el capítulo anterior se ha descrito lo que Nietzsche considera como esencia de la vida, entendida como impulso eternamente productivo, que supera sus producciones concretas, es decir, que no se acaba en ellas y ve en su violenta superación, en romper las amarras con que el producto intenta apresarla, la esencia de su creatividad. La vida es así como Don Juan Tenorio: las cosas ganan sus favores como traición a todo lo anterior, para descubrir después como burladas doncellas que su «te querré siempre» se refería, como a lo único absoluto y digno de ser amado, a lo que había en ellas de novedad; duro descubrimiento que hacen al ser a su vez traicionadas. Y sin embargo, Don Juan no engaña a nadie: él es siempre fiel a lo nuevo. El engaño está en eso que pretende ser *siempre* lo *nuevo*, es decir, anular en sí la temporalidad en la que tuvo su origen. Sólo desde esta perspectiva parcial y relativa, que quiere ser absoluta, es Don Juan un traidor.

Esto es importante tenerlo en cuenta, pues vamos a tratar ahora lo que Nietzsche considera como el origen de la moral y la trascendencia, que él sitúa precisamente en el resentimiento de lo vivo al ser ello mismo superado por la vida que lo produce. El ideal moral, que desde más allá de ellas mismas juzga las cosas como buenas o malas en función de un paradigma trascendente, es visto por Nietzsche como la última resistencia de Apolo contra Dionisos, como una rebeldía en la que aquél rehúsa a éste el reconocimiento de su superioridad. En cierta forma, con- [56] siste esta resistencia incluso en el intento de Apolo por apresar a Dionisos, cazándolo en las redes de sus propios productos, que se vuelven ahora contra lo que fue principio de su producción.

Dionisos representa la vida como impulso superador e insuperable; y lo vivo triunfa siempre allí donde acompaña a este impulso. Asistimos con ello a la poderosa emergencia de lo que crece, se desarrolla, se reproduce, movido por una fuerza superior: como el pez que nada a favor de la corriente, el reformador político que supo plasmar en eslóganes operativos la tendencia histórica de la época, o el especulador que invirtió en valores en alza. El propio esfuerzo se multiplica por cien, en un fruto que lo supera con mucho, sin dejar por ello de ser su resultado. La vida es entonces exuberancia optimista, juventud, arrebatado creador. No es que esta vida sea fácil, pero la conclusión en estas circunstancias es que vale siempre la pena.

Llega un momento, sin embargo, en que esa exuberancia hace crisis, se alcanza el zenit y tras él viene la decadencia. Esta decadencia representa el debilitamiento de lo vivo frente a la vida que lo supera, y ocurre allí donde se da una desconexión entre ambos generada por el mismo impulso vital en su esencial creatividad de lo constantemente diferente. La vida se convierte entonces en algo distinto, y las manifestaciones de vitalidad comienzan a verse como ajenas. En general no es otra cosa una enfermedad. En ella la actividad vital de una parte orgánica se hace distinta de la del organismo, de forma que la vida misma supera en efecto su sujeto original, el cual se hace incapaz de integrarla en su servicio. Lo mismo ocurre en el caso de las «personas mayores», en las que esa «vitalidad» propia del jolgorio juvenil, es algo «que las supera». En consecuencia se produce un distanciamiento respecto de esas manifestaciones de vitalidad. Y este sentirse superado por una energía que se ha hecho ajena, se expresa entonces con un «¡yo ya no puedo!»; pues, en efecto, esta alteridad de la vida representa un debilitamiento en el sujeto del propio impulso vital.

No pasaría nada si el proceso se parase aquí. Pero esto ya es imposible: la alteridad de la vida nunca es neutral, pues allí donde es extraña, en su impulso arrollador, esa vida se convierte [57] en amenaza. Volviendo al ejemplo: el jolgorio juvenil se hace para los viejos, molesto primero, e insufrible después. Por ello, la vida decadente inten-

ta jugar una carta desesperada, que consiste en usar las fuerzas que aún le quedan para anular el impulso ascendente de la nueva vida extraña. Y es ahí donde la debilidad se convierte en represión: los viejos —o los decadentes, si queremos generalizar— intentan poner la ebullición en orden, esto es, anularla; a fin de que no les moleste o haga daño. Y surge así como modelo a realizar la imagen pedagógica del «niño bueno», en el que el impulso vital ha sido anulado en su origen hasta hacer del niño... un viejo.

Esta especie de parábola psicopedagógica —que no es de Nietzsche— no tiene aquí mayores pretensiones. Resulta en ciertas circunstancias plausible, y se decanta con fuerza gráfica en la imagen arquetípica del viejo gruñón, enemigo de los niños. Qué duda cabe que todos hemos conocido ejemplos más o menos cercanos a este arquetipo. Otra cosa es, sin embargo, cuando, sin más fundamentos que la intuición que se encierra en este tropo, Nietzsche quiere desarrollar hasta el final la tesis de que toda moral es represión del instinto y de que esta represión tiene su origen, a su vez, en la debilidad o decadencia del impulso vital. Dicho de forma resumida: para la vida ascendente, el instinto se comporta como motor de su desarrollo y lo vivo se regocija en él, considerándolo en efecto como bueno, como aquello que favorece el propio impulso. Por el contrario, para la vida que está ya dejando de ser tal, el instinto es el principio de afirmación de lo distinto, es decir, de otra cosa, y por tanto una amenaza que ha de ser combatida hasta alcanzar, si fuera posible, su anulación. Este resentimiento de lo débil frente a la fuerza instintiva ajena, que en su alteridad se ha convertido en amenaza, es para Nietzsche la moral.

Se dirá que ni con la peor de las intenciones es posible reducir todos los fenómenos morales al intento de dominar, anulándolo, el instinto ajeno. Es cierto —y Nietzsche es muy consciente de ello— que esta represión se dirige con frecuencia reflexivamente hacia la propia instintividad. Pero ello no anula la tesis anterior, pues una de las características de la vida decadente es [58] precisamente que a ella misma se le hacen extraños y peligrosos sus propios instintos. Lejos

de proporcionar el impulso que desarrolla la propia vitalidad, estos instintos se convierten para la vida débil en factores desintegradores, cuya anulación se hace cuestión de vida o muerte. Así, el que no puede, por ejemplo, conseguir el alimento que necesita, es mejor que se haga faquir, o algo semejante que anule el hambre sin alimento, pues para él el instinto, en función de su debilidad para satisfacerlo, es malo.

Pero dejemos de momento a un lado esta problemática tan inmediatamente moral, que ya recuperaremos más adelante puesto que constituye el hilo conductor de todo el pensamiento nietzscheano. Lo que nos interesa ahora es, más bien, considerar la ampliación de estas tesis morales, a partir de las cuales Nietzsche va a desarrollar una interpretación de la metafísica, o si se quiere, de la dimensión metafísica del pensamiento occidental. Esta *ontologización* del pensamiento moral es una consecuencia de la crisis que afecta a la imagen griega del mundo, como incipiente, mas no por ello menos radical, expresión de su decadencia. Y el responsable de esta inflexión es Sócrates.

Nietzsche ve en Sócrates la personificada traición del pensamiento griego a su esencia trágica. En el nuevo giro que adopta con él el pensamiento, se sustituye la vida, con su carácter contradictorio, por la fría racionalidad lógica. Y ello representa, ciertamente, la victoria de Apolo sobre Dionisos¹.

Al explicar el modo en que esto tiene lugar, Nietzsche avanza aquí una de sus hipótesis felices, que tendrá gran acogida en el pensamiento contemporáneo, en autores como Heidegger y Adorno². A saber: el lugar de esta transformación, que conduce en Sócrates y en el posterior desarrollo de la filosofía griega a una universal dictadura lógica sobre el pensamiento primero y sobre la realidad después, es el lenguaje. Esta transformación [59] consiste en transferir toda la car-

¹ Cf. *Die Geburt der Tragödie*, p. 94: «Aquí la idea filosófica supera al arte y le obliga a fijarse estrechamente al tronco de la dialéctica. En el esquematismo lógico se ha camuflado la tendencia apolínea.»

² Respecto de las conexiones de Nietzsche con la Escuela de Francfort cf. Peter Pütz, *Nietzsche im Lichte der kritischen Theorie*, «Nietzsche Studien» 3 (1974).

ga significativa desde el sujeto al predicado, como aquello en las cosas que, frente a la multiplicidad y mutabilidad de los sujetos, se muestra como absoluto, invariable, tiene significado en sí mismo y está fuera de los avatares de la temporalidad. Lo que ahora es un niño, mañana se convertirá en hombre, y con el paso del tiempo llegará a ser un cadáver. Qué sea en sí ese sujeto individual y concreto, es algo que podemos *sentir* en cada caso, pero nunca propiamente *saber*. Sin embargo, independientemente del sujeto, que varía su significación con este paso del tiempo, lo que los distintos predicados dicen, tiene sentido en sí mismo: el niño es niño, el hombre es hombre y el cadáver es cadáver, sin que se dé en ellos mezcla alguna de significados; y sobre todo, sin que lo que ellos significan se vea en absoluto alterado porque Sócrates, por ejemplo, deje de ser niño y se convierta en hombre. Los «niños» —como predicado o significación ideal— nunca dejan de serlo porque sus sujetos se hagan hombres; y el «hombre» es inmortal, aunque se mueran los individuos del género. Porque estos predicados no representan cosas que vivan, cambien o perezcan, sino significaciones eternas más allá del devenir.

Visto desde este punto de vista lógico, el mundo ya no es un caos vivo, sino un orden semántico, cuyo sentido revela el lenguaje³; ya no es el latir de lo que se da en el tiempo, sino el sereno museo de las significaciones. Porque —y esto es lo grave— el lenguaje no se limita a poner el mundo ideal de estas significaciones —el del predicado— junto al mundo del devenir sensible —el del sujeto—, sino que pretende además identificarlos; pues al describir, el lenguaje dice que el sujeto *es* el predicado, es decir, que tiene en el mundo de las significaciones su *verdadera* realidad. Éste es, según Nietzsche, el fatal funcionamiento del lenguaje: primero se pone un mundo categorial junto al sensible, para afirmar a continuación que este último es [60]

³ Cf. *Menschliches, allzumenschliches*, p. 30: «La significación del lenguaje para el desarrollo de la cultura consiste en que el hombre pone en él un mundo propio junto al otro, un lugar que él considera tan firme como para hacer palanca sobre el mundo restante y hacerse dueño de él. En la medida en que el hombre creyó durante largos espacios de tiempo en los conceptos y nombres de cosas como *aeternae veritates*, pudo apoderarse de ese orgullo con que se elevó sobre el animal: él pensó realmente tener en el lenguaje el conocimiento de las cosas.»

sólo similitud de aquél. La realidad meramente lingüística del predicado se convierte, en esta inversión socrática, en el principio de toda *verdadera* realidad, allí donde el pensamiento se fía del lenguaje y se hace onto-logía o metafísica. Y aquí es donde tiene lugar la catástrofe, en la forma de una increíble inversión; se hace —dice Nietzsche— de la realidad una «apariencia», y se convierte en «realidad» lo que es un mundo inventado: el mundo del ente⁴ el de las cosas que verdaderamente *son*, es decir, el mundo de los predicados⁵.

Es claro que en función de esta transformación cambia también el órgano con el que el hombre se orienta en el mundo. Este órgano ya no es —como vimos anteriormente— la expresión estética en su fusión instintiva con las fuerzas vitales del cosmos; el órgano de orientación es ahora, más bien, aquel que nos ayuda a desenvolvernos en el nuevo mundo de las significaciones: la razón, en su más estricto sentido lógico. Ella es la que entiende, desde el punto de vista del predicado, lo que afirma el lenguaje; y por eso es también la que nos revela lo *verdaderamente* real, es decir, la realidad en esa significación racional representada precisamente por su principio «ideal».

Desde este planteamiento la razón se conviene ahora en instancia descalificadora de todo lo que en lo real no se ajusta a la transparencia y estabilidad de las significaciones categoriales. El mundo, en su devenir, en su carácter apariencial, en la multiplicidad que rompe la unidad genérica, no es verdadero. Es más, puesto que la idea es lo único que la razón reconoce como principio de realidad, en la medida en que el mundo no se ajusta a esa idea, la razón lo declara, no sólo como irracional, sino, lo que es esencialmente más grave, como irreal⁶.

⁴ Cf. *Der Antichrist*, p. 176s.

⁵ Está claro que Nietzsche no concede aquí al lenguaje capacidad alguna para reflejar con verdad la estructura de la realidad. Se da aquí lo que A.C. Danto ha denominado «nihilismo semántico». Esta postura teórica «insiste en que la discrepancia entre la estructura de la realidad y la estructura del lenguaje es tan grande que la una es desesperadamente insuficiente para representar la otra» (*Nietzsche und der semantische Nihilismus*, en: Alfredo Guzzoni (dir.). *90 Jahre philosophische Nietzsche-Rezeption*, p. 147).

⁶ Cf. *Nachgelassene Fragmente*, 12, p. 540: «Los últimos metafísicos buscan en el fondo todavía la “realidad verdadera” (*die wirkliche Realität*), la “cosa en sí”, en relación con la cual

La razón lógica [61] se convierte así en una descalificación del mundo y termina siendo una huida de él; su esencia es —dice Nietzsche— lo que en la tradición cristiana posterior, radicalmente influida por esta doctrina socrático-platónica, se denominará *contemptus mundi*, el desprecio del mundo⁷.

Frente al planteamiento dionisiaco se da aquí una radical inversión del sentido estético. El nuevo arte es racionalmente canónico: mide la belleza por la proximidad al ideal inteligible. Y «su más elevado mandamiento dice: “todo tiene que ser comprensible para ser bello”; como principio paralelo al socrático: “sólo el que sabe es virtuoso”»⁸. Por ello, toda la dimensión dionisiaca de la tragedia, de la contradicción y del dolor, es expulsada del ámbito de la belleza⁹. Bello y terrible son conceptos que se excluyen mutuamente.

Pero lo peor está aún por venir. La razón podría expulsar el mundo en devenir de ese dominio que ella reconoce como real, y este mundo quedarse —si se me permite la expresión— tan tranquilo. Pero el problema es ahora que esta razón no se limita a la mera descalificación teórica, sino que mueve la voluntad a determinar el mundo a imagen y semejanza de la idea que ella es capaz de entender. La razón se hace así intramundana, pero no porque apruebe y afirme lo que se da en el mundo, sino porque pretende, a través de la voluntad, transformarlo. Y así el pensamiento, alcanzando hasta los más profundos abismos del ser, pretende ahora «corregir»¹⁰ el devenir allí donde no se ajusta a su determinación ideal. La irracionalidad del mundo empieza entonces a verse como maldad, que la voluntad tiene que superar —es decir, negar— como aquello que se opone a su

todo lo demás es sólo aparente. Su dogma es que, puesto que nuestro mundo visible (*Erscheinungswelt*) evidentemente no es expresión de ese ideal, entonces no es “verdadero”.»

⁷ Y así se ha acusado de retrógrados a los sabios de todos los tiempos. Pero Nietzsche puntualiza: «Lo esencial en ellos no es que quieran “volver atrás”, sino que quieren marcharse (*dass sie weg wollen*)» (*Jenseits von Gut und Böse*, p. 24).

⁸ *Die Geburt der Tragödie*, p. 85.

⁹ Sacando de esto una referencia política, comenta Nietzsche irónicamente: «Nada es más democrático que la lógica: no hace acepción de personas y toma por derechas las narices aguileñas» (*Die fröhliche Wissenschaft*, p. 584).

¹⁰ Cf. *Die Geburt der Tragödie*, p. 99.

objeto propio; el cual es el ideal racional, como único bien posible. Desde este planteamiento, la ciencia, convertida en guía de la voluntad, se hace praxis negativa contra la caótica instintividad [62] mundana. Esta ciencia es ahora moral, en el sentido práctico del término; porque la descalificación meramente teórica, anteriormente señalada, pasa a ser primero reproche y luego actividad negativa contra la espontaneidad de los instintos. Lo meramente instintivo, el impulso primario de la vida que sólo pretende su espontánea satisfacción, ha de ser reprimido. «“Meramente instintivo”»: con esta expresión —afirma Nietzsche— tocamos el corazón y el punto central de la tendencia socrática. Con ella condena el socratismo tanto el arte como la ética de su tiempo. Allí adonde dirige su vista examinadora, ve la carencia de intelección y el poder de la locura, y de esta carencia concluye la interior maldad y reprobidad de lo que existe»¹¹.

La razón de esta «instintofobia» socrática se hace aquí más accesible si intentamos recuperar el hilo de lo que se dijo al principio de este apartado: «La fórmula de la decadencia consiste en tener que luchar contra los instintos; pues mientras la vida está en ascenso, felicidad es lo mismo que instinto»¹². Con esta referencia Nietzsche desplaza el centro de gravedad de la explicación moral: no es que el mundo sea malo porque en su dinámica instintiva no se ajuste al mundo ideal, sino que es malo porque sí, porque en esa dinámica lo que es triunfo de lo uno es derrota de lo otro. El mal es consecuencia fáctica del carácter conflictivo de la existencia y es, por tanto, esencialmente relativo: es el reverso de esa medalla que por el otro lado se llama «bien». El mal tiene entonces esencialmente que ver con la debilidad: ocurre allí donde uno se deja imponer el bien ajeno, pues lo que es bien de otro es mi propio mal. Y aquí surge la moral: no, como ella pretende, para desde fuera del mundo juzgar acerca de la rectitud de acciones que pertenecen a él, sino como una acción más

¹¹ *Ibíd.*, p. 89. Cf. también *Ecce Homo*, p. 310.

¹² *Götzendämmerung*, p. 73.

del mundo que responde a un mecanismo de defensa de la vida débil¹³.

[63] Es claro, por lo demás, que esta defensa se dirige contra aquello que proporciona el triunfo al enemigo que la amenaza, y esto es el instinto. Este temor ante un instinto que ya no es favorable al que en su decadencia se ha hecho incapaz de aprovecharse de él, es lo que explica el origen de toda moralidad. En definitiva «el moralismo de los filósofos griegos muestra que se sentían en peligro»¹⁴. «Pues el miedo es el sentimiento original y fundamental del hombre; por el miedo se explica todo: pecado original y virtud original»¹⁵. La intención de Sócrates sería ahora, según Nietzsche, emplear «la prudencia, claridad, dureza y logicidad, como armas contra lo salvaje de los impulsos instintivos. Estos tienen que ser peligrosos y amenazadores; si no, no tiene sentido desarrollar la prudencia hacia esa tiranía. Pero si se hace de la prudencia (en el sentido moral de praxis intelectual) un tirano, es necesario que los impulsos instintivos lo sean también»¹⁶. Dicho de otra forma: «Si resulta necesario hacer de la razón un tirano, como le ocurre a Sócrates, no debe ser pequeño el peligro de que algo otro tiranice. La racionalidad se vio entonces como salvadora

¹³ Cf. *Nachgelassene Fragmente*, 12, p. 308 s: «El antagonismo entre el “mundo verdadero” (...) y el que es vitalmente posible, es algo cuyo derecho a ser verdadero tiene que ser probado. Se hace necesario medir en la vida misma el sentido de todas estas “tendencias ideales”, para entender qué sea propiamente ese antagonismo; a saber: la lucha de la vida enfermiza y desesperada, que se aferra al más allá, contra la vida más sana, más rica (...). Por tanto, no se trata de “la verdad” en lucha con la vida, sino de la lucha de un tipo de vida, que quiere ser superior, contra otro.»

¹⁴ *Nachgelassene Fragmente*, 12, p. 270. Cf. también *ibíd.*: «La decadencia se pone de manifiesto en esta preocupación por la felicidad (es decir, por la salud del alma; es decir, que sentían su estado como un peligro). Su fanatismo en el interés por la felicidad muestra la patología del fundamento: se trata de un interés vital. Ser razonable o hundirse: ésta era la alternativa ante la que se encontraban.»

Es evidente que desde esta perspectiva la racionalidad y la moral tienen que renunciar a toda pretensión de ser algo trascendente, porque no son sino uno más de los ardidés que la vida utiliza para afirmarse a sí misma.

¹⁵ *Also sprach Zarathustra*, p. 376s.

¹⁶ *Nachgelassene Fragmente*, 12, p. 269. El paréntesis es mío.

(...)»¹⁷, a saber, de los impulsos vitales desbordados contra la propia vida.

De este modo, lo primario en el desarrollo de la virtud y de la lógica es el miedo a un impulso vital —el instinto— que se ha hecho ajeno y tiende a favorecer la vida de otro. Frente a este instinto, la vida decadente se afirma a sí misma como lo invariable, como lo que es definitivamente; es decir, se afirma a sí misma como trascendencia lógica fuera de la corriente vital¹⁸. Y [64] por último, allí donde esta lógica se convierte de hecho, dentro de la historia, en freno represor del instinto, surge la virtud. Esta virtud, mediante su racionalidad, asegura la felicidad a la vida decadente. Esto sí, una felicidad defensiva, basada en la anulación del instinto y que tiene la forma de la serenidad, de ese situarse más allá o por encima —y en cualquier caso fuera— de la vida misma, la cual es esencial impulsividad instintiva hacia lo otro. El que, partiendo de la decadencia, triunfa en la vida de la vida misma, reprimiéndola, se llama ahora «sabio». Pero el veredicto de Nietzsche es implacable: «Los más sabios —escribe— han dicho siempre lo mismo sobre la vida: no vale nada (...). Siempre y en todo lugar se ha escuchado de su boca la misma cantinela, llena de duda, de tristeza, de cansancio de vivir, de resistencia contra la vida»¹⁹.

2. El desarrollo de la moral y la trascendencia

De todas formas, el rechazo que supone la moral respecto de la existencia concreta es tan poco «teórico» como la vida misma en la que tiene en el fondo su origen. No es que el mundo ideal de la tras-

¹⁷ *Götzendämmerung*, p. 72.

¹⁸ Si la corriente vital del devenir pretende negar la vida *verdadera*, que es la que quiere (y no puede) permanecer, entonces este devenir queda descalificado como falso; pues «la voluntad de verdad es un hacer-fijo, un hacer-siempre-verdadera, un quitame-de-la-vista ese falso carácter, una transformación del mismo en *ente*» (*Nachgelassene Fragmente*, 12, p. 384).

¹⁹ *Götzendämmerung*, p. 67.

cendencia y su disociación respecto del devenir espacio-temporal se produzcan de modo arbitrario. Hemos dicho, además, que la «otra vida», la ideal-lógico-trascendente, conecta con ésta temporal en cuanto que pretende ser principio de su transformación y represión. Pero la trascendencia no sólo conecta, ya constituida, de este modo terminal con el devenir sensible; sino que esta conexión se da ya en su mismo origen. Porque —observa Nietzsche— no cabría trascendencia alguna, es decir, el paso a la afirmación de la vida como «otra», si no fuera en una experiencia de la negatividad en «esta» vida. Es la conciencia del propio límite, es decir, del disgusto con la vida que nos corresponde; esto es, la experiencia de la negatividad o finitud que observamos en ella; es, en último término, la experiencia primaria del dolor, lo que nos hace pensar en una vida «mejor», y por [65] tanto «distinta» de la que tenemos. «Una mejora —dice— la inventa sólo el que es capaz de sentir: “esto no es bueno”.»²⁰ La maldad de esta vida y el sufrimiento que produce en nosotros, es lo que nos lleva a pensar en «por qué no es la vida como nosotros la deseamos y cuándo será así»²¹. Este sufrimiento nos inspira entonces el ensueño de un mundo más allá del dolor, en el que ese dolor sea superado, es decir, en el que se dé la negación de la negación que supone la desgracia. «En el fondo se trata del deseo de que exista un mundo así. Del mismo modo, el odio contra un mundo que hace sufrir, se expresa en que se imagina otro, un mundo lleno de valor. Y el sentimiento de los metafísicos contra lo real se hace aquí creador»²². Dicho con otras palabras: «La ética es una filosofía de lo deseable. “Debería ser de otra manera, debería llegar a ser distinto”: la insatisfacción es el germen de la ética»²³. Así, partiendo de la miseria de mi estado actual, «lo que yo *no* soy, eso es para mí Dios y virtud»²⁴.

²⁰ *Die fröhliche Wissenschaft*. p. 514.

²¹ *Nachgelassene Fragmente*, 13, p. 100.

²² *Ibíd.*, 12, p. 326.

²³ *Ibíd.*, p. 299.

²⁴ *Also sprach Zarathustra*, p. 121.

El origen de la trascendencia moral es, pues, la insatisfacción con la vida, propia —diría yo ahora— de lo que es finito²⁵. Se trata aquí de ese pesimismo, específico de toda vida moral y religiosa, «que sufre con la “maldad” del hombre, con el enigma de la existencia. Esto exige una solución (...). Los que sufren, los desesperados, los que desconfían de sí mismos, en una palabra, los enfermos, han necesitado siempre de visiones conmovedoras para poder aguantar. Éste es el origen del concepto “bienaventuranza”»²⁶, como, eso «distinto» que se convierte así en meta trascendente de la propia existencia.

Pero no basta el sufrimiento, es decir, la constatación de la desgracia como problema, para que surja el dominio trascendente de la otra vida. Dicho de otra forma: hay muchos problemas [66] que se captan como tales exigiendo una solución y que no provocan en quien los sufre otra cosa que el impulso hacia esa solución, buscada en el ámbito de la propia capacidad. El que tiene hambre no sé pone a rezar, o a cavilar sobre quién tiene la culpa de su desgraciado estado, sino que sencillamente come, *si puede* proporcionarse el alimento necesario para satisfacer su apetito. El problema que conduce al pesimismo trascendental descrito es, por el contrario, aquel que no tiene solución para las mermadas fuerzas de una vida decadente. Son las insatisfacciones, las contradicciones que funcionan como límites para la voluntad, lo que nos hace imaginar ese mundo soñado, en el que sí se superan esas frustraciones; un mundo que pretendemos sea más real que el fáctico, en el que esos problemas permanecen tercos y resistentes en su propia insolubilidad. Y así, «fue el sufrimiento y la incapacidad (los dos a la vez, en colaboración) lo que creó los trasmundos (...); el cansancio, que quiere llegar de un salto hasta el final, con un salto mortal; un pobre cansancio ignorante, que ni siquiera quiere seguir queriendo: eso fue lo que creó todos los dioses y trasmundos»²⁷. Esta desesperación, la imposibilidad —que es incapaci-

²⁵ Como señala Wolfgang Müller-Lauter (cf. *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, p. 68). Es muy posible que Nietzsche haya tomado esta idea de Paul Bourget. Cf., por ejemplo, *Essais de psychologie contemporaine*, 1, p. 13ss.

²⁶ *Nachgelassene Fragmente*, 12. p. 557.

²⁷ *Also sprach Zarathustra*, p. 36. El paréntesis es mío.

dad— de resolver en la historia el problema de la propia existencia, es lo que nos lleva a dar el salto a la otra vida, como aquella en la que se ven satisfechos nuestros deseos, y que es «otra» precisamente porque en «ésta» no se satisfacen.

Por lo demás, ese salto al ideal utópico, que se ofrece como promesa escatológica, ha de negar la realidad de ese devenir tan negativo, so pena de verse obligado a reconocer que el mundo ideal no tiene otra consistencia que la frustración de los propios deseos. Así, por ejemplo, el joven que se enamora de una chica, sencillamente la conquista. Pero si no puede..., pues se hace poeta; porque a sus ensueños los tiene siempre consigo. Pero eso sí, desde este ensueño —la mujer ideal—, producto de una imaginación que ha soltado el freno de lo históricamente posible y que salta por encima de todo límite real, puede ahora despreciar lo que fue objeto original de sus amores, que no resiste ya la [67] comparación con semejante paradigma. De este modo, el fracaso y la impotencia están en el origen del amor platónico, y en definitiva de todo romanticismo²⁸; y también en el origen de ese afán por descubrir en lo que se ve significaciones ocultas. Así —concluye Nietzsche— «el que no es capaz de imponer su voluntad a las cosas, al menos las dota de sentido; es decir, cree que ya hay un sentido en ellas»²⁹. Este sentido se supone trascendente a esa inmediatez fáctica del mundo, como un ideal transhistórico, respecto del cual la inmediatez sensible es mera apariencia, falseamiento y lejanía; y al cual en definitiva las cosas han de asimilarse para llegar a ser lo que *verdaderamente* son. Este ser verdadero, que está negado en la dación fáctica inmediata, es entonces un «deber ser», respecto del cual las cosas son imperfectas.

La tesis de Nietzsche es aquí sumamente transparente e interesa de modo especial fijar bien su significado, pues nos va en ella el sen-

²⁸ Cf. *Nachgelassene Fragmente*, 12, p. 118s: «La esencia del romanticismo se me hizo evidente: la falta de un tipo de hombre fructífero se hace productiva en ella (...). ¿Es el arte una consecuencia de la incapacidad frente a lo real? ¿O es expresión del agradecimiento por la felicidad gozada? En el primer caso es romanticismo; en el segundo (...) ditirambo, arte apoteósica.»

²⁹ *Ibíd.*, 13. p. 479.

tido mismo de lo que él entiende por trascendencia. En definitiva, se está sosteniendo que esta trascendencia es ni más ni menos que consecuencia necesaria de *a)* la frustración del deseo y de *b)* la incapacidad de superar esa frustración. Veamos qué sentido tiene esto en un contexto más amplio, saliéndonos de momento de lo que dice Nietzsche explícitamente.

La vida es impulso, voluntad, afán de afirmarse a sí misma en toda circunstancia. Dicho de otra forma, la vida no resiste la alteridad, y allí donde esa alteridad se presenta, la vida la reconoce como obstáculo para la realización de su más íntimo impulso, que adquiere, a su vez, la forma de la lucha. Podríamos definir así el vivir como activa voluntad de *auto*-afirmación en lo distinto. Dicho de otro modo: no hay bien que a la vida le sea ajeno, y si lo es, es la vida misma la que en él está enajenada.

Pretender sostener esta tesis en una ontología general de lo vivo, puede llevarnos demasiado lejos y nos limitaremos a mostrar su plausibilidad en una fenomenología de la voluntad humana tal y como se muestra en la forma del deseo. Dicho de la forma más simple posible: la voluntad es envidiosa, no puede no querer todo lo que es bueno, y querer significa aquí querer para sí, como propio, querer apropiarse de ello. De este modo el deseo tiende a la identificación de la voluntad con su objeto, que es el bien en grado absoluto, el sumo bien, lo mejor, la totalidad de lo bueno, o como queramos llamarlo.

La objeción de que en este somero análisis se recurre a una instancia metafísica más allá de la experiencia, que se limita siempre a bienes particulares, llegaría demasiado pronto. Porque no se trata, de momento, de afirmar otra cosa que el carácter efectivamente particular y limitado de todo bien del que cabe experiencia, más allá del cual, y esto es lo que interesa acentuar aquí, la voluntad sigue teniendo la forma negativa de la insatisfacción. Precisamente por ello, todo nuevo bien que aparezca en el horizonte experiencial será siempre necesariamente ambicionado. Por usar una imagen gráfica: se podría decir que la voluntad tiene forma de remolino, que extiende

su acción a la totalidad del fluido, que sería en este caso todo lo que puede ser querido como bueno.

Es aquí donde es preciso dejar claro el sentido de una tesis que tiene la máxima importancia para una adecuada interpretación de Nietzsche y para la posterior discusión de los puntos centrales de su filosofía. Se trata de la tesis, un tanto implícita pero central en su planteamiento, del carácter infinito de la voluntad. Infinito quiere decir, de momento, insaciable, en el sentido de que la voluntad tiene consubstancialmente la forma de la insatisfacción. Pero obsérvese, porque es importante, el tono esencialmente negativo de esta infinitud, que viene definida por lo que la voluntad *no tiene*, o, mejor, por el hecho de que lo que tiene *no basta*.

Recurriendo ahora a la delicada terminología de la filosofía existencial —de la que se ha abusado, con no muy buen resultado para la precisión filosófica—, cabe decir que esta negatividad representa una ruptura interior en la voluntad. Ciertamente el deseo se apropia de la totalidad de lo bueno, en la medida en que, alcanzando su objeto, se identifica con él. Pero esta identi- [69] ficación, partiendo de la inicial diversidad entre sujeto y objeto del querer, se consigue a costa de la alienación del sujeto respecto de sí mismo. El deseo tiene entonces la forma del «arrebato», del «desgarro», del «éxtasis», de una «atracción» que pone al que desea «fuera de sí». Resulta entonces que, antes de que el sujeto se apropie del objeto, es éste el que toma primero posesión de él. El que quiere, experimenta así su afecto no como una acción, sino como una «pasión»; de modo que la misma existencia del amado es algo que le ocurre a él, como cuando a la pregunta: «¿qué te pasa?», sencillamente se contesta con el nombre de una persona. La respuesta sería que lo que pasa es que esa persona o cosa existe, y *esa existencia tiene en el que así se ve afectado* la forma de una ambición, de una tendencia, de una insatisfacción. Es claro, por lo demás, que semejante vivencia es lo contrario de la libertad, y este estado afectivo se describe como algo que «se ha apoderado de uno», y se experimenta como un robo del propio corazón, esto es, de la libre capacidad de dirigir la voluntad hacia un objeto elegido. La

identidad propia se ha perdido en la identificación con el objeto amado, al que se denomina ahora, por ejemplo, «vida mía», cuando es evidentemente algo distinto.

En su afán por poseer todas las cosas, la voluntad termina así siendo cautivada por el mundo, y la codicia, que se ha hecho pasión, se convierte en cadena que la esclaviza. Desde el estoicismo es ésta una idea dominante en toda reflexión moral, que recoge el cristianismo considerando la pobreza como punto de partida de toda libertad. Y es claro que estas reflexiones no son exclusivas de la tradición greco-cristiana, sino que están también en el corazón mismo de la filosofía práctica oriental. De modo que podemos decir que está aquí en juego un problema que afecta al núcleo mismo de la antropología universal, al menos en lo que respecta a su dimensión ética.

De todas formas, las cosas no son tan fáciles como esta tradición estoica pretende. Y aunque el principio de que tiene todo el que nada ambiciona, es un lugar común, al que se recurre una y otra vez a la hora de dar consejos. Sin embargo, la voluntad no se deja convencer tan fácilmente, pues, dado su carácter infini- [70] nito, tiene en la ambición su misma esencia. ¿Hemos de concluir entonces que, siendo la voluntad deseo, llevamos dentro de nosotros el principio de todo mal, que no sería otra cosa que el límite que la facticidad histórica impone a esta infinita ambición? La cuestión es delicada y constituye, en definitiva, el tema central de este trabajo, sobre el que volveremos una y otra vez.

El pensamiento de Nietzsche representa en mi opinión un avance considerable en nuestra capacidad de reflexión sobre estos temas. Y en concreto parece de la máxima importancia la distinción que él hace en la voluntad entre querer y poder, considerándola como el principio del mal. El mal es el bien de la voluntad débil, de aquella que no puede lo que quiere. Tener sed una tarde de verano es una bendición del cielo, si se tiene un refresco a mano, es decir, si se puede satisfacer el apetito. En caso contrario, y sólo entonces, la sed, como fuerza instintiva que impulsa al organismo hacia su satisfacción, se convierte en un mal.

Planteando la cuestión en términos dialécticos: el mal no sería entonces otra cosa que la inidentidad de la voluntad, no con su objeto —con el que ya se ha identificado en el deseo— sino con su sujeto, es decir, consigo misma. El mal es la ruptura de la voluntad en un deseo infinito, respecto del cual se queda corto un poder finito. Es ahí donde al hombre se le parte el corazón, es decir, su vida misma. Por el contrario, para la vida fuerte, esta tensión interna que produce el deseo es el mecanismo que pone en marcha su poder. El deseo, allí donde el poder le sigue, es condición de esa satisfacción en qué consiste la felicidad. En el fuerte, los fuertes apetitos son un bien: el motor de la propia expansión.

De cualquier manera, el problema que aquí se plantea es evidentemente arduo. Pues considerando la infinitud del deseo, si partimos de este esquema, el problema de la felicidad carece de solución, ya que la satisfacción de dicho deseo exigiría la acción de una voluntad *omnipotente*, y estaría por tanto fuera de las posibilidades humanas. Ciertamente cabe proponer una salida, como hemos visto, en la línea de una domesticación del deseo, reduciéndolo a las posibilidades reales de su satisfacción. Pero esto no deja de ser una mera propuesta teórica, que no tendría mayor sentido que sugerir al que no tiene agua la renuncia a la sed, y esto es lo que de ninguna manera cabe. Al final el mundo se deja dominar más fácilmente que el deseo.

Esta imposibilidad humana de renunciar —diríamos ahora volviendo a Nietzsche—, es lo que da origen, primero a la trascendencia —como ámbito supuesto en el que se satisface ese infinito querer— y después a la moral, como descalificación operativa del devenir temporal, en la medida en que ese devenir se muestra como negativo respecto de dicha satisfacción.

Ya se dijo al principio de este excursus que no se pretende que semejantes tesis sean inmediatamente nietzscheanas. Pero ellas proporcionan en verdad el marco en que tienen sentido las afirmaciones concretas de este autor, según las cuales la fe en el ente, en ese ámbito trascendente al devenir en el que queda garantizada la felicidad que este devenir impide, es resultado de un fracaso de la volun-

tad. Por tanto —afirma ahora Nietzsche— «esta fe en el ente (que se entiende platónicamente como paradigma ideal, trascendente al devenir) se muestra como una consecuencia; pues el verdadero *primum mobile* es la falta de fe en lo que deviene, la desconfianza contra lo que deviene, el desprecio de todo devenir»³⁰. Ahora bien, esa desconfianza no es otra que la de alcanzar en ese devenir la propia satisfacción. Luego la clase de hombres cuyas reflexiones conducen a la fe en una trascendencia es «la que sufre improductivamente, una clase cansada de la vida. Si considerásemos la clase opuesta de hombre, ésta no precisaría de fe en el ente, es más, la despreciaría como muerta, aburrida, indiferente (...). La fe en que el mundo que debería ser *es*, es decir, existe realmente, es la fe de los improductivos, *que no quieren crear un mundo* como debe ser y lo suponen (*setzen*) como existente, buscando medios y caminos para llegar a él. La “voluntad de verdad” es impotencia de la voluntad de crear»³¹.

[72] Esta impotencia creadora se muestra primariamente en la incapacidad de la acción para imponer sus propios fines. Esto tiene que ver con lo que anteriormente se dijo acerca de la libertad, o mejor de su ausencia, en la voluntad determinada por el deseo. El débil está en el mundo como en una cárcel en la que la voluntad, incapaz de superar su insatisfacción, se encuentra presa por lo extraño. Curiosamente no es ésta la imagen del hombre apasionado: allí donde manda la pasión como algo propio, esta pasión es autodeterminación de la voluntad hacia su fin, que es ella misma. Por el contrario, al hombre de pasiones débiles el mundo entero se le hace pasión. Pues, incapaz de determinar los fines de su acción, él mismo se convierte, a través de su deseo insatisfecho, en medio por el que se realiza lo distinto.

³⁰ *Nachgelassene Fragmente*, 12, p. 363. El paréntesis es mío. Inmediatamente antes de esta cita. Nietzsche describe así la actitud platónica: (La felicidad puede ser garantizada sólo en el ente: pues cambio y felicidad se excluyen. El más alto deseo tiene como objetivo, según ello, la unificación con el ente. Este es el *extraño camino* hacia la mayor felicidad. En suma: el mundo tal como *debería ser*, existe; y este mundo en que vivimos es sólo un error: este mundo nuestro *no debería existir*.»

³¹ *Ibidem*.

Nietzsche se sitúa aquí muy cerca de la crítica que realiza Kant de la moral heterónoma. Según ella, la voluntad que busca la satisfacción de su apetito, está determinada por fines extraños y en modo alguno es libre. Del mismo modo, afirma Nietzsche que «el que no es capaz de ponerse a sí mismo como fin ni puede desde sí mismo determinar fines, ése rinde su honor a la moral de la autodisolución (*der Moral der Entselbstung*)»³². Pero aquí Nietzsche da un paso más, afirmando que esta debilidad de la voluntad, en la que tiene su origen la moral heterónoma (toda moral para Nietzsche), es a la vez principio de la fe en la trascendencia³³.

Las razones de lo que se considera conexión en la raíz entre fe y moralidad, son múltiples. Y Nietzsche aporta un buen repertorio de ellas³⁴. Pero por encima de toda particularidad en [73] el razonamien-

³² *Ibíd.*, p. 186.

³³ *Cf. ibíd.*, p. 22s.: «El espíritu que quiere lo grande y quiere también los medios para conseguirlo, es necesariamente escéptico (...). La libertad de toda forma de convicción, para poder mirar libremente, forma parte de su fortaleza. La gran pasión, el fundamento y poder de su ser (...), toma todo intelecto a su servicio (y no sólo en su propiedad); actúa inconsideradamente (...); concede convencimientos, incluso usa y abusa de estos convencimientos; pero no se somete a ellos. Esto hace que sólo esta pasión se reconozca como soberana. Por el contrario, la necesidad de la fe, de algo incondicionado del sí y el no, es una necesidad del débil. Toda debilidad lo es de la voluntad, y procede de que no hay ninguna pasión, ningún imperativo categórico, que tome el mando. El hombre de fe, el “creyente” de cualquier clase, representa necesariamente un tipo de hombre dependiente, es decir, uno que no es capaz de ponerse como fin, ni, en general, de determinar fines desde sí mismo; es decir, que se tiene que dejar utilizar como medio. Instintivamente entrega su mayor honor a la moral de la autodisolución (...). Y también la fe es una forma de autodisolución.»

³⁴ *Cf.*, por ejemplo, *Die fröhliche Wissenschaft*, p. 582s: «La fe se ambiciona al máximo, es necesaria de modo más urgente, allí donde falta voluntad; pues la voluntad es, como afecto que ordena, el signo decisivo de la fuerza y autocomplacencia (*Selbstherrlichkeit*). Es decir, cuanto menos es uno capaz de mandar, tanto más urgentemente anhela alguien que mande, que mande estrictamente: un dios, príncipe, gremio, médico, confesor, dogma, conciencia de partido. De donde se puede deducir que las dos religiones mundiales, budismo y cristianismo, podrían haber tenido la razón de su emergencia, y sobre todo expansión, en un terrible decaimiento (*Erkrankung*) de la voluntad. Y así ha ocurrido en verdad: ambas religiones se encontraron con el deseo de un “tú debes”, deseo que, por este estado enfermizo de la voluntad, llegaba hasta el sinsentido, hasta la desesperación. Ambas religiones eran maestras del fanatismo en tiempos de la dormición de la voluntad; y ofrecieron con ello a muchos un apoyo, una nueva posibilidad para querer, un placer en el querer. Pues el fanatismo es la única “fortaleza de voluntad” a la que también se puede llevar a débiles e inseguros, como una especie de estado hipnótico de todo el sistema sensitivo-intelectual a

to y yendo a las raíces, por mucho que podamos constatar en la fe un deseo al parecer meramente epistemológico de certeza³⁵, esta afirmación de la trascendencia, que Nietzsche considera como la peor de las enfermedades, tiene su origen en la lucha contra estas enfermedades³⁶; es decir, representa un intento de la voluntad por superar su incapacidad y llegar allí donde, más allá de todo bien particular, se ha situado su deseo.

Siguiendo la línea interpretativa propuesta anteriormente, las múltiples teorías de Nietzsche sobre el origen de la moral y la trascendencia, se dejarían reducir a la siguiente: la trascendencia, la fe en el más allá, surge allí donde la voluntad, incapaz de alcanzar en el devenir temporal el límite infinito de su deseo, tampoco es capaz de renunciar a él. Desesperada de alcanzar su plenitud, tampoco puede aceptar esta desesperación, que adopta entonces la forma de fe. Yo no puedo cambiar el mundo a mi favor de forma que pueda ser feliz en él —razona—, pero tampoco puedo aceptarlo como es; luego *tiene* que existir una instancia que supere esta contradicción de mi voluntad. Dios se convierte así en la existente solución de los problemas que no son solubles y tienen que serlo. Y el idealismo religioso resulta ser entonces la otra cara del sufrimiento, en aquellos que son incapaces de superarlo por sus propios medios. En estos incapaces «se podría determinar el grado en el que la vida les ha salido mal [74] por la medida en que desean ver su imagen falseada, evaporada, trascendida y divinizada (...). Se trata aquí del profundo y receloso miedo a un pesimismo incurable, que obliga milenios enteros a aferrarse a una interpretación religiosa de la existencia; es el miedo de ese instinto que sospecha que nos hemos querido apropiarnos demasiado pronto de

favor de la superabundante alimentación de un único punto de vista que domina en adelante y que el cristianismo llama fe. Allí donde un hombre llega a la convicción fundamental de que se le tiene que mandar, se hace “creyente”. Por el contrario, se podría pensar un gozo y fuerza en la autodeterminación, una libertad de la voluntad, en los que un espíritu se despoje de toda fe, de todo deseo de certeza, ejercitado como ésta en la cuerda floja y en las posibilidades de sostenerse e incluso de danzar al borde del abismo. Éste sería el espíritu libre por excelencia.»

³⁵ Cf. *ibíd.*, p. 581s.

³⁶ Cf. *Morgenröte*, p. 56.

la verdad, antes de que el hombre se haga suficientemente fuerte, duro y artista»³⁷. Porque la voluntad débil sólo puede solucionar sus contradicciones, falseando lo que considera la «verdad» de la vida, en un más allá en el que se supera el carácter trágico del mundo, transfigurándolo en la apolínea imagen de su principio y final, que es Dios; pero sólo a costa de vaciarlo de significado. «La piedad —continúa Nietzsche—, la “vida en Dios”, aparecería, considerada desde esta perspectiva, como el último y más fino producto del miedo a la verdad, como adoración y embriaguez (...) ante la más consecuente de todas las falsificaciones, es decir, como la voluntad de invertir la verdad, de falsedad a cualquier precio. Quizás es que hasta ahora no hubo medio más fuerte de embellecer al hombre que esta piedad: por ella el hombre se puede hacer hasta tal punto arte, superficie, juegos de colores, bondad, que ya no suframos al mirarlo»³⁸.

3. *La idea de Dios y la vida religiosa*

Es evidente que desde el planteamiento anteriormente expuesto, Nietzsche tiene en sus manos todos los elementos para lanzarse, con una ferocidad sin precedentes en la historia del pensamiento, a una crítica de todo fenómeno religioso, sin ver como su fundamento otra cosa que el instinto de conservación de las capas sociales más vitalmente empobrecidas. La religión representa el «intento de llamar Dios y convertir en ideal caballeresco... las virtudes que hacen posible la felicidad de los más miserables»³⁹. Es este afán de asegurar a toda costa la propia felici- [75] dad lo que, partiendo de la debilidad para

³⁷ *Jenseits von Gut und Böse*, p. 78s.

³⁸ *Ibíd.*, p. 79.

³⁹ *Nachgelassene Fragmente*, 12, p. 562. Cf. también *ibíd.*, p. 499s: «En el cristianismo hay que distinguir tres elementos: a) los oprimidos de todas clases; b) los mediocres de todas clases; c) los descontentos y enfermos de todas clases. Con el primer elemento el cristianismo lucha contra los políticamente selectos y contra su ideal; con el segundo contra las excepciones y los privilegiados (espiritual o sensualmente) de todo tipo; y con el tercero contra el instinto natural de los sanos y felices.»

garantizarla, da origen a las religiones; en otras palabras, «si la fe no nos hiciese felices, no nos la creeríamos»⁴⁰.

Pero es interesante, y de la máxima importancia para no malinterpretar a Nietzsche, observar que esta crítica a la religión no significa para él una descalificación de todo ideal. Precisamente su reproche consiste en que «el cristianismo ha querido liberar a los débiles de la carga que suponen las exigencia morales, pretendiendo mostrar un camino más corto hacia la felicidad»⁴¹. De forma que se convirtió en «un gran bálsamo para los cansados y desesperados en el desierto»⁴². Pues «enfermos y moribundos eran los que despreciaron el cuerpo y la tierra e inventaron lo celestial y las gotas de sangre redentora (...). Se querían escapar de su miseria, y las estrellas le resultaban demasiado lejanas. Y entonces dijeron suspirando: “¡Ojalá hubiese caminos celestiales para colarnos en otro ser y en otra felicidad!” E inventaron la rendija...»⁴³ En definitiva, el cristianismo es — dice en frase brillante— «una hipocondria romántica» de los débiles, de los que a partir de su excesiva preocupación por la felicidad, podemos deducir hasta qué punto son desgraciados⁴⁴.

La crítica que aquí hace Nietzsche tampoco tiene por qué ser sacada de quicio a la búsqueda de una originalidad que no pretende. Así, cuando más o menos dice que la religión surge de una conspiración de mujeres y curas impotentes en contra de los «hombres»⁴⁵, no

⁴⁰ *Menschliches, allzumenschliches*, p. 120.

⁴¹ *Morgenröte*, p. 59 s.

⁴² *Ibid.*, p. 60.

⁴³ *Also sprach Zarathustra*, p. 36s.

⁴⁴ La consideración de esta desgracia, mejor dicho, la capacidad de ponernos por encima de ella, va a ser para Nietzsche punto de partida para plantear la cuestión del valor de aquella moral que pretende librarnos de ella. En este sentido en ningún momento pretende él sustituir una moral por otra «liberación» distinta, sino precisamente probar la capacidad de resistencia del hombre aún bajo las cargas más fuertes del destino. Cf. Karl Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, p. 137.

⁴⁵ Cf. *Nachgelassene Fragmente*, 13, p. 366: «Y al fin: ¡mujeres! La mitad de la humanidad es débil, típicamente enfermiza, voluble, inconstante. La mujer necesita de la fortaleza para aferrarse a ella, y una religión de la debilidad que divinice el ser débil, amar, ser humilde (...). O mejor, que haga débiles a los fuertes; pues ella manda cuando logra vencer a los fuertes. La mujer siempre ha conspirado con los tipos decadentes, con los curas, contra los poderosos, los fuertes, contra los “hombres”.»

hace falta que veamos en ello un argumento [76] muy diferente del que se puede oír en un bar de pueblo en boca de un paisano harto de que su mujer, su suegra y el cura le digan que bebe demasiado. Allí donde Nietzsche se hace más original es también donde, para desgracia del intérprete, resulta menos explícito. Y esto ocurre precisamente al describir —tal como él lo ve— el paso decisivo hacia la posición del concepto de Dios como *Summum* real. Dios tiene que existir como garante de mi felicidad, en la forma de un ideal —dice Nietzsche— que es el más irreal de todos (*das unerfüllteste*), «en la medida en que representa el más allá de todo dolor.»⁴⁶ Es aquí donde la humanidad, atada a un devenir temporal que es incapaz de ofrecer lo que ella pretende, alcanza el límite de su poder y «abraza cada vez con más pasión una nube; hasta que finalmente llama Dios a su desesperación y a su impotencia»⁴⁷.

Éste es un punto decisivo en la argumentación y conviene no olvidar que, en su pasión retórica, Nietzsche es un autor que suele atropellarse en sus razonamientos. Así ocurre cuando critica la religión, como ya hemos apuntado, descalificándola como pregonera de atajos. «Los supuestos caminos más cortos —dice— siempre han puesto a la humanidad en graves peligros: esta humanidad, ante la buena nueva de que se ha encontrado tal atajo, abandona su camino (...) y pierde el camino»⁴⁸. Porque «lo que sirve de consuelo contra todo el sufrimiento de la vida, la fantasmagoría de la anticipada felicidad futura, lo llaman (los cristianos) “juicio final”, la venida del reino, del “reino de Dios”; pero mientras tanto viven “en la fe”, “en el amor”, “en la esperanza”.»⁴⁹. En definitiva, el gran falseamiento que representa la vida religiosa, consiste en sustituir la vida real por la vida eterna, como única garantía de superación definitiva del dolor histórico. Y de este modo, se sustituye la vida real por otra que *sólo* existe en la esperanza, es decir, que no existe.

⁴⁶ Cf. *ibíd.*, 12. p. 559.

⁴⁷ *Ibíd.*

⁴⁸ *Morgenröte*, p. 57.

⁴⁹ *Zur Genealogie der Moral*, p. 283.

[77] Mas estas referencias a mujeres, enfermos y —según Nietzsche— demás débiles mentales e instintivos, es aquí sumamente desconcertante: como si la religión fuese algo propio de un tipo de hombre *especialmente* débil, y no de la debilidad inherente a *toda* naturaleza humana. Igualmente es confuso el recurso a la idea de atajo: como si la religión ofreciese llegar *antes y más fácilmente* a un sitio —la superación de todo dolor— al que nosotros por nuestras propias fuerzas pudiésemos llegar *después y con más lucha*. Felizmente Nietzsche se expresa con más conciencia del alcance especulativo del problema en otros textos, por ejemplo cuando echa la culpa de todos los males de la humanidad al pueblo judío, «porque ellos, puestos frente a la cuestión de ser o no ser (...), prefirieron el ser a cualquier precio; y este precio fue la falsificación (...) de toda naturaleza, de toda naturalidad, de toda realidad, de la totalidad del mundo tanto interior como exterior»⁵⁰.

Aquí se ve con más claridad la intención especulativa de la crítica de Nietzsche. La felicidad, la afirmación del propio ser como superación en él de toda negatividad, se busca como algo absoluto en lo que no cabe renuncia alguna. Ahora bien, la vida temporal —ya veremos después en qué sentido— es negatividad, contradicción y limitación. Esto lo es ciertamente más para los más débiles, pero en cualquier caso el carácter negativo de la vida se impone sobre toda voluntad finita por el hecho de ser finita y no por serlo más o menos. La voluntad se encuentra entonces con que el obstáculo que impide su felicidad, es decir, su absoluta autoafirmación, no es otro que la vida misma. Esto no lo quiere ver Nietzsche del todo, pero parece claro que, puesta ante este dilema, la voluntad, si ha de afirmarse absolutamente, tiene que hacerlo en un distanciamiento radical respecto de la vida histórica concreta, que es escenario de la propia frustración que ha de ser superada. Ahora bien, que la frustración haya de ser superada no quiere decir que *de hecho* lo sea, porque los hechos pertenecen a esa historia que no nos gusta. Esta superación se convierte entonces en una tensión trascendente más allá de la [78] historia y

⁵⁰ *Der Antichrist*, p. 191.

como negación suya. Esta tensión es esperanza, fe y amor, respecto de una plenitud esencial, que es propia como término del deseo, pero que —y en esto consiste la negatividad histórica— está más allá del tiempo y del espacio, como suma perfección de mí mismo en identidad con todas las cosas. Ciegamente, a este *Summum* trascendente de perfección, que es término de todo deseo como tensión a la identificación con él, todas las culturas lo han denominado Dios⁵¹.

Nietzsche en algún momento llega a reconocer que Dios de alguna manera representaría, en una proyección trascendente, la necesidad humana de absoluta autoafirmación y eterno mantenimiento, tal y como se expresa en la convicción de que sin Dios la vida no se aguantaría, y que por tanto, puesto que se aguanta en la esperanza de una vida mejor, Dios tiene que existir. Pero —dice Nietzsche— es un atrevimiento pretender que lo que es necesario para mi existencia tenga que existir, «¡como si mi existencia (*Erhaltung*) fuera necesaria!»⁵². «El hambre —dice de forma aún más radical— no prueba que exista un alimento para su satisfacción»⁵³.

⁵¹ Aunque faltan términos medios que dejasen plenamente justificada esta afirmación, creo que con todo esto no se hace sino describir desde el punto de vista de la voluntad lo que constituye el núcleo central de las vías tomistas para la demostración de la existencia de Dios, especialmente primera, cuarta y quinta.

⁵² Cf. *Ecce Homo*, p. 83s: «Cuánta gente hay todavía que concluye: “la vida sin Dios no sería soportable” (o como se dice en los círculos idealistas: “la vida no sería soportable si faltase la relevancia ética de su fundamento”). Luego tiene que haber un Dios (o una relevancia ética de la existencia). En realidad la cosa es que quien se acostumbra a estas ideas no desea una vida sin ellas. Es decir, es posible que para ellos y para su conservación estas ideas sean necesarias. ¡Pero qué atrevimiento decretar que tenga que ser real lo que es necesario para mi conservación! ¡Como sí mi conservación fuese algo necesario! ¿Qué pasaría si alguien pensase lo contrario, si no quisiese vivir bajo las condiciones de estos dos artículos de fe y encontrase en ese caso la vida sin valor? ¡Y esto es lo que ocurre ahora!»

Pero aquí, una vez más, Nietzsche se esconde tras una cortina de humo, pretendiendo que la idea de Dios es necesaria sólo para los débiles y como resultado de una elección. Pues se deja así de lado el verdadero problema de si tiene o no que existir lo que es necesario para mi conservación.

⁵³ Cf. *Menschliches, allzumenschliches*, p. 124: «Entre las verdades cuidadosamente descubiertas y estas cosas “intuidas” sigue existiendo insuperable el abismo de que aquéllas se las debemos al intelecto y éstas a la necesidad (*Bedürfnis*). El hambre no prueba que exista el alimento para su satisfacción, pero desea el alimento. “Intuir” (*ahnen*) no significa conocer la existencia de una cosa en grado alguno, sino considerar esa existencia como posible, en la

Ciertamente que no, precisamente prueba todo lo contrario, a saber, que ese alimento *no* se da, que falta. Sin embargo, esta [79] carencia y, extrapolando ahora, la ausencia de Dios en la vida finita, pero precisamente como la más íntima necesidad de su existencia, es algo positivo, en la medida en que refiere esta existencia a algo que no existe en ella y es a la vez su fundamento. Ahora bien, conceder que Dios es aquello que sospechamos, intuimos o vislumbramos (*ah-nen*) en nuestro más radical deseo de superar toda negatividad o finitud; es decir, conceder que Dios es ni más ni menos que una necesidad (*Bedürfnis*) de la voluntad finita⁵⁴, puede que sea conceder mucho más de lo que Nietzsche piensa: quizás incluso el punto de apoyo para convertir toda su filosofía en una demostración de la existencia de ese Dios que él tanto se empeña en negar, Pero sobre esto tendremos múltiples oportunidades de volver.

Continuando ahora con la argumentación de Nietzsche, es evidente que la idea de Dios surge paralela a una relativización de la existencia histórica, como un fundamento suyo que en ella *no* se da; de tal forma que esa existencia tiene su *verdadera* realidad *fuera* de ella misma. En términos más populares: lo importante en esta vida es la otra, es decir, llegar al cielo, a la unión con Dios, en cuyo reino, y sólo en él, las cosas tienen su verdadera realidad. Y si esto es así, parece lógico concluir que la vida religiosa supone una devaluación de la vida histórica. Esta devaluación tiene el nombre de ascesis. La vida real, la verdadera, es la que se da en unión con Dios más allá del tiempo. Respecto de ella esta vida presente es relativa, camino de paso que sólo adquiere sentido al ser dejado atrás, es decir, al ser superado, negado. «La idea —dice Nietzsche— por la que aquí se lucha es la valoración de nuestra vida por parte de los curas ascéticos. Esta vida —junto con aquello a lo que pertenece: “naturaleza”, “mundo”, la esfera total del devenir y de la caducidad— es puesta por estos curas en relación con una existencia totalmente distinta, respecto de la

medida en que se la teme o desea; esta “intuición” no avanza un solo paso en el país de la certeza,»

⁵⁴ Cf. *ibídem*.

cual se comporta contradictoria y excluyentemente, *a no ser* que se vuelva contra sí y *se niegue a sí misma*; en este caso, en el caso de una vida ascética, la vida se entiende como puente hacia esa otra existencia»⁵⁵.

[80] Parece que estamos aquí asistiendo a una correcta interpretación de la Escritura, cuando Jesucristo dice que quien quiera ser su discípulo ha de negarse a sí mismo, vendiendo y regalando lo que tiene, como condición para su seguimiento. Sólo la exageración y el tono despectivo distinguiría ahora de esta doctrina la afirmación de Nietzsche según la cual «la vida cristiana es desde el principio sacrificio: de toda libertad, de todo orgullo, de toda autocerteza del espíritu, y a la vez humillación y autodesprecio, autoamputación»⁵⁶. La «absoluta entrega» sería el punto central de este ascetismo religioso, eso sí —apostillaría Nietzsche—, «como reflejo de la entrega servil o femenina (el “eterno femenino” es el sentido servil idealizado)»⁵⁷.

En definitiva, lo que comenzó siendo un rechazo de la vida en aquello que tiene de infelicidad, se consolida posteriormente en la autodescalificación que la vida *religiosa* hace de sí misma en cuanto *vida*, condensándose en torno al sentimiento interno de desgracia, de angustia, de perdición, de inseguridad⁵⁸. En ella el hombre se vacía de sí mismo, convirtiendo además en sobrehumano todo lo que hay en él de bueno y noble. El mecanismo —tal y como lo describe Nietzsche— funciona así: en primer lugar se establece como meta de la acción un canon de virtud imposible. (No se olvide que se trata de alcanzar la identidad con Dios, que es suma perfección, como única garantía de la vida perfecta que se desea.) De esta forma se logra humillar al alma, hasta conseguir que desespere de la virtud, de toda virtud. En ese momento, el hombre toma conciencia de su radical perversión⁵⁹. Pues bien, esto es lo que ocurrió en el origen de la reli-

⁵⁵ *Zur Genealogie der Moral*, p. 362.

⁵⁶ *Jenseits von Gut und Böse*, p. 66.

⁵⁷ *Nachgelassene Fragmente*, 12, p. 22.

⁵⁸ Cf. *ibíd.*, p.12

⁵⁹ Cf. *Menschliches, allzumenschliches*, p. 136: «Si se recorren las narraciones morales en los estrilos originales del cristianismo, se encontrará por todas partes que las exigencias se exa-

gión: «En la medida en que toda grandeza y fortaleza fueron concebidas (...) como sobrehumanas y extrañas, el hombre se empequeñeció; separó los dos lados (de su existencia), uno muy miserable y débil, y otro muy fuerte y asombroso, en dos esferas; [81] y llamó a la primera “hombre” y a la segunda “Dios”»⁶⁰. Por ello la extrema consecuencia de la religión es que toda bondad, grandeza o verdad, es sobrehumana, y su presencia en nosotros, que el hombre contempla ahora con el asombro de lo extraño, es regalo de la gracia⁶¹. «Cuando el cristiano —comenta ahora Nietzsche con cierto humor— (...) ha caído en el sentimiento del autodesprecio (...) tiene que ver con asombro cómo este estado de (...) remordimiento, de desgana, no dura siempre; cómo a veces llegan momentos en que todo esto se le va del alma y se siente otra vez libre y animoso (...). El hombre se ama de nuevo (...). Pero precisamente ese amor, esa nueva autoestima, le resulta increíble; y en ella sólo puede ver la irrupción desde lo alto, totalmente inmerecida, del resplandor de la gracia (...). El amor con el que él mismo se ama, se le presenta como amor de Dios;

geran para que el hombre no las pueda cumplir. La intención no es que se haga más moral, sino que se sienta lo más pecador posible.» Cf. también *Die fröhliche Wissenschaft*, p. 136.

⁶⁰ *Nachgelassene Fragmente*, 13, p. 307. El paréntesis es mío.

⁶¹ Cf. ibíd.; también *Mongenröte*, p. 81: «Todo lo que de otra forma se llama moralidad y que no guarda relación con este milagro, le resulta al cristiano indiferente; incluso, como sentimiento de bienestar y de orgullo, objeto de temor. En el Nuevo Testamento se establece el canon de la virtud, de la ley cumplida; pero de tal forma que representa el canon de la virtud imposible. Los hombres que aún tienen aspiraciones morales, deben aprender, a la vista de este canon, a sentir sus metas cada vez más lejanas; deben desesperar de la virtud y echarse finalmente en los brazos de aquel que es misericordioso. Sólo con este final puede aún ser valioso en un cristiano el esfuerzo moral, es decir, suponiendo que siga siendo siempre un esfuerzo ineficaz, desganao y melancólico. Así puede aún servir para invocar ese instante extático en el que el hombre vivencia la “irrupción de la gracia” y el milagro moral.»

En este sentido, señala Georges Morel que en toda moral se trata de un fenómeno de alteración de la personalidad: «Altération au sens étymologique: altération, projection de soi dans un autre, et par la affaiblissement de soi. L'idée de personnalité indique ici qu'il s'agit d'une attitude qui atteint l'homme en son intégralité. C'est pourquoi la projection n'est pas seulement *au autre* homme, mais l'Autre comme tel, qu'on le nomme Dieu ou différemment: le moi Dieu ne veut rien dire que cette altérité — cette altération— absolue» (*Nietzsche. Introduction a une première lecture*, vol. 2, p. 127).

lo que él llama gracia y anticipo de la redención, es en realidad (...) autosalvación»⁶².

En definitiva —concluye Nietzsche en otro texto— «entre en- [82] feros basta con sentirse sano para creer en Dios y en su cercanía»⁶³.

De todas formas, estos estados eufóricos, en la mente gravemente enferma tienen menos estabilidad que la continua descalificación de la existencia que producen. Y así, el sentimiento religioso se fija, más que en la conciencia de la gracia, en la de culpabilidad. En ella el mal de la existencia es algo que no se explica fácilmente, en el sentido de que, como obra de Dios, todas las cosas son buenas. La lejanía respecto de la propia perfección pasa a ser entonces algo anómalo, de lo que alguien tiene que ser culpable, y el mal se transforma así en pecado⁶⁴. Pero eso sí, y esto es lo importante, «puesto que toda infelicidad está en relación con el pecado (que es culpable lejanía de Dios), entonces hay un remedio contra la misma infelicidad (en efecto, Dios); y la infelicidad no es un sinsentido, sino que está justificada»⁶⁵, a saber, como castigo a mi culpa. El precio, pues, que tiene que pagar el hombre para poder *creer* y *esperar* en una redención, es decir, en una futura felicidad sin límites, es asumir el mal del mundo

⁶² *Menschliches, allzumenschliches*, p. 128s. Cf. también *Nachgelassene Fragmente*, 13. p. 306: «La lógica psicológica funciona así: el sentimiento de poder, cuando se apodera de repente y sobrecogedoramente del hombre —y éste es el caso en todos los grandes afectos— le suscita dudas en su persona; no se atreve a pensarse a sí mismo como causa de este sentimiento asombroso; y así supone en este caso una persona más fuerte, una divinidad. En suma: el origen de la religión está en el sentimiento externo de poder que sorprende como extraño a una persona. De modo semejante al enfermo que siente un miembro demasiado pesado y raro y llega a la conclusión de que otra persona está encima de él, el ingenuo *homo religiosus* se disloca en varias personas. La religión es un caso de alteración de la personalidad, una forma de sentimiento de temor y espanto ante sí mismo. Pero así también un sentimiento extraordinario de felicidad y altura».

⁶³ *Nachgelassene Fragmente*, 13. p. 306.

⁶⁴ Cf. *ibíd.*, p. 364: «Se encuentra mal, y *en consecuencia* es incapaz de superar una preocupación, un escrúpulo, una autocrítica (...). En realidad el hombre cree que su mal estado se sigue de su escrúpulo, de su “pecado”, de su “autocrítica” (...). Pero se repone de nuevo, y entonces piensa: “¿Cómo es posible que me encuentre tan libre, tan suelto? Es un milagro, que sólo Dios me ha podido hacer.” Conclusión; “Me ha perdonado mis pecados” (...)» Cf. también *Zur Genealogie der Moral*, p. 389.

⁶⁵ *Nachgelassene Fragmente*. 12. p. 509. Los paréntesis son míos.

como merecido castigo y signo de la propia reprobación⁶⁶. El mal, que era un límite fáctico para la voluntad, se convierte así en esencial descalificación de la existencia; y sólo si esta existencia se reconoce a sí misma como mal, puede confiar en superarlo, eso sí, mediante el perdón que es disculpa de ella misma.

[83] 4. *La difamación de la vida*

Desde esta descripción, más o menos confusa, de lo que son los orígenes de la moral, Nietzsche va a pasar a continuación a lo que él considera su resultado, profundizando en la crítica del cristianismo. Es aquí donde su filosofía, llegando a lo que constituye la fuente misma de nuestra cultura, adquiere verdadera fuerza retórica y una expresividad sin parangón en la historia del pensamiento. Y ello precisamente porque, superando todo tecnicismo, Nietzsche logra conectar con lo que es para cada uno el inmediato entorno de sus problemas vitales.

Su postura no puede ser más radical: «En la medida en que creemos en la moral condenamos la existencia (...). Los juicios morales son condenas, negaciones; moral es la renuncia a la voluntad de existir (...). Lo cristiano es decir que no a lo natural, el sentimiento de indignidad en lo natural, lo antinatural»⁶⁷. «En vano he buscado —insiste— en el Nuevo Testamento un solo rasgo simpático: nada hay en él que sea libre, bueno, franco y abierto»⁶⁸. «¿Qué es la moral judía y cristiana?: el azar privado de su inocencia, la desgracia manchada con el concepto de “pecado”, el sentirse bien entendido como peligro,

⁶⁶ Cf. *Morgenröte*. p. 77: En la antigüedad aún había infelicidad, pura, inocente desgracia, Sólo en el cristianismo se hace todo castigo, bien merecido castigo; y ello hace a la fantasía del que sufre ella misma sufriente, de modo que se siente moralmente réprobo y reprobado en todo mal suceso.» Cf. también *Morgenröte*. p. 26 y *Nachgelassene Fragmente*. 12. p. 501.

⁶⁷ *Nachgelassene Fragmente*, 12, p. 571s. Cf. *Morgenröte*. p. 48.

⁶⁸ *Der Antichrist*, p. 223.

como “tentación”; y el sentirse fisiológicamente mal envenenado con el gusano de la conciencia»⁶⁹.

El catálogo de textos que se podrían aducir aquí para precisar la postura de Nietzsche es tan numeroso como su obra. Por ello nos limitaremos a una larga cita, en la que se recoge con amplitud una serie de acusaciones contra la concepción moral y cristiana del mundo. En esta concepción —dice Nietzsche—:

- 1) Se falsea todo dolor (*Unlust*) y toda desgracia como culpa (se quita la inocencia al dolor).
- 2) Todos los sentimientos fuertes de placer (temeridad, lujuria, triunfo, desenfreno, conocimiento, seguridad en sí mismo y felicidad) quedan descalificados como pecaminosos y sospechosos, como seducción.
- 3) Los sentimientos de debilidad: las cobardías interiores, la falta de ánimo (...), se ven investidos con un nombre santificador, y enseñados como deseables en grado sumo.
- 4) Se invierte toda grandeza en el hombre como despersonalización (*Entselbstung*), como sacrificio de sí a otro y para otro (...).
- 5) Se falsea el amor como entrega (y altruismo), siendo como es un incremento o un regalo, que es consecuencia de una superabundancia de personalidad. (Sólo las personas plenas pueden amar. Los despersonalizados, los “objetivos”, son los peores amantes: ¡que se lo pregunten a las mujeres! Y lo mismo vale del amor a Dios o a la patria: ¡hay que estar firme en lo propio!) (...).
- 6) Se entiende la vida como castigo, la felicidad como tentación, las pasiones como diabólicas y la confianza en sí como ateísmo⁷⁰.

⁶⁹ *Ibíd.*, p. 194. La filosofía tampoco sale muy bien parada en otros textos de Nietzsche. Cf. *Nachgelassene Fragmente*. 13. p. 318s: «La historia de la filosofía es un rabiarse escondido contra los presupuestos de la vida, contra los sentimientos vitales de valor, contra el tomar partido a favor de la vida. Los filósofos nunca han vacilado en afirmar un mundo, con tal de que contradiga a éste, de que aporte algo para hablar mal de este mundo. Hasta ahora ha sido la gran escuela de la difamación. Y se ha impuesto tanto que todavía hoy nuestra ciencia, que se las da de intercesor de la vida, ha aceptado esta posición básica de la difamación, y maneja este mundo como aparente, esta cadena causal, como meramente fenoménica. ¿Qué es propiamente lo que está odiando aquí? Me temo que siempre es la Circe de los filósofos, la moral, la que les obliga en todo tiempo a ser difamadores (...). Creyeron en las “verdades” morales, encontraron ahí los valores supremos (...), ¿y qué les quedó sino decir que no a la existencia cuanto más la comprendían? Pues esta existencia es inmoral; y la vida se apoya en presupuestos inmorales. Toda moral niega la vida.»

⁷⁰ *Nachgelassene Fragmente*, 12, p. 427.

En definitiva, la estrategia de Nietzsche consiste en aportar una descripción de la concepción religioso-moral que se descalifica en su propia imagen. Ninguna beata, en efecto, se enamoraría de un individuo cortado por el patrón de sus mandamientos. Y esta referencia a la antipática imagen de la beata de pueblo es importante, porque, una vez más, la argumentación de Nietzsche se desarrolla siguiendo el hilo de tópicos populares. La existencia temporal aparece en sus escritos como una especie de fresca serrana, simpática y desenvuelta; llena, en efecto, como se suele decir, de ganas de vivir. Su señal es la espontaneidad, la seguridad instintiva en sus encantos, probados una y otra vez en los mozos que rinden homenaje a su belleza. Esta es la imagen de la vida joven, ascendente, que tiene en la alegría el corolario de su riqueza. Frente a ella tenemos la que se quedó «para vestir santos», que tiene en la envidia el veneno que amarga la lengua, y cuyo único discurso es la descalificación, hasta lograr marchitarla, de la lozanía descrita. Por ello ve la espontaneidad como descaro, la frescura como procacidad, la alegría como desvergüenza, hasta que termina por llenar el mundo de esa malicia que sólo existe en su corazón y de la que precisamente se cree inmune.

No hace falta argumentar más: en la medida en que Nietzsche logre fijar a esta imagen la idea de una vida moral, su triunfo es seguro, pues nada hay más desagradable. Y lo repulsivo queda descalificado antes de empezar cualquier argumento⁷¹. Y el caso es que lo tiene fácil, mientras no consigamos aclarar qué extraño mecanismo psicológico y ético es el que, *de hecho*, une la moral con la difamación. La historia —y no sólo la de nuestra cultura, sino sobre todo la personal

⁷¹ Es aquí donde se dilucida propiamente el sentido de una crítica de la moral y la religión, y no en el campo de los argumentos dialécticos. Cf. G. Colli, *Dopo Nietzsche*, p. 52s: «L'uso del razionalismo illuministico contra la teología e la dogmática cristiana è qualcosa di grottesco. Coómico, goffo. Che senso ha ironizar sulla creazione del mondo, sulla trinità o lo spirito santo? E per diré più, proprio sotto l'aspetto lógico e dialettico coloro che condussero queste argomentazioni erano risibilmente sprovveduti, anche rispetto agli elaboratori scolastici della dogmática cristiana. Neppure una filosofía viene distrutta da una confutazione dialettica, come insegna Platone; meno che mai potrà esserlo una religione! Soltanto Nietzsche ha colpito al cuore il cristianesimo, indagando che cosa senta l'uomo in cui sorge questa religiosità, ec scredictando tale sentimento non razionalmente, ma in base al criterio della vita.»

de cada uno— le da la razón en muchos casos. Ciertamente se puede decir que es éste un argumento *ad hominem*, es decir, ningún argumento. Y uno puede intentar así no darse por aludido, diciendo que no se puede juzgar una doctrina a partir de fenómenos sociológicos concretos. Pero, al fin y al cabo, es efectivamente por sus frutos como se conoce dicha doctrina. Es éste un punto delicado, y es cierto, además, que la misma tradición moral cristiana lo reconoce, dedicando una abundante reflexión casuística al octavo mandamiento. Sin embargo, el éxito social de estas exigencias morales parece ciertamente escaso, al menos en ese nivel de moralidad popular que es fácilmente accesible a los lectores de Nietzsche.

Pero volvamos ahora al hilo de la argumentación nietzscheana. Ésta conduce a la conclusión de que la concepción moral del mundo, no solamente es *de hecho* descalificadora de la vida, sino que lo es necesariamente a partir de su planteamiento teórico. En efecto, lo que descalifica y desvaloriza el mundo, más que [86] cualquier murmuración de beata, sería —según él— la concepción según la cual este mundo tiene su perfección en Dios, es decir, en un principio de todo bien, de toda belleza y de toda verdad, *que es trascendente al mundo*. Esta idea del desprecio al mundo surge desde la fractura del valor que resulta de contraponer lo eterno y absoluto frente a lo temporal y relativo⁷². Porque «cuando se separa el ideal de lo real, entonces se empuja lo real hacia abajo, se lo empobrece, se lo difama»⁷³. De ahí el antagonismo antiplatónico de Nietzsche: «En lo que respecta al bien tal y como lo entendió Platón (y el cristianismo después de él) —dice—, me parece incluso un principio peligroso para la vida, que la difama y niega»⁷⁴. Este peligro consiste, en efecto, en que si el mundo temporal es verdadero y bueno sólo por participación, en su relación hacia el principio trascendente de toda verdad y bondad, entonces hemos de concluir que «toda existencia real, que

⁷² Cf. *Nachgelassene Fragmente*. 13. p. 377.

⁷³ *Ibíd.*, 12. p. 572. La cita continúa así: «"Lo bello por lo bello", "lo verdadero por lo verdadero". "el bien por el bien", son las tres formas de mirar lo real con mal ojo.» Cf. también *ibíd.*, 12, p. 312; 13, p. 35.

⁷⁴ *Ibíd.*, 12. p. 297.

lucha y se debate llena de brillo y oscuridad, es (*en sí misma*) una existencia mala y falsa, y liberarnos (*erlösen*) de ella es la tarea (de la moral)»⁷⁵.

La relatividad de la vida temporal parece así exigir su superación, su negación misma, como condición de posibilidad para alcanzar su principio sobrenatural. ¿No es esto, al fin y al cabo, lo que presenta san Plablo como ideal de la vida cristiana? En efecto, que Jesucristo crezca y que el alma cristiana mengüe, hasta alcanzar su anonadamiento, la superación de su individualidad, parece ser un tópico de la vida ascética. El principio de la vida moral es entonces esa renuncia que tiene como símbolo apagar el fuego de la pasión. Nietzsche lo dice de otra forma: «La Iglesia combate la pasión con la amputación en sentido estricto (*in jedem Sinne*); su práctica, su “cura”, es la castración. Nunca pregunta cómo se puede espiritualizar, embellecer, divinizar una pasión. A lo largo del tiempo puso todo el peso de la disciplina a favor de la extirpación (a saber, de la sensualidad, del [87] orgullo, del afán de poder, de la ambición, del deseo de venganza). Pero arrancar las pasiones significa atacar la vida en su raíz: la praxis de la Iglesia es enemiga de la vida»⁷⁶.

En efecto, Nietzsche considera la pasión expresión del instinto más elemental, como centro mismo de la impulsividad vital. La pasión, o el instinto, es la base de la vida natural: déjese a la vida seguir su impulso, déjesela satisfacer su pasión, y la vida sana crecerá y se hundirá la enferma y decadente. «Por el contrario, la moral antinatural (...) se dirige contra los instintos vitales; es una, a veces oculta, a veces sonora y descarada, condena de estos instintos. Diciendo que Dios ve el corazón del hombre, dice que no a las más bajas y más altas apetencias de la vida, y considera a Dios su enemigo. El santo, en quien Dios tiene su complacencia, es el castrado ideal: la vida se acaba donde empieza el “reino de Dios”»⁷⁷.

⁷⁵ *Ibíd.*, 13. p. 99. Los paréntesis aclaratorios son míos.

⁷⁶ *Götzendämmerung*, p. 83.

⁷⁷ *Ibíd.*, p. 85.

Así, desde este planteamiento, hacer las cosas «a gusto» es cuando menos sospechoso; y hacer algo «porque me gusta», sería el colmo de lo moralmente reprobable. Por el contrario —diría Nietzsche—, la vida que tiene sentido en sí misma, hace las cosas «porque sí», por el mero gozo de ejercitar su acción; tal y como se expresa en la olímpica fórmula: «porque me da la gana». Pero la mísera vida relativa, que carece de sentido, tiene que actuar siempre por fines que den razón de su conducta. Esta es la vida moral. Ella no hace las cosas porque quiere, sino porque se lo impone el deber. Su único sentido está en la utilidad, en «servir para algo», es decir, en negarse a sí misma en el esfuerzo por realizar ese fin que se le impone como distinto. La vida moral es sacrificio de sí, servilismo.

Eso sí, la argumentación moral señala siempre que esa entrega en el servicio exige el perfecto autodomínio como control negativo de las propias pasiones. Y en este punto es donde Nietzsche afirma que la vida ascética es una contradicción en sí misma: «Aquí reina un resentimiento sin parangón: el de un insaciable instinto y voluntad de poder que quiere adueñarse, no de algo en la vida, sino de la vida misma, de sus más profundas, [88] fuertes y elementales (*untersten*) condiciones. Aquí se hace el intento de usar la fuerza para cegar la fuente de la fuerza»⁷⁸. En esta represión reflexiva es donde ha de situarse ese otro concepto tan ligado a la vida moral que es el de «vida interior»: «Todos los instintos que no se descargan hacia afuera, se dirigen hacia adentro. Esto es lo que denomino —afirma— la *interiorización* del hombre; sólo así surge en él lo que más tarde se llama “alma”»⁷⁹. Es claro, por lo demás, que, desde este planteamiento, esta interiorización, el dominio de sí, es esencialmente negativo y tiene la forma de la «mala conciencia»⁸⁰.

⁷⁸ *Zur Genealogie der Moral*, p. 363.

⁷⁹ *Ibíd.*, p. 322.

⁸⁰ *Cf. ibíd.*, p. 323: «La enemistad, la crueldad, el placer de perseguir, de agredir, de cambiar, el gozo de destruir; todo ello dirigiéndose sobre el propietario de estos instintos: éste es el origen de la «mala conciencia». Con ella se introdujo la mayor y más fea enfermedad, de la que la humanidad hasta hoy no se ha curado: el sufrimiento del hombre a manos del hombre, de sí mismo.»

Nietzsche, a partir de aquí, llega a un auténtico virtuosismo imaginativo en la descripción de los males que la conciencia moral se autoinflige. Todo dolor se le convierte en prueba de su reprobación, de su culpable lejanía de Dios. Pero como este sentimiento es condición de posibilidad para la redención que espera, entonces el alma se siente aún peor cuando está a gusto, porque esa autosatisfacción convierte su miseria en rebelión contra Dios. Todo bien tiene que ser sacrificado⁸¹, so pena de despertar los celos del Altísimo. Y así, el martirio voluntario de aquello que se ama (de sí mismo, de los seres queridos) es prenda de la redención futura. De igual forma, se llega a ver el dolor y la enfermedad como una bendición del cielo⁸². De modo —concluye Nietzsche— que en la inmensidad del universo «la tierra parece la estrella ascética: un agujero de criaturas desgraciadas, sober- [89] bias y repulsivas, que fueron incapaces de superar un profundo hastío de sí, de la tierra y de la vida entera, y que se hacen a sí mismas todo el daño que pueden, por el gozo de dañar, que es probablemente su único gozo»⁸³.

La conclusión a la que llega es ahora sumamente peculiar. Como vimos, el que sufre, incapaz de aguantar su sufrimiento, a fin de poder esperar en un mundo mejor, tiene que arrojar a la trascendencia y convertir en Idea, es decir, en Dios, su propia perfección. Pero esto supone un, por así decir, desperfeccionamiento de la vida temporal, que en su relatividad tiene sentido sólo en su total autosacrificio y

⁸¹ Cf. *Morgenröte*, p. 86.

⁸² Cf. *ibíd.*, p. 30s: «La crueldad es una de las más viejas alegrías festivas de la humanidad. En consecuencia, se piensa que los dioses se alegran cuando se les ofrece el espectáculo de la crueldad. Así se introduce en el mundo la idea de que el sufrimiento voluntario, el martirio que uno mismo elige, tienen sentido y valor. Poco a poco la costumbre forma en la comunidad una praxis según esta idea: se vuelve uno más desconfiado ante toda arrebatadora satisfacción, y más confiado ante todos los estados gravemente dolorosos. Se razona: los dioses bien pueden mirarnos celosos (*ungnädig*) a causa de la felicidad, y graciabes a causa de nuestro dolor. Así se incorpora a la idea del “hombre más moral” de la comunidad la virtud del sufrimiento frecuente, de la renuncia, de la vida dura, de la penitencia cruel. No —por repetirlo una y otra vez— como medio de disciplina, de autodomínio, de deseo de felicidad individual, sino tomo una virtud que (...) da buen olor a los malos dioses y sube hacia ellos como continuo sacrificio de reconciliación.»

⁸³ *Zur Genealogie der Moral*, p. 362.

autonegación, es decir, produciendo ahora en sí misma la máxima negatividad posible. De donde resulta —dice Nietzsche— que «han sido los medios de consuelo los que han dado a la vida ese carácter fundamental de sufrimiento en el que ahora se cree: la mayor enfermedad de la humanidad ha surgido de la lucha contra sus enfermedades; y las supuestas medicinas han producido a la larga algo peor que lo que se quería curar con ellas»⁸⁴. Es la virtud —la humildad, la castidad, la pobreza, la mortificación, la santidad en definitiva— lo que de verdad ha traído el mal al mundo, y no los vicios⁸⁵.

¿Cómo ha sido posible este error terapéutico? ¿O es que no hay en absoluto tal error, sino auténtica mala voluntad? En su pasión combativa, a Nietzsche se le cruzan en este punto los argumentos. Por ello, no es nada fácil seguirlos y resulta una empresa desesperada pretender reducir la pluralidad aforística de su pensamiento a la unidad de un discurso demostrativamente engarzado. Sólo tiene sentido dejarse llevar por el pronto retórico de cada tesis, que tiene, o no, sentido en sí misma.

En cualquier caso, se pregunta Nietzsche, algo así como en tono detectivesco: «¿Por qué resulta de la idea de otro mundo una desventaja para, o una crítica de, este mundo? ¿Adónde [90] apunta esto?»⁸⁶ Uno diría que si hay un robo, el que sale ganando es el sospechoso. Pero el problema es que en el crimen que la moral perpetra nadie sale beneficiado; desde luego no Dios, cuya posición no gana riqueza alguna con el empobrecimiento del mundo. Nietzsche invierte entonces el sentido de la investigación: a lo mejor resulta que no se trata sino de hacer daño y el móvil no es otro que la malicia. Y en otro texto da respuesta a las preguntas anteriores con otra, en la que se adivina la genialidad de una posible solución: «¿Para qué un “más allá” —dice—, si no fuese para ensuciar el “más acá”?»⁸⁷ Y en efecto,

⁸⁴ *Morgenröte*, p. 56. Lo dicho se prueba en que «son precisamente los que tienen conciencia, y no los que carecen de escrúpulos, los que tienen que sufrir de modo tan terrible bajo la presión de sermones penitenciales y angustias infernales, sobre todo si son personas con *fantasía*» (ibíd., p. 56).

⁸⁵ Cf. *Der Antichrist*, p. 175.

⁸⁶ *Nachgelassene Fragmente*, 13, p. 353.

⁸⁷ *Götzendämmerung*, p. 133.

termina concluyendo que «no tiene ningún sentido fabular sobre otro mundo, a no ser que se apodere de nosotros un instinto de calumnia, de empequeñecimiento, de sospecha de la vida. En este caso nos vengamos de la vida con la fantasmagoría de una “vida mejor”»⁸⁸.

El mecanismo es sencillo: el que en cosas de amores sufre desprecio, encuentra consuelo despreciando. Si puede, el despechado se casará con otra más guapa, más rica y más lista; y se pasará con ella, invitando como venganza al mundo entero a comparar. Pero, efectivamente, suele no poder; pues, ¿por qué le iba a querer la segunda si no le quiso la primera? Ahora bien, casarse con otra peor dotada sería el reconocimiento de la propia miseria. La solución, como ya se vio, consiste en enamorarse de la mujer ideal, que es siempre la dócil amante de los feos. Y en la comparación con ella, al menos interiormente, el despecho encuentra el perfecto catálogo de defectos que imputar a su antiguo amor y en los que apoyar su actual desprecio por él. Es la venganza perfecta, en la que tiene refrendo seguro la sensación de que no valía la pena el afecto original. Ahora bien, el que así razona se olvida en su ofuscación que esa imagen ideal no tiene más contenido que ese despecho ni más realidad que el odio.

Extrapolando ahora a la cuestión que nos ocupa, la tesis de Nietzsche consiste en afirmar «que la contranaturalidad moral que concibe a Dios como contraconcepto y condena de la vida, es sólo [91] un juicio de valor de la vida (...) que se hunde, de la debilitada y cansada, de la vida condenada. La moral (...) es el instinto de decadencia mismo, que hace de sí un imperativo, diciendo (a la vida): ¡húndete! Es el juicio de los condenados»⁸⁹. «El cristianismo fue desde el principio (...) asco y hastío de la vida por la vida; hastío que sólo se disfrutaba, escondía, maquillaba, en la fe en “otra” vida, en una vida mejor»⁹⁰.

⁸⁸ *Nachgelassene Fragmente*, 13, pp. 354s.

⁸⁹ *Götzendämmerung*, p. 86.

⁹⁰ *Die Geburt der Tragödie* p. 18. La cita continúa: «El odio al mundo, la maldición de los afectos, el temor a la belleza y a la sensualidad, inventar un “más allá” para difamar mejor el “más acá”, en el fondo un deseo de la nada, del final (...): todo esto, al igual que la voluntad

Por otra parte, en el origen del ataque moral a la vida, este odio va además acompañado por la desesperada voluntad del débil, que se articula en esta moral como mecanismo de defensa, tal y como quedó descrito al principio de este capítulo⁹¹. Este mecanismo aniquilador, con el que los débiles se defienden de los fuertes, ahogando en ellos todo impulso vital, tiene ahora que conseguir una radical inversión de la valoración. Esto lo hace la moral al conseguir, no sólo mantener la postura del débil, sino incluso garantizarle un puesto preeminente en el orden social que ella asegura. Esta moral desvitalizadora se articula en cuatro principios: «Primero: la salud del alma es vista como enfermedad, con desconfianza. Segundo: las condiciones de una vida fuerte y floreciente sirven como obstáculos contra una vida fuerte y floreciente. Tercero: todo aquello peligroso para el hombre, todo lo que puede adueñarse de él y hundirlo, es malo, perverso, y ha de ser arrancado del alma de raíz. Cuarto: el hombre, hecho inofensivo respecto de sí mismo y de los demás; débil, postrado en la humildad y en la modestia, consciente de su debilidad; el “pecador”: éste es el tipo deseable, que aún se puede fabricar con alguna cirugía del alma»⁹². En definitiva, «allí donde alcanza el influjo teológico, los conceptos de “verdadero” y “falso” (lo mismo valdría de “bueno” y “malo”) están necesariamente invertidos: lo que es más dañino para la vida se [92] le llama aquí “verdadero” (o “bueno”); lo que levanta, afirma, justifica y hace triunfar, a eso se le llama “falso” (o “malo”)»⁹³.

Como ya se ha dicho repetidas veces, no es fácil reducir a una línea argumental los razonamientos de Nietzsche sobre la trascendencia religiosa y los fundamentos de la vida moral. Sin embargo, aun a riesgo de forzar un poco, se hace necesario un intento de unificación. Pues bien parece que, en la medida en que hay aquí un argu-

incondicionada del cristianismo de dejar valer sólo valores morales, siempre me pareció la forma más peligrosa y lúgubre posible de la “voluntad de hundimiento”; al menos un signo de la más profunda enfermedad, cansancio, agotamiento y empobrecimiento de la vida.»

⁹¹ Cf., por ejemplo, *Nachgelassene Fragmente*, 12, p. 428.

⁹² *Ibid.*, 13, p. 348.

⁹³ *Der Antichrist*, p. 176. Los paréntesis son míos. Cf. también *ibid.*, p. 193 y 233-

mento, éste tiene la forma de un círculo vicioso, que se enquistaba en el centro mismo del pensamiento nietzscheano.

La tesis original era que los débiles, incapaces de sostenerse en la contradicción del dolor que la vida temporal conlleva, renuncian a esta vida presente, poniendo su voluntad en una plenitud por venir, que llaman Dios, de modo que identificarse con él más allá del tiempo es el fin de la vida: el cielo. La tesis sin embargo va evolucionando y Nietzsche continúa diciendo que esta esperanza, en cuanto funciona descalificando la vida presente, acaba por generar en ella mayor mal que aquel del que originalmente se quería escapar; y el remedio que aporta el médico cristiano es entonces peor que la enfermedad que pretende curar⁹⁴. Aun si se quedase en este punto, la tesis de Nietzsche sería discutible. Pero es que Nietzsche da un paso más, hasta invertir radicalmente el sentido de la argumentación y afirmar que no hay más enfermedad que la que la medicina produce, pues «de los valores que se adjudican al Ente (o a Dios) procede la condena de y *el descontento con* lo que deviene, después de haberse inventado el mundo del ser»⁹⁵. Es la comparación del mundo con Dios, con la idea imaginaria de su plenitud, lo que [93] introduce el mal en este mundo⁹⁶. Esa comparación con un término inexistente, no tiene otro sentido que justificar teóricamente la mala voluntad, el desprecio por el mundo que hay en su origen. Conclusión: «La decisión cristiana de encontrar el mundo feo y malo, es lo que ha hecho al mundo feo y malo»⁹⁷.

Pero intentemos ahora conectar la primera con la última tesis y resulta que el descontento con el mundo, el sufrimiento de los desgraciados, es lo que hace surgir una trascendencia, una idea del bien,

⁹⁴ Cf. *Zur Genealogie der Moral*, p. 373s: Este médico cristiano «trae pomadas y bálsamos, sin duda; pero tiene que herir para ser médico; y calmando el dolor que la herida produce, la infecta a la vez». Por eso Nietzsche cree necesario liberar a los enfermos de tales médicos: «Liberar la fantasía del enfermo, que al menos no tenga que sufrir más por las ideas sobre su enfermedad que por la enfermedad misma: pienso que esto es algo, y no poco. ¿Entendéis ahora nuestra tarea?» (*Morgenröte*, p. 57).

⁹⁵ *Nachgelassene Fragmente*, 13. p. 312. El paréntesis y la cursiva son míos.

⁹⁶ *Menschliches, allzumenschliches*, p. 126.

⁹⁷ *Die fröhliche Wissenschaft*, p. 485.

desde la que resulta el descontento con el mundo y la desgracia en él. Ahora bien, esto es un círculo vicioso. Y es un círculo vicioso necesario, en el que Nietzsche tiene que esconder la mala pasada que su indudable potencia especulativa está a punto de jugar a su mala intención antirreligiosa. El problema, a mi modo de ver, se plantea así: Nietzsche se da cuenta de que la religión «es expresión de un profundo desagrado con la realidad (temporal). ¡Pero así se explica todo! —dice eufórico—. ¿Quién es el que tiene razones para escaparse de esta realidad (temporal) en una mentira? El que sufre en ella. Pero sufrir en la realidad (temporal) significa ser una realidad fracasada. Luego el exceso de dolor sobre el placer es la causa de esas ficticias moral y religión. Ahora bien, este exceso de dolor sobre el placer nos da la fórmula de la decadencia»⁹⁸. El razonamiento parece correcto, y lo podríamos asumir aquí si se incluyesen —como he hecho en la cita— los paréntesis que especifican esa realidad como temporal y se excluyen las referencias a mentiras y ficciones, que proceden de lo que Nietzsche quiere que sea, y no del curso del argumento. Expresado en los términos del esquema interpretativo que se propuso anteriormente, el argumento quedaría así: la religión, como actitud psicológica, expresa la desproporción existente entre un deseo infinito y un poder finito. Esta desproporción no es otra que la frustración y el sufrimiento, cuya superación pretende ser la religión, ofreciendo la posibilidad de afirmar el deseo más allá de sus limitaciones fácticas y dejando así abierta esa esperanza a la que la voluntad en su infinitud no [94] puede renunciar. Nietzsche lo ve perfectamente: la religión es garantía de lo que la voluntad humana entiende como su universal e inalienable «derecho a la felicidad»⁹⁹. Dicho de otra forma: la idea de Dios es necesaria para el que sufre, si quiere mantener su deseo más allá de su frustración. Dicho de otra forma: o Dios existe, o la voluntad está obligada a afirmar, es decir, a querer sus propias limitaciones. Y esto es imposible.

⁹⁸ *Der Antichrist*, p. 182.

⁹⁹ Cf. *Nachgelassene Fragmente*, 13. p. 100.

Si quiere mantener sus pretensiones antirreligiosas, Nietzsche tiene aquí tres salidas posibles, cada cual más difícil. Primera: empeñarse en la curiosa idea dialéctica de que si algo es necesario es que está mediado y es resultado; es decir, afirmar que la necesidad de la idea de Dios prueba, no su existencia, sino justamente su inexistencia. Así puede ocurrir que cuando se encuentra con un argumento a favor de la religión, como el anteriormente descrito, con un «esto lo explica todo», lo enarbole con gran entusiasmo contra ella. Segunda: darse cuenta del problema y echar marcha atrás, haciendo viciosamente de lo principio principiado y viceversa; en la línea de la recurrente explicación de la infelicidad a partir de la religión y al revés, que hemos descrito en este apartado. Y tercera: coger, por así decir, el toro por los cuernos, aceptar lo que acabamos de decir, pero salir por el otro lado de la disyuntiva, a saber, diciendo que la voluntad humana *puede* afirmar sus propias limitaciones, superando así por vía de asimilación la propia finitud. Divinizar la finitud sería la bizarra salida de la trampa.

Nietzsche intenta abrirse paso por las tres vías. En las dos primeras nos encontramos con esa descarada dimensión sofística de su pensamiento, que se camufla arteramente en la retórica aforística. Es lo que se ha llamado «filosofía de la sospecha,» en la que basta apuntar en «qué pasaría si...» para que se haga verdadero un argumento. Pero es en la tercera vía descrita donde Nietzsche, llevando al límite de la coherencia su voluntad de inmanencia, demuestra la grandeza especulativa de su pensamiento y se hace verdadero maestro de filosofía. Aunque —permítaseme a mí de momento utilizar sus trucos, que espero de [95] jen de serlo al final del libro— bien podría ser que termine enseñándonos lo contrario de lo que pretende, y que su filosofía, releída en la clave oportuna, resulte ser una grandiosa demostración de la existencia de Dios.

LA DISOLUCIÓN DE LA TRASCENDENCIA

1. *El nihilismo*

«Tengo la más terrible historia que contar, la historia del crimen más largo, de la más desgraciada seducción, del supremo envenenamiento: el acontecimiento verdaderamente negro de la humanidad, bajo cuya maldición se han denigrado y puesto en cuestión los más profundos instintos vitales»¹. Por supuesto, se trata de la historia del cristianismo, «esa negación de la voluntad de vivir que se ha hecho religión»². Pero no vamos meramente a repetir lo ya expuesto en el capítulo anterior. Se trata ahora de referir lo que Nietzsche denomina «la historia del nihilismo europeo», que, sorprendentemente, tiene su centro en la religión y en el planteamiento filosófico socrático-platónico, pero que se extiende a lo largo y ancho de múltiples manifestaciones de nuestra cultura, desde el arte hasta el socialismo y la democracia.

Dejemos de momento la religión de lado, porque, al nivel de reflexión en el que se sitúa este trabajo, interesa mucho más seguir la polémica de Nietzsche con lo que de modo genérico podríamos denominar el planteamiento filosófico platónico. La interpretación que implícitamente Nietzsche hace de él viene a situar en su centro una dinámica esencialmente negativa. El problema está en cómo se entienda la noción de *horismós*, sobre la que a su vez descansa la idea de trascendencia. El principio, la idea, es supuestamente lo que está «más allá», al otro lado de la temporalidad y variabilidad que de-

¹ *Nachgelassene Fragmente*. 13. p- 437.

² *Ecce Homo*, p. 359. Cf. también *Nachgelassene Fragmente*, 13. p. 59: «Siendo nuestra vida humana como es, toda “verdad”, toda “bondad”, toda “santidad”, toda “divinidad” al estilo cristiano, se han mostrado hasta ahora como grave peligro. Todavía hoy está la humanidad en peligro por culpa de una idealidad antivitalista.»

finen el mundo sensible. El mundo ideal, según esto, *no es* el sensible; su suprema realidad se define negativamente frente a la de éste. De modo que si el mundo sensible se mueve, el ideal es inmutable; si es temporal y caduco, el ideal es eterno e imperecedero; si lo sensible es concreto, lo ideal abstracto; si se le conoce con la sensación, al ideal con la razón, de tal forma además que es inaccesible a los sentidos, etc. El mundo ideal es lo in-finito, in-móvil, inmaterial, in-visible, in-corpóreo, y un largo —a placer— etcétera de propiedades definidas por el prefijo negativo «in». En cualquier caso tiene que quedar clara su trascendencia, es decir, el hecho definitivo de que el mundo ideal —en el planteamiento cristiano: el reino de Dios— *no es* de este mundo y que —parafraseando a San Pablo— ni ojo vio, ni oído oyó, ni cabe en mente alguna lo que Dios tiene preparado para los que le aman y se entregan a él negando su propia vida.

El problema viene ahora cuando a ese mundo ideal se le declara principio de toda perfección y se hace de él la Verdad en sí, la Bondad en sí, la Belleza en sí, y esto siendo como es lo «absolutamente otro». Porque entonces, a su vez, el mundo temporal, sensible, corpóreo, en definitiva, aquel en que vivimos, es decir, nuestro mundo, resulta ser también, situado más acá del radical *horismós* que separa principio y principiado, lo absolutamente otro respecto de esa Verdad, Belleza y Bondad. Si el *horismos* platónico se entiende dialécticamente como una frontera negativa que separa dos mundos contradictorios, no nos queda más remedio que admitir que lo propio del mundo sensible, privado de Verdad, Belleza y Bondad —que son siempre lo distinto respecto de él—, es la mentira, la fealdad y el mal. En sí mismo el mundo es lo in-perfecto; en la misma medida en que la Idea, Dios, es lo perfecto, es decir, lo in-in-perfecto. En suma: la esencia de la trascendencia, al menos en lo que al mundo respecta, es la negatividad; pues en la medida en que situemos la perfección como trascendente, hacemos ese mundo imperfecto y lo vamos a perder [99] ciamos de toda riqueza. Desprovisto de valor en sí, la esencia de lo temporal está entonces en su relatividad y es aquello que tiene que ser superado para alcanzar su propio principio.

En efecto, si algo tiene su principio más allá de sí, en la medida en que sea afirmado en sí mismo se afirma únicamente su distancia respecto de su verdadera realidad, que está en ese principio respecto del cual es relativo. El río que no quiere correr, es decir, entregar su agua al mar, se convierte en lo contrario de sí mismo: en una charca; su esencia, pues, está en su propia desaparición. Lo mismo ocurre con un camino, que para ser lo que es, es decir, para llevar a alguna parte, tiene que ser dejado atrás, de modo que si nos detenemos en él pierde su sentido. Ambos ejemplos reflejan la esencia de lo relativo. La relación es tal solamente en la medida en que se supera a sí misma en el absoluto en que tiene su principio.

En este sentido, el platonismo representa la relatividad del mundo sensible respecto de su *verdadera* realidad, que le es trascendente. Por eso, sólo alcanzamos la verdad de las cosas mediante su negativa superación.

En la ascética cristiana, verdadera concreción práctica de esta ontología platónica, el intento de afirmar absolutamente el mundo constituye la esencia del pecado. En la medida en que intentemos afirmar como absoluta una realidad, es decir, en la medida en que nos neguemos a reconocer su relatividad, la falsificamos, pues la desvinculamos de su verdad, que está sólo en Dios, que es su principio.

La afirmación absoluta que hace la voluntad de una cosa es la adoración. Pues bien, esta fijación definitiva de la voluntad en lo creado es la primera y última de las prohibiciones; su nombre es idolatría y constituye el reverso del primer mandamiento de la ley: «Al Señor, tu Dios, adorarás, y a él sólo servirás.» A la voluntad le está prohibido centrarse en lo que sólo debe ser medio para su ascenso al Absoluto, y es necesario que en la comparación con él encuentre el mundo despreciable. De lo contrario, ese mundo se convierte en diversión, es decir, en algo que aparta a la voluntad de su último, que quiere decir único, fin. Esta dis-tracción es en su incoación lo que hace del mundo tentación, y su consumación, es decir, la afirmación que [100] la voluntad hace del mundo como algo absoluto, es el pecado: la confirmación definitiva de esa distracción.

El problema es aquí muy delicado y consiste en que la voluntad se refiere siempre a su objeto bajo razón de fin. Por ello es esencial a esta voluntad el absolutizar, porque el fin es algo absoluto, que se convierte en su contrario, en medio, allí donde es relativizado. Por eso la dinámica afectiva siempre ha entendido ser afirmado como medio como lo contrario de ser amado: «no me quieres, me utilizas», es el reproche que se escucha en estos casos.

Por eso también, el amor se afirma en la comparación y tiene siempre la forma del *summum*. «La quiero más que a mi madre», por ejemplo, es una fórmula popular en la que se refleja algo esencial de la expresividad amorosa. La «madre» representa dos cosas en el sentir del pueblo: por un lado es aquello absoluto que hay en la vida, el punto de referencia inamovible, lo que no se discute; y esto, por otro lado, entendido como el propio origen, como fundamento primero de la existencia. La madre es absoluta, no hay más que una; es —en muchas culturas expresamente y en todas de modo implícito— algo sagrado, objeto típico de juramento. Por eso, la comparación citada expresa lo terrible del amor humano: su carácter «cuasi» sacrílego; que busca fórmulas nuevas allí donde la blasfemia que significa declarar «adorable» una criatura se ha devaluado con su uso habitual, y la simple y llana divinización del objeto amado parece aún demasiado fuerte a la conciencia religiosa. De todas formas, la poesía se permite más licencias, y Garcilaso no se para en menudencias, al invocar a su amada («Divina Elisa, pues ahora el cielo con inmortales pies pisas y *mides*, y su mudanza ves estando queda...») con los atributos metafísicos del Motor inmóvil. Por supuesto, comparar a la amada con la gloria y declarar vacío el cielo en que no esté ella, es moneda común en la retórica amorosa. Y así no son extrañas las dramáticas palabras de Madame Butterfly dirigidas a su hijo en el momento de su muerte: «*Tu, tu, piccolo Iddio! Amore, amore mio!*»

¿Es entonces de extrañar que la tradición ascética —no solamente cristiana, sino también oriental— haya visto siempre con [101] ojos sospechosos todo amor que no sea explícita y exclusivamente el amor de Dios? Si la *conversio ad creaturas* que el amarlas representa, impli-

ca, como parece, investirlas de propiedades divinas, siendo Dios uno y único y en todo caso distinto de estas criaturas, toda dinámica amorosa dirigida sobre el mundo —respecto del cual Dios es, no lo olvidemos, trascendente— supone en su carácter idolátrico una *aversio a Deo*. Es decir, el amor a algo que no sea Dios cumple a la letra la clásica definición teológica del pecado.

Aunque podría decirlo, todo esto no lo dice Nietzsche, sino que lo digo yo. Pues es necesario que nos planteemos aquí con toda su virulencia el problema que, en mí opinión, ocupa el centro de las posibles discrepancias entre la filosofía de Nietzsche y la tradición greco-cristiana. Este problema surge —como se intentará mostrar— a partir de la interpretación negativa de la noción platónica de *horismos* y constituirá después uno de los puntos también centrales de la tradición ascética cristiana, la cual, a pesar de tener todos los elementos dogmáticos para evitarla, cayó en la trampa de esta oposición, dialéctica primero y moral después, entre inmanencia y trascendencia, entre «esta» y la «otra» vida.

Pero como no se resuelven los problemas es diciendo que no existen. Como ocurre, por ejemplo, cuando, con terrible ingenuidad, se afirma que lo que la tradición cristiana prohíbe es la idolatría del mundo, ordenando el amor relativo a las criaturas, no como fin, sino como medio para la ascensión de la voluntad a la unión con Dios. Porque este supuesto mandato de relativizar el amor es un contrasentido desde cualquier punto de vista. Pues amar algo es quererlo como fin y nunca como medio. Lo que es medio es precisamente aquello que se deja atrás en la prosecución del fin, pues estorbaría a la voluntad en la afirmación absoluta de este fin, una vez que se alcanza. Amar relativamente es no amar, porque significa reconocer que el objeto amado *no tiene* valor en sí mismo, es decir, que en sí mismo no vale *nada*. En este sentido el medio es en su misma esencia fungible; el instrumento es lo que siempre se puede sustituir: *una* llave inglesa, *un* coche, *una* mujer, como expresión indeterminada de un gé- [102] nero, del que, para el fin propuesto, vale *cualquiera* de las piezas en servicio. Se ve esto, por ejemplo, en que nadie se apropia

del medio instrumental (resulta ridículo hablar, subrayando el posesivo, de *mi* bolígrafo, *mi* transistor), y es más respetable el que lo presta y deja que otros lo utilicen. El medio instrumental, en su carácter sustituible, tiene su honra en ser prostituido. Por el contrario, lo que se ama, que es el fin, lo absoluto, tiene su diferencia en ser insustituible y es aquello que se considera propio, lo inalienable: *mi* mujer, *mi* casa. Los *míos* es el sinónimo de lo que se quiere.

Por lo demás, aparte de la inconsistencia lógica de ese «amor relativo», la tradición cristiana nunca ha terminado de reconocerlo como camino de acceso al absoluto amor de Dios. Entre otras cosas porque no hay forma de que este amor de Dios no quedase también mediatizado. Por eso, tal y como se plantea el problema, no hay más salida digna que la radicalidad, postulando que la vía de acceso a la unión con Dios —la *conversio ad Deum*— tiene que pasar por el despegue de la voluntad, por el desprendimiento en el que se reconoce la pobreza y vanidad de lo creado. Es decir, la vía de la virtud es la inversa de la del pecado, esto es, la *aversio a creaturis*, el *contemptus mundi*, o —como dice Nietzsche— la devaluación del mundo. Como alternativa opuesta queda: amar el mundo apasionadamente, es decir, con todas las fuerzas del propio corazón. Esta última es la vía que Nietzsche considera como afirmación de la vida, asumiendo en su planteamiento el carácter pecaminoso, inmoral y anticristiano que este amor conlleva, una vez que se acepta el planteamiento dialéctico y alternativo de una oposición entre inmanencia vital y trascendencia moral. Y en esto, en efecto, Nietzsche no estaría muy lejano de las tesis que sostiene el *Kempis*.

Por lo demás no es fácil negar la coherencia de estas tesis, si bien tampoco se puede disimular —como veremos más adelante— su carácter aporético. Todo ello a no ser que las cosas no sean tan simples como aquí se plantean y que esta contraposición dialéctica entre Dios y el mundo se muestre, al menos relativamente, como un pseudo-problema derivado de su mal plan- [103] teamiento. Que éste es el caso es lo que se intentará mostrar aquí.

Mas volvamos ahora a Nietzsche, a quien conviene mucho seguir aquí hasta el final. Su tesis es coherente: «El amor a uno solo, también el amor de Dios, es una barbaridad, pues se realiza a costa de todos los demás»³. La tradición ascética dice lo mismo: Dios es celoso y exige entero el corazón, con exclusión de todo otro afecto, ya sea amor propio o a las criaturas. Como consecuencia, lo que Dios pide es la negación, la humillación, el sacrificio. Y siendo esto así, la esencia de la vida religiosa es la mortificación, la renuncia. Porque un amor celoso vacía. Nietzsche pone el ejemplo de la sanguijuela: «El parasitismo es la única praxis religiosa (*derKirche*), agotando con sus (...) ideales de santidad toda sangre, todo amor, toda esperanza de vida. El “más allá” es la voluntad de negar toda realidad y la cruz es el símbolo de la más infernal (*unterirdischsten*) conspiración que haya habido jamás contra toda salud, belleza, prestancia, valentía, espíritu, bondad del alma, contra la vida misma»⁴.

En definitiva, la tesis de Nietzsche es sencilla: si lo que Dios quiere es la humillación, entonces el amor de Dios es humillante; si lo que exige es la mortificación, entonces la buena nueva —Dios con nosotros— que trae el cristianismo, «es la mayor desgracia que hasta ahora asoló a la humanidad»⁵. Nietzsche cita a San Pablo cuando éste afirma que Dios ha *elegido* lo que es débil, lo despreciado por el mundo, como si la debilidad y el desprecio fuesen el regalo que nos hace su amor⁶. Pero esto no es una imputación en vacío: hasta tal punto se ha introducido en la reflexión cristiana esta mentalidad, que puede tener «sentido» afirmar —sin más matices— que el dolor, la enfermedad, etc., son muestras específicas del amor de Dios. En este sentido era más humano el Antiguo Testamento, expresión de una religiosidad más simple, que interpretaba la desgracia como castigo del [104] cielo y permitía odiarla como se aborrece el propio pecado que la provoca. El Nuevo Testamento, en el colmo de la perversión —diría Nietzsche—, invierte los términos, divinizando la negatividad hasta

³ *Jenseits von Gut und Böse*, p. 86.

⁴ *Der Antichrist*, p. 232.

⁵ *Ibid.*, p. 232.

⁶ Cf. *ibid.*

llevar a la muerte, junto con el hombre, al mismo Dios. «Esta fue la fórmula, *in hoc signo* venció la decadencia: Dios en la cruz. ¿No se entiende la terrible trascendencia de este símbolo?: todo lo que sufre, todo lo que pende de la cruz, es divino (...). Todos nosotros pendemos de la cruz, luego somos divinos (...). Sólo nosotros lo somos»⁷.

Yaquí presenta Nietzsche lo que a mi entender es su tesis más brillante. A saber: la idea de un Dios antitéticamente opuesto al mundo tiene su existencia sólo en la negatividad que él significa respecto de este mundo y no es más real que esta negación del mundo implicada por su supuesta existencia. Dios no es entonces otra cosa que la misma miseria del mundo y se convierte así en «el miserable Dios del monótono-teísmo europeo: esa mezcla de cero, concepto y abuelito, en la que han encontrado su sanción todos los instintos de la decadencia»⁸.

Yes que, lejos de enriquecerse con la gloria que roba, esta idea de Dios no hace sino mostrar en la rapiña su interna vaciedad. Porque en su absoluta trascendencia, Dios se convierte, efectivamente, en lo absolutamente Otro, en pura perfección, que en su alteridad respecto de toda perfección concreta se niega a sí misma⁹. Pues de él, del ideal, de la hipostatización del mundo metafísico que representa, «no se puede decir nada que no sea su alteridad, una alteridad inaccesible, incomprensible para nosotros: sería una cosa con propiedades negativas»¹⁰.

En efecto, si Dios es la perfección que no está en nosotros y *en cuanto no está en nosotros* (obsérvese que sólo desde este planteamiento es posible la descalificación total del mundo que la ascética — según la interpretación de Nietzsche— representa), entonces Él es, no sólo la perfección ausente, sino también aque- [105] lla que sólo se define por su ausencia y que no tiene, como ya se dijo, más realidad que el rechazo de nosotros mismos. La realidad de Dios es nuestra

⁷ *Ibid.*

⁸ *Nachgelassene Fragmente*, 13. p. 525; cf. también *Der Antichrist*, p. 185.

⁹ Cf. *Nachgelassene Fragmente*, 13. p. 504: «Mi tesis, concentrada en una fórmula, dice: en la espiritualidad de Dios (*Gott als Geist*) está negado Dios como perfección.»

¹⁰ *Menschliches, allzumenschliches*, p. 29. Cf. también *Der Antichrist*, p. 184.

miseria, la hipostatización de lo que hay en nosotros, no de alegría, plenitud y riqueza, sino de negatividad. Por eso, Dios se realiza en nuestra mortificación, y nuestro «perfeccionamiento» pero también el suyo, está en la identificación con él mediante esa mortificación, hasta alcanzar la anulación plena de la vida en nosotros. La vida de Dios es nuestra muerte, porque Dios es el puro contraconcepto de la vida, la *otra* vida, lo que es otro que la vida, es decir, la muerte absoluta.

Por eso, «la contraposición entre el mundo sensible y el mundo verdadero (Dios), se reduce a la contraposición de “mundo” y “nada”»¹¹. En su vaciedad, «es éste el más miserable concepto de Dios que se ha alcanzado, representando el máximo de decadencia en el descendente desarrollo de la idea de Dios. Dios degenerado a contradicción de la vida, en vez de ser su glorificación y eterno Sí; en Dios la guerra declarada a la vida, a la naturaleza, a la voluntad de vivir; Dios la fórmula de toda difamación de la vida, de toda mentira del “más allá”; en Dios la nada divinizada, la voluntad de no ser (*der Wille zum Nichts*) canonizada (...). ¡Hasta aquí hemos llegado! ¿Es que todavía no se sabe?: ¡el cristianismo es una religión nihilista...!»¹²

El futuro que nos espera en el desarrollo de una cultura centrada sobre semejante planteamiento ya va siendo claro. «Hay —dice Nietzsche— toda una escala de la crueldad religiosa, pero tres son los más importantes peldaños: hubo un tiempo en que se sacrificaban hombres a Dios, quizás precisamente aquellos que más se amaba (...). Después se sacrificaban a Dios los más fuertes instintos que se poseían: la propia naturaleza (...). Finalmente, ¿qué quedaba por sacrificar? ¿No se tendría que entregar también todo lo consolador, santo, salvador, toda esperanza y fe en una oculta armonía, en una felicidad y justicia futuras? ¿No se debería sacrificar a Dios mismo, y de pura crueldad hacia sí [106] adorar la piedra, la tontería, la pesadez, el destino, la nada? Sacrificar Dios a la nada: este paradójico misterio

¹¹ *Nachgelassene Fragmente*, 13, p. 371.

¹² *Ibíd.*, 13, p. 525. Cf. también *Der Antichrist*, p. 185.

de la última crueldad aún le fue ahorrado a las generaciones de ahora, pero ya sabemos algo de ello»¹³.

Este último nihilismo, el certificado de defunción de Dios, está anticipado en el concepto de vida eterna que el cristiano, como resultado de su esfuerzo ascético, se promete. Porque es a la puerta del cielo donde debería estar el «dejar toda esperanza» que Dante colocase en el infierno. «El deseo de la unión mística con Dios es el deseo budista de la nada, del nirvana; ¡y nada más!»¹⁴. Y no puede ser menos: el nihilista declara el placer como pecado¹⁵; en consecuencia, a la hora de describir el cielo, se encuentra con que ha tirado los colores con que podría pintarlo. El sumo placer que se promete no tiene más contenido que el desprecio de los mundanos. Ciertamente, ni ojo vio, ni oído oyó, ni se sabe qué es lo que Dios tiene preparado a los que le aman. Pero la consecuencia práctica de esta concepción de lo eterno es que tampoco queda en el corazón afecto alguno para esa eternidad, que es también lo absolutamente desconocido. Y al final nos quedamos con la pasión muerta, pintando un cielo al que nadie quiere ir por puro miedo al aburrimiento eterno.

«A Don Juan Tenorio se le manda al infierno: ¡es una ingenuidad! ¿No se ve que en el cielo faltan todos los hombres interesantes? Esto es sólo una pista para las mujeres, para que sepan dónde van a encontrar de verdad su salvación. Si se piensa consecuentemente y con una profunda comprensión de lo que es un “gran hombre”, entonces no cabe duda de que la Iglesia los manda a todos al infierno: ella lucha contra toda “grandeza humana”»¹⁶.

Se realiza así el colmo de la autocrueldad: la vieja beata manda al infierno a todos los que en el fondo envidia, es decir, a aquellos como los que le gustaría ser y con los que, en el fondo, le gustaría estar —si pudiese—; y se encierra eternamente en [107] el cielo junto con sus compañeras de fracaso y murmuración, a las que odia tanto como a sí misma.

¹³ *Jenseits von Gut und Böse*, p. 74.

¹⁴ *Zur Genealogie der Moral*, p. 266,

¹⁵ Cf. *Der Antichrist*, p. 177.

¹⁶ *Nachgelassene Fragmente*, 13, p. 73.

De este modo, en la idea de vida eterna se consuma el rechazo de sí de la existencia fracasada. Ocurre esto, por ejemplo, en la noción de inmortalidad, la cual resulta ser una especie de pacto con el demonio, pero al revés. En efecto, esta idea del pacto con el demonio consiste en cambiar la plenitud futura por el poder y la felicidad presente. Ahora no le estoy citando, pero bien parece que Nietzsche consideraría este pacto como un buen negocio, que valdría la pena cualquiera que fuese la oferta del Maligno, ya que se recibe algo —ahora— a cambio de lo que en cualquier caso no se tiene —el futuro—, con la confianza además de que, a quien hace tratos tan ruinosos, siempre se le podrá volver a engañar. Lo que sería una ingenuidad es vender lo que se tiene sin recibir nada a cambio. Y ése es el trato que hace el alma religiosa, que al precio de su felicidad presente adquiere *la esperanza* de una inmortalidad. Pues tener una esperanza es no tener nada; sobre todo cuando el objeto de esa esperanza es la *otra* vida, es decir, una vida en la que sólo se entra a través de la propia disolución y que está constituida, en definitiva, por la vida infinita de Dios, inalcanzable para lo finito. La trampa es mortal: para cobrar el premio prometido, el ganador tiene que cruzar el abismo de la absoluta trascendencia, o hundirse en él, que es lo mismo; tiene que hacerse Dios a costa de la propia vida y así unirse a la muerte que Él representa.

¿Y qué es lo que impulsa a semejante «pacto con la trascendencia»? Por un lado el miedo a la muerte, o sea, la incapacidad de aceptar la propia historicidad y caducidad, es decir, una vez más, el no querer asumir la propia finitud. Entonces se vende la vida temporal, la única que se tiene, pagando con ella el precio de entrada en la vida «verdadera»: la intemporal, inmóvil, sin impulsos ni afectos, la vida que lleva en su absoluta alteridad, en ser esencialmente la «otra» vida, el sello de su negatividad. «Se salva —dice entonces Nietzsche— la vida personal de la muerte, viviendo una vida genérica»¹⁷. Pero es-

¹⁷ *Nachgelassene Fragmente*, 13, p. 98; ef. también *Der Antichrist*, p. 217: «Cuando se pone el centro de gravedad de la vida, no en la vida, sino en el “más allá” —en la *nada*—, se le quita a la vida el centro de gravedad. La gran mentira de la inmortalidad personal destroza

ta vida genéri- [108] ca se anticipa ya en su negatividad a través de la esencial mortificación que el pacto lleva consigo. La alteridad y disolución del vivir comienza a realizarse en el precio que se paga. Y así, «vivir, de tal forma que ya no tenga sentido seguir viviendo es ahora el “sentido” de la vida»¹⁸.

La dinámica es la misma que en la hipocondria: como quien no fuma, porque produce cáncer; no bebe, porque enferma el hígado; se hace vegetariano, por miedo a la intoxicación, y, en fin, no sale de la cama, por temor a levantarse con el pie izquierdo. Al final, el mejor modo de preservar la vida es abstenerse de vivir, una vez que se llega a la conclusión de que, ligada esencialmente a la caducidad y a la muerte, lo que mata es la vida misma. Esto, por supuesto, no se le ocurre a la vida joven, que se fortalece en sus propias contradicciones, superando sus propios límites, sino a la decadente, que ha perdido la confianza en sí misma y busca en la hibernación su pervivencia. La vida eterna, la otra vida, es —según Nietzsche— eso: hibernación, descanso o sueño eterno.

Por lo demás, a la hora de precisar el origen de la idea de vida eterna, Nietzsche no se deja atar a un sentido determinado, y no le imponga multiplicar los argumentos. Así, se recupera, también en este contexto, la vieja temática del rencor de los fracasados contra la vida misma¹⁹. En este caso la vida eterna no es mera hibernación —esto queda para el cielo—, sino el arma que ofrece la omnipotencia *contra* la vida que ahora vence sobre uno. Surge así la idea del infierno. En él el objeto de la esperanza es el fuego, del que el débil se siente administrador, como instrumento omnipotente de la propia

toda razón, toda naturaleza en los instintos. Todo lo que hay en los instintos que hace bien, que estimula a vivir, que garantiza el futuro, despierta entonces la sospecha.»

¹⁸ *Der Antichrist*, p. 217. Cf. también *Nachgelassene Fragmente*, 13. p. 354: «El otro mundo... es un sinónimo del no ser, del no vivir, del no querer vivir (...). El instinto del cansancio vital, y no el de la vida, es lo que ha creado el otro mundo.»

¹⁹ Cf. *Der Antichrist*, p. 173s: «No se le llama “la nada”; se le llama “más allá”, o “Dios”, o la “verdadera vida”, o nirvana, redención, bienaventuranza (...). Pero esta retórica inocente en el campo de la idiosincrasia religioso-moral, se muestra mucho menos inocente, cuando se comprende cuál es la tendencia que aquí se encubre bajo la capa de sublimes palabras, a saber, la tendencia antivitalista.»

venganza. La eternidad es [109] entonces la esperanza que guarda la vida decadente de ser, a pesar de todo, la última en reír a la hora de la suprema aniquilación, en la que se generalice, multiplicada al infinito, la frustración que el débil ya ha tenido que sufrir en la historia²⁰. San Pablo —dice Nietzsche, en una lectura muy sorprendente, que intenta salvar la figura de Jesucristo atribuyendo al de Tarso todos los males que él ve en el Nuevo Testamento— «comprendió que necesitaba la fe en la inmortalidad para desvalorizar el mundo, que con el concepto de “infierno” se podía hacer dueño de Roma, que con el “más allá” se mata la vida»²¹.

Sea como fuere, cansancio y rencor pueden ir unidos y son los dos formas del nihilismo, cuya hipostatización en el más allá da origen a la idea de Dios y —bien como descanso (cielo) bien como venganza (infierno) eternos— a la de una vida intemporal en la que de una forma u otra, en el aburrimiento o por el fuego, el mundo queda aniquilado, sin que surja de sus ruinas otra riqueza que la alegría destructora, al ver su desgracia hecha universal, del que de todas formas lo tenía todo perdido. Dios es la negación absoluta del mundo y, por tanto, nada más: negatividad pura, la nada hecha persona, tal y como la expanden por el mundo los cristianos.

Estoy siguiendo en estas páginas la exposición de Nietzsche, procurando transmitirla en toda la viveza que tienen sus escritos y aplazando la discusión con él hasta que se presente en la segunda parte de este trabajo la base ontológica desde la que esta discusión se haga posible. Esto tiene, sin embargo, el grave riesgo de que el lector, abrumado por la exuberancia de una retórica intencionalmente blasfema, se encastre en sus convicciones y no entre a considerar los graves problemas que aquí se debaten. Y no me refiero sólo a ese lector que parte de una concepción cristiana o clásica de la vida: incluso el «imparcial», o aquel que se siente en principio a favor del planteamiento nietzscheano, puede quedar escandalizado por el exceso de pasión y pensar que no [110] debe tener razón el que grita tan

²⁰ Cf. *Zur Genealogie der Moral*, p. 283s.

²¹ *Der Antichrist*, p. 247.

fuerte. Por ello me gustaría hacer aquí un inciso para aportar algo personal a la discusión, intentando a la vez moderar su tono.

Ahora bien, lo que hay que decir, referido a los puntos debatidos en este apartado, es que Nietzsche, a pesar del tono con que lo dice, tiene razón en lo que dice. Y esto es importante que quede muy claro, por la sencilla razón de que la idea de Dios que está atacando es absolutamente indefendible. El gran éxito táctico de su planteamiento consiste precisamente en obligar al enemigo a sostener las posiciones que él, Nietzsche, ha determinado como aquellas que convienen a su triunfo. Pero en ellas, ni el platonismo ni el pensamiento cristiano se juegan nada, en lo que a su contenido dogmático se refiere; por más que una cierta mentalidad, ciertamente nihilista, se haya convertido a lo largo del tiempo en compañera suya de armas. Pero en la guerra como en la guerra: si al final Nietzsche arrolla esas posiciones, al menos el cristianismo ha salido de un conflicto que no es el suyo.

Y es cierto que a lo largo de los siglos, indudablemente en todas las culturas, pero también en nuestra civilización cristiana, ha habido una interpretación nihilista de la religión por parte de muchos de sus practicantes. Y es cierto también que esta interpretación presenta una imagen de Dios en la que nadie —y quizás menos de todos los que la defienden— puede creer, porque afirmarla supone extender la ruina absoluta a la totalidad del mundo y de la historia. Es la religión del viernes santo, que diviniza la cruz, sin considerar que, de haberse terminado ahí, la historia de nuestra salvación habría concluido... con la muerte del Salvador. Es la interpretación religiosa que sólo habla del infierno y del pecado, y que, llegando a describir el cielo, se queda muda, porque nada sabe del Dios que lo habita sino que es lo Distinto. Quizás es que no quiere saber nada de Él, porque en efecto le tiene miedo y lo que quiere es estar fuera de su verdadero radio de acción, que es el infierno. Porque es cierto que hay cristianos que imaginan a Dios accionando las calderas del averno, confundiéndolo así con el diablo; eso sí —en el colmo del retorcimiento—, por amor y con el frío semblante del que [111] administra justicia. Pero esta justi-

cia, en su puro carácter conmutativo, resulta indiscernible de la venganza y el amor que la causa se distingue del odio sólo por el rostro venerable que se supone al verdugo.

Y por último una reflexión histórica. Se dirá que a qué viene sumarnos aquí a un ataque que ya está ganado. ¿No ha superado ya la Iglesia esa autofalsificación nihilista de algunos cristianos? Ya nadie cree en esas ideas. No, ciertamente; ¡ni en el infierno tampoco! Y es que muchos cristianos han asimilado la crítica de Nietzsche por la vía de disolver sus creencias, hasta el punto de no ofrecer resistencia alguna. Y piensan entonces que han esquivado el ataque, cuando en realidad sencillamente han dispersado, cuando no rendido, sus posiciones. La conciencia teológica cristiana está en estos momentos — en lo que se refiere a la generalidad de su autocomprensión metafísica— sin base ontológica alguna que ofrecer como alternativa al nihilismo que Nietzsche le imputa. Y aquí se corre un grave riesgo: o de perder definitivamente la autoconciencia ontológica de la propia fe, manteniendo un cuerpo de doctrina a base de generalidades filantrópicas más o menos bien intencionadas, que lo mismo equivaldría al ateísmo; o de superar la actual crisis sencillamente reconstruyendo las antiguas posiciones. Los cristianos saben por fe que, de modo general y para siempre, lo primero no va a suceder, pero deben saber por experiencia que lo segundo, que ya pasó, puede volver a ocurrir.

Volviendo ahora al ejemplo del infierno, que es significativo: las líneas anteriores, en las que en efecto me sumaba al ataque de Nietzsche, están escritas por alguien firmemente convencido de que lo hay. ¡Pero es necesario pensar un infierno, y un Dios fuera de él, y una vida eterna que sea su posible negación..., en los que se *pueda* creer, y no solamente *decir* que existen! De otra forma nos limitaremos, en el caso de superar la actual crisis, a levantar de nuevo un edificio de definiciones dogmáticas tan doctrinalmente correctas como retóricamente muertas; en un mundo además en el que el cristianismo carece de apoyo sociológico y se vería condenado al gueto, más o menos amplio, de un fundamentalismo sostenido a base de tozudez, e incapaz de recu- [112] perar terreno perdido. Por ello hay que

presentar a Nietzsche, y a todos los que sienten y argumentan desde sus planteamientos, una alternativa creíble a lo que él entiende por religión. En este sentido, no se trata de defenderse, sino de ganar la batalla que aquí se plantea; la de una posible comprensión positiva de la vida, de la que no sea enemiga la trascendencia.

2. *La genealogía de la moral*

A partir de la idea anteriormente descrita de la moral y la religión, Nietzsche ve su tarea en liberar a la humanidad del azote que ellas representan²². Y con el entusiasmo que caracteriza su filosofía, efectivamente se lanza a esta tarea destructiva. Ahora bien, no esperemos de esta fogosidad un ataque frontal y a pecho descubierto; porque lo que él pretende es un envolvimiento de la primera línea, para alcanzar la retaguardia enemiga y desarticular ahí la base misma en la que encuentra su apoyo la concepción moral del mundo.

Esta concepción es, en su resultado, una contradicción práctica. El ascetismo representa «la vida contra la vida», lo cual carece de sentido. Y el caso es que la moral quiere sacar su fuerza de convicción precisamente de ese carácter contradictorio. El asceta es un reto a nuestra capacidad de admiración: la brutalidad de su autodestrucción nos hace pensar con asombro en que tienen que ser muy profundas las «razones» de quien hace cosas tan extrañas. Pues bien, Nietzsche no pretende atacar el ascetismo diciendo que es una insensatez: «locura para los gentiles», de la que se vanagloriaba san Pablo; sino, todo lo contrario, algo muy lógico y consecuente, resultado de la más fina astucia de la voluntad, de la vida misma, para afirmarse a sí misma en condiciones adversas. El método nietzscheano de análisis de la moral, quiere mostrar que esas «razones» no tienen de profundas más que el ocultamiento de su propia dinámica bajo la capa de una

²² Cf. *Nachgelassene Fragmente*, 12, p. 274: «Mi idea es que todas las fuerzas e impulsos instintivos en virtud de los cuales hay vida y crecimiento, están bajo la maldición de la moral, que es el instinto de negación de la vida. Es preciso aniquilar la moral para liberar la vida.»

[113] moralidad que sólo encubre, permitiendo su afirmación, los más bajos instintos que dice combatir. La pretensión de Nietzsche es reconstruir los orígenes de la moral en una genealogía que ponga al descubierto la filiación de su supuesta sobre- y anti-naturalidad, a partir de instintos «humanos, demasiado humanos»²³. Se trata de desenmascarar las raíces inmorales de la moralidad, poniendo de manifiesto que no es, sin más, la negación de la vida, sino el intento de la vida débil de afirmarse a sí misma; eso sí, universalizando contra toda vida superior las negativas condiciones de su enfermiza constitución, que se convierten así en epidemia²⁴. «La cosa es entonces justo al contrario de como pretenden los que rinden culto al ideal ascético: en él y por él la vida lucha con la muerte y contra ella; el ideal ascético es una argucia de supervivencia (*Selbsterhaltung*)»²⁵.

Como tal argucia, el juicio moral —dice Nietzsche— no puede nunca ser entendido literalmente, porque en su expresión inmediata contiene sólo un contrasentido. Pero este juicio no deja por ello de ser «significativo»: una pista, el síntoma moral de una enfermedad fisiológica²⁶. Es como el interlocutor que se enfrenta al ininteligible discurso del charlatán: puede sentarse ante él en el borde del sillón con cara de asombro, pensando cuan listo tiene que ser ese hombre, que él no le entiende; o puede dejarse caer en el respaldo, cruzar las piernas y —con la mano en la barbilla, una sonrisa irónica y en los ojos la distancia que da el escepticismo— dejar caer la siempre desconcertante observación de: «¡interesante!», provocada precisamente por

²³ Cf. *Zur Genealogie der Moral*, p. 365: «Pero volvamos atrás: semejante contradicción en sí misma, como la que parece darse en el asceta —“la vida contra la vida”— es fisiológicamente un contrasentido, y sólo puede ser aparente. Tiene que ser un tipo de expresión provisional, una interpretación. fórmula, apaño: un malentendido psicológico de algo cuya naturaleza propia por mucho tiempo no pudo ser entendida y designada en sí misma; una palabra enmascarada en un viejo hueco del conocimiento humano.»

²⁴ Cf. *ibíd.*, p. 366: «El ideal ascético responde al instinto de protección y salvación de una vida degenerada, que trata de mantenerse por todos los medios luchando por su existencia (...). El ideal ascético es uno de esos medios.»

²⁵ Cf. *ibíd.*

²⁶ Cf. *Götzendämmerung*, p. 89.

lo extraño del discurso²⁷. Éste quiere ser Nietzsche, y descubrir [114] la verdad a partir de las mentiras que le cuentan. «Moral —dice— es mero lenguaje figurado, sintomatología: hay que saber de qué va para sacar provecho de ella»²⁸. De este modo, se trata de «poner en cuestión el valor de los valores morales, y para ello hace falta un conocimiento de las condiciones y circunstancias de las que surgen (moral como consecuencia, como síntoma, como máscara, como tartufismo, como enfermedad...) (...), conocimiento que ni ha existido ni tan siquiera ha sido pretendido»²⁹.

Este inmisericorde desenmascaramiento de intenciones ocultas, encubiertas en la fingida virtud, ha sido llamado «filosofía de la sospecha». Se trata de suponer precisamente lo contrario de lo que la pretendida virtud anuncia, con un irónico: «sí, sí, humildad (por ejemplo); lo que pasa es que...»; anunciado con ello que, puesto que la virtud es mentira, su verdadera causa es el vicio opuesto y la humildad mera soberbia encubierta. Y aquí no hay defensa posible. La pregunta forense: «¿y no es más cierto que...?», se hace imputación que se prueba sí misma, porque parte de la base de que la alegación contraria es una farsa, y aporta además como alternativa una coherente explicación de por qué, siendo mentira, es *necesario* afirmarla. Y surge así esa, terriblemente antipática, actitud capaz de descalificar toda conciencia de buena intención, mediante el recurso a los «motivos inconscientes».

Nietzsche avanza su programa, cómo no, en la forma de una pregunta: «¿No habremos llegado hoy en día a la necesidad de darnos cuenta de la inversión y falseamiento (*Grundverschiebung*) de los valores, mediante un autoexamen y profundización en el hombre? ¿No podríamos estar en el umbral de un período que habría que designar

²⁷ Cf. *Jenseits von Gut und Böse*. p. 52: «Hay que llevar inmisericordemente a juicio los sentimientos de entrega, de sacrificio por el prójimo, de olvido de sí mismo (...). Hay demasiado encanto y azúcar en esos sentimientos... como para que no sea necesario ser aquí doblemente precavidos y preguntarse si no serán más bien seducciones. Y el que *gusten* no da ningún argumento a su favor. sino que invita precisamente a la prudencia. ¡Seamos cuidadosos!»

²⁸ *Götzendämmerung*, p. 99,

²⁹ *Zur Genealogie der Moral*, p. 253.

de momento negativamente como extramoral; hoy, cuando, al menos entre nosotros los inmoralistas, se levanta la sospecha de que el decisivo valor de una acción está [115] en lo que en ella *no es consciente* y de que en toda intencionalidad lo que hay de visible, conocido y “consciente”, pertenece a su piel y superficie, la cual, como toda piel, algo traiciona, pero aún más oculta? En resumen: pensamos que la intención es sólo un signo y síntoma que está pendiente de interpretación»³⁰.

Frente a la «buena» intención, Nietzsche quiere oponer el submarinismo moral, que busca «en el fondo» lo que la descalifica. «Todo lo que necesitamos —dice— (...) es una química de las ideas y sentimientos morales, religiosos y estéticos». Y continúa con otra pregunta: «¿Qué pasaría si este análisis químico terminase con el resultado de que en este campo los más estupendos colores estuvieran compuestos de bajos, incluso despreciables materiales? ¿Tendríamos ganas de seguir investigando?»³¹

Esta química no es otra cosa que la historia o «genealogía» de la conciencia moral, que busca explicar qué es lo que ha tenido que ocurrir para que semejante conciencia, olvidada de su origen y fijada su intención en el dominio intemporal de los valores, se haya podido constituir³². «Por eso —concluye Nietzsche— necesitamos desde ahora un filosofar histórico, y con él la virtud de la modestia»³³

³⁰ *Jenseits von Gut und Böse*, p. 50.

³¹ *Menschliches, allzumenschliches*. p. 24.

³² Cf. *ibíd.*, p. 25: «Toda la teleología (moral) se monta sobre la base de hablar acerca del hombre de los últimos cuatro milenios como de algo eterno hacia lo que todas las cosas en el mundo tienen desde el principio una ordenación natural. Pero todo esto ha devenido: no hay hechos eternos, del mismo modo como no hay verdades absolutas.»

³³ *Ibíd.* Esta virtud de la modestia es necesaria, para reconocer en la genealogía en que consiste este filosofar histórico, que todo procede de lo diferente: lo bueno de lo malo, lo valiente de lo cobarde, la razón de la sinrazón. Cf. Michel Foucault, *Nietzsche, die Genealogie der Historie*, en: A. Guzzoni, *90 Jahre philosophischer Nietzsche-Rezeption*, p. 109: «Pero cuando el genealogo quiere escuchar la historia, en vez de prestar fe a la metafísica, ¿qué es lo que aprende? Que detrás de todas las cosas hay “algo completamente distinto”, no su secreto esencial e intemporal, sino el misterio de que no tiene esencia, o que su esencia ha sido construida, pieza por pieza, de figuras que le eran extrañas.» Cf. también *ibíd.*, p. 110: «En el comienzo histórico de las cosas no se encuentra la identidad todavía guardada de su origen, sino la inadecuación (*Unstimmigkeit*) de lo distinto (*des anderen*).» Y así concluye

Hay que hacer un valiente examen de conciencia, dirigido a [116] probar la pureza de intención, mejor dicho, su habitual falta de rectitud. Hay que estar dispuestos a aceptar humildemente que donde nos creemos buenos, somos malos; donde decimos servir al prójimo, no hacemos más que satisfacer nuestra vanidad, buscándonos a nosotros mismos. Y sobre todo, hay que ser sinceros³⁴, reconociendo que «las acciones nunca son lo que parecen»³⁵. Sólo así llegaremos a superar el fariseísmo de nuestra pretendida bondad³⁶. Y al final «la verdad os hará libres»: «Donde veis ideales, lo que yo veo es humano, ¡ah, sólo demasiado humano! Yo sé mejor lo que es el hombre. Y en ningún otro sentido quiere ser entendida la calificación de “espíritu libre” (que Nietzsche se aplica): un espíritu que se ha liberado y ha vuelto a tomar posesión de sí mismo»³⁷.

Y ahora permítaseme otra vez que recurra aquí yo mismo al estilo nietzscheano: ¿es que no nos suena esto? ¿No es esta filosofía de la sospecha la más destilada muestra de lo que Nietzsche denomina «jesuitismo» y que representa para él el colmo del nihilismo moral, como retorcida autoinculpación y regocijo en la propia maldad? Este atormentado «examen de conciencia», es ciertamente digno de los

Foucault: «El sentido histórico se escapará de la metafísica y se convertirá en el instrumento preferido de la genealogía cuando renuncie a todo absoluto. Tiene que consistir en la agudeza que diferencia, reparte, dispersa y deja seguir su juego a distancias y márgenes: una visión descomponedora que puede disolverse también a sí misma y eliminar la unidad de toda esencia humana que pretenda mirar soberanamente su pasado» (ibíd., p. 116).

³⁴ Cf. *Morgenröte*, p. 275: «Obsérvese que la franqueza (*Redlichkeit*) no aparece ni entre las virtudes socráticas ni entre las cristianas: es una de las virtudes más recientes, aún inmadura, frecuentemente confundida, apenas consciente de sí misma; es decir, algo que está emergiendo y que nosotros podemos cultivar o agostar.»

³⁵ Ibíd., p. 109.

³⁶ Cf. *Jenseits von Gut und Böse*, p. 96: «El fariseísmo no es la degeneración de una buena persona; una buena dosis de él es, más bien, la condición de toda bondad.»

³⁷ *Ecce Homo*, p. 322. La ciencia es, en efecto, el gran enemigo de la trascendencia. «Por la mujer llegó el hombre a probar el árbol de la ciencia. ¿Y qué pasó? Pues que el buen Dios se llevó un susto de muerte. El hombre se convirtió en su mayor error, pues se había creado un rival, ya que la ciencia diviniza. Los curas y los dioses están acabados en la tierra si el hombre se hace científico. Moraleja: la ciencia es lo prohibido en sí; sólo ella está prohibida. Es el primer pecado, el germen de todos los pecados, el pecado original. Esto, y sólo esto, es moral: “no conocerás”. El resto es consecuencia» (*Der Antichrist*, p. 227).

más tenebrosos «ejercicios espirituales». Y hemos de preguntarnos: ¿es cierto que Nietzsche sólo pretende volver contra el enemigo sus propias armas? Mas, por muy plausible que sea este argumento a sus seguidores, no hay un solo texto en sus obras en que se guarde distancia respecto de la metodología empleada. Y aunque lo hubiese, ¿no sería más cierto que Nietzsche se identifica con la farsa, hasta hacer propias [117] las armas prestadas y convertirse en el definitivo agente del nihilismo moral que quiere combatir? Ya veremos que éste es efectivamente el caso.

Una vez establecido el marco general teórico, es interesante seguir ahora los diversos recovecos de esa crítica que Nietzsche dirige contra la moral. Una vez más, se pone así de manifiesto el carácter sofístico de un método que pretende probar una teoría general recurriendo a casos concretos, ¡que adquieren fuerza de argumento sólo al ser interpretados a la luz de esa teoría! De todas formas hay que reconocer el genial retorcimiento de esta analítica moral, que alcanza a veces el ya de por sí escalofriante valor epistemológico de la plausibilidad.

La humildad, por ejemplo, resulta desde este punto de vista un reflejo de los débiles para no ser atropellados³⁸. La justicia es un bello nombre para esa pasión cuyo real nombre es la venganza. Por supuesto, *no debe* tomarse por la propia mano —dice la moral—; evidentemente —dice Nietzsche— porque en cualquier caso *no se puede*³⁹. Más retorcido aún: «Ciertos hombres tienen una necesidad tal de ejercitar su fuerza y afán de dominio, que, a falta de otros objetos o porque no los han conseguido, terminan por tiranizar ciertas partes de su propio ser: por así decir recortes o grados de ellos mis-

³⁸ Cf. *Götzendämmerung*, p. 64: «El gusano pisado se recoge en un anillo. Así es prudente: reduce la probabilidad de ser pisado de nuevo. En el lenguaje moral se llama a esto “humildad”.»

³⁹ Cf. *Zur Genealogie der Moral*, p. 281: «Lo que ellos (los débiles) odian no es al enemigo; no es la “injusticia”, la “impiedad”. Lo que creen y esperan, no es la venganza, la embriaguez de la dulce venganza, sino el triunfo de Dios, del Dios justo, sobre los impíos. Lo que aún les queda por amar en la tierra, no son los hermanos de odio, sino “los hermanos en el amor”; como ellos dicen: todos los buenos y justos de la tierra.»

mos»⁴⁰. El deseo de compasión, por ejemplo, no se piense que es un reconocimiento de la fortaleza ajena, algo así como una búsqueda de apoyo. No, «obsérvese en el trato con enfermos y deprimidos psíquicos *si* las quejas y sollozos, el poner de manifiesto la propia desgracia, *en el fondo* no persiguen otro fin que hacer daño a los presentes. La compasión (con-pasión) que éstos expresan es un consuelo para los débiles y sufrientes, en la medida en que reconocen en [118] ello que al menos, a pesar de toda debilidad, tienen un poder: el de hacer daño»⁴¹. El catálogo de inversiones en este análisis moral termina, a modo de resumen, con la generalización universal de la última sospecha: «¿no será que los más “virtuosos” aparentemente, en realidad son los más degenerados?»⁴²

En esta proliferación de argumentos contramorales, Nietzsche no se preocupa excesivamente por buscar un hilo conductor: cualquier inculpación es buena. De todas formas, si se quisiese hacer una estadística, la más recurrente «explicación» de los fenómenos morales que Nietzsche ofrece sería la impotencia. En definitiva lo que la moral pretende es imponer como general una meta de la acción a la que los débiles puedan llegar. «Y así se difamó toda tendencia del hombre fuerte, imponiendo como norma de valor los medios de protección de los débiles»⁴³. La razón es clara: «Nadie quiere que se imponga

⁴⁰ Cf. *Menschliches, allzumenschliches*, p. 131.

⁴¹ *Ibid.*, p. 70s. La cursiva es mía.

⁴² Cf. *Götzendämmerung*, p. 83: «La castración, la anulación, se emplea instintivamente como medio por aquellos que son demasiado débiles de voluntad, demasiado degenerados para imponerse una medida a sí mismos; por aquellas naturalezas que necesitan de la Trapa..., es decir, de una especie de definitiva declaración de guerra, de un abismo entre sí y una pasión. Los medios radicales son imprescindibles a los degenerados (...). La radical enemistad, la enemistad mortal contra la sensualidad, es un síntoma significativo; *ante él están justificadas las sospechas* sobre el estado total de un excesivo de este tipo (...). *Contémplese* toda la historia de curas y filósofos (artistas incluidos), *y se verá* que lo más venenoso contra los sentidos no está dicho por los impotentes, tampoco por los ascetas sino por los ascetas imposibles, por los que hubieran tenido que serlo.» La cursiva es mía.

⁴³ *Nachgelassene Fragmente*, 13. p. 72. La cita continúa: «La confusión va tan lejos que precisamente los grandes virtuosos de la vida (cuyo dominio de sí proporciona el más marcado contraste frente a los viciosos y desenfrenados) se vieron descalificados con las más insultantes palabras. Aún hoy se cree tener que desaprobar a un César Borgia: ¡es de risa! La Iglesia

una doctrina y apreciación de las cosas que no sea aquella en la que uno sale bien parado. Por ello, la tendencia fundamental de los débiles y mediocres de todos los tiempos, ha sido debilitar y rebajar a los fuertes; y el medio principal para ello es el juicio moral»⁴⁴.

Es más, no se trata sólo de defenderse de los fuertes, sino de vencer sobre ellos. Pues la voluntad de los débiles se impone gloriosamente allí donde logra invertir la escala de valores. Esta inversión comienza, tal y como la describe Nietzsche, con la siguiente reflexión: «Nosotros los débiles somos débiles; y es [119] bueno que no hagamos nada para lo que no tenemos fuerza suficiente.» Pero el desarrollo de la moral no se queda en esta reflexión inofensiva: «Esta (...) prudencia de baja clase —continúa Nietzsche— (...) gracias a la falsificación y al autoengaño de la impotencia, se disfrazó con la pompa de la virtud que renuncia (...), como si la debilidad del débil fuese una hazaña voluntaria; algo querido, elegido; un logro, un mérito»⁴⁵.

Y esto es un truco que despierta la indignación de cualquier alma noble: ¡es como en una carrera en la que alguien se queda atrás, y no sólo no se contenta con decir que más que de ganar se trata de participar, sino que, en un alarde de astucia y falta de deportividad, consigue convencer a público y corredores de que la meta está... en la línea de salida; consiguiendo así transformar en ventaja su retraso! Del mismo modo, el moralista, el bueno, el santo, es aquel que se ha apoderado del mundo al imponerle como meta lo que él ya tiene conseguido: la debilitación y negación de los más elementales instintos vitales⁴⁶. Y así, con la rabia que da contemplarlo, se pone de

excomulgaba emperadores alemanes a causa de sus vicios: ¡como sí un monje o cura tuviese algo que decir sobre lo que un Federico II puede dar de sí!»

⁴⁴ *Ibíd.*, 12. p. 152.

⁴⁵ *Zur Genealogie der Moral*, p. 280. Cf. también *ibíd.*, p. 281s: «La debilidad se transforma arteramente en mérito...; y la impotencia que no se venga, en “bondad”; la sumisión ante aquellos que se odia, en “obediencia” (pero a alguien de quien dicen que ordena esta sumisión, que lo llaman Dios); lo inofensivo de la debilidad, la misma cobardía, el quedarse siempre esperando ante la puerta con que nos han dado en las narices, recibe ahora un buen nombre: “paciencia”...; el no poderse vengar, se llama no quererse vengar, quizás incluso perdón.»

⁴⁶ Cf. *Der Antichrist*, p. 220: (Exigiendo las virtudes de las que precisamente son capaces —es más. que necesitan para seguir estando arriba—, se dan la gran imagen del que lucha por la

manifiesto —según Nietzsche— cómo todos estos «abandonados, ermitaños, fugitivos y emigrantes de la realidad, negaban para poder seguir viviendo»⁴⁷.

Ahora bien, de aquí resulta que la contradicción ascética de la vida moral es sólo aparente, y podemos explicarla muy lógicamente como un caso especial de la voluntad de poder, es decir, del deseo de autoafirmación, y por ello —según los valores que la misma moral define— como un caso especial de inmoralidad⁴⁸. Y así insiste Nietzsche una y otra vez en que la interpretación correcta de los fenómenos morales tiene que ser definitivamente extramoral⁴⁹.

Aquí concluye la lucha contra el monstruo ascético. Nietzsche quiere ser en ella como el niño en el cuento de los vestidos invisibles del rey, y matar la moral «no con rabia, sino de risa»⁵⁰.

3. *La muerte de Dios y el fin de la esperanza*

Pero la risa de Nietzsche es una carcajada estremecedora. El mismo es consciente de ello. «Mi nombre —dice— quedará unido al recuerdo de algo tremendo, de una crisis sin precedentes en la tierra, de la más profunda colisión de conciencia, de una decisión desencadenada contra todo lo que hasta ahora ha sido creído, exigido, santificado. ¡Yo no soy un hombre, soy dinamita!»⁵¹

Esta crisis lleva en su filosofía el, en efecto, terrible nombre de «la muerte de Dios». El término es de Hegel, que a mi entender conserva a todos los efectos los derechos de paternidad sobre él. Pero hay que reconocer a Nietzsche que ha sido él el gran voceador de lo que este nombre significa. Se ha convertido así en el profeta de nuestro siglo:

virtud y su dominio. “Vivimos, morimos, nos sacrificamos, por el Bien (por la Verdad, por la Luz, por el Reino de Dios).” Y en realidad hacen sólo lo que no pueden omitir.»

⁴⁷ *Nachgelassene Fragmente*, 13, p. 331.

⁴⁸ Cf. *ibíd.*, 13. p. 321.

⁴⁹ Cf. *ibíd.*, 12. p. 149.

⁵⁰ *Also sprach Zarathustra*, p. 49.

⁵¹ *Ecce Homo*, p. 365.

de una cultura atea, cimentada al margen de todo sentido de lo sacro. Y en la medida en que estamos en un mundo «postcristiano», somos efectivamente herederos intelectuales suyos.

«La muerte de Dios» —tal y como Nietzsche la entiende— señala dos cosas: por un lado un acontecimiento cultural, y es así el último capítulo en la historia del «nihilismo europeo»; pero por otro lado es algo que le pasa a Dios mismo. Es claro que en este segundo sentido no se trata de un acontecimiento, por más que la expresividad poética de Nietzsche lo presente a veces como tal. La «muerte de Dios» designa, más bien, algo ocurrido desde el origen de su misma idea. En este sentido, [121] cuando quiere ser profeta del porvenir que nos aguarda, Nietzsche dice estar contando algo que ya ha sucedido⁵². El nihilismo futuro —en el que nosotros ciertamente ya vivimos— no es otra cosa que el último resultado de ese proceso, en el que surge primero la idea de Dios, pero en el que termina poniéndose de manifiesto la propia vaciedad de esta idea; de modo que el proceso en que ella misma surge se consuma —por sí sólo— en la afirmación de lo que esa idea de Dios contiene, que es —dice Nietzsche— la nada. Dios nace muerto, porque no es otra cosa que la afirmada negatividad del mundo⁵³.

Nietzsche narra así lo que él llama «la historia de un error», referida ahora más bien al mundo verdadero, al mundo platónico de la verdad, que es el sinónimo metafísico del concepto religioso de Dios: «1) El mundo verdadero es accesible para los sabios, los piadosos, los virtuosos; vive en ellos, es ellos mismos (es la forma más antigua de la idea: relativamente astuta, simple, convincente. Es la paráfrasis de la proposición: “yo, Platón, soy la verdad”). 2) El mundo verdadero es, de momento, inalcanzable; pero es una promesa para los sabios, los

⁵² Cf. *Nachgelassene Fragmente*, 13. p. 190: «El que aquí toma la palabra, no ha hecho otra cosa que recordar (...); como un espíritu audaz y amante de experimentos, que ya se ha perdido una vez en cada uno de los laberintos del futuro; como un espíritu adivino que mira hacia atrás cuando cuenta lo que ha de venir; como el primer nihilista perfecto en Europa, que ha vivido sin embargo el nihilismo hasta el final (...), y que lo tiene tras de sí, bajo sí. fuera de sí.»

⁵³ 53. Cf. G. Rohmoser. *Nietzsches Kritik der Moral*, p. 343: «Para Nietzsche el ateísmo no es lo contrario de la metafísica, sino la metafísica reducida a su mismo núcleo.»

piadosos, los virtuosos; “para el pecador que hace penitencia” (es el progreso de la idea; se hace más fina, capciosa, inaprehensible (...): se hace mujer, se hace cristiana). 3) El mundo verdadero es inalcanzable, indemostrable, imprometible; pero sólo pensarlo es consuelo, un deber, un imperativo (es el mismo viejo Sol, pero a través de la niebla del escepticismo; es la idea que se hace sublime, pálida, nórdica, königsbέργica). 4) ¿Que el verdadero mundo es (...) inalcanzable? ¡En cualquier caso es lo inalcanzado; y como tal también incognoscible! Por tanto, tampoco es consolador, redentor, fuente de obligación. ¿A qué nos va a obligar algo desconocido? (es el amanecer, el primer despertar de la razón, el canto del gallo del positivismo). 5) El “mundo verdadero” —una idea que [122] no vale para nada y que ni siquiera obliga— es entonces una idea inútil, que se ha hecho superflua y en consecuencia es una idea refutada, que debe por tanto ser abolida (es pleno día: desayuno, regreso del *bon sens* y la alegría: vergüenza de Platón y algarabía de todos los espíritus libres)»⁵⁴.

Una vez más Nietzsche tendría aquí razón si —pero sólo «si», no lo olvidemos— el mundo ideal, la «otra» vida, Dios, fuese lo contrapuesto al mundo sensible, a «esta» vida, a la creación. Porque de ello resultaría ciertamente la evaporación de la idea de Dios. Si Dios es lo contrario del mundo, «nada» tiene que ver con él. De igual modo, si la «otra» vida es lo contrario de «esta vida», entonces no es vida, sino aquello que es efectivamente lo contrario de la vida, lo que está más allá de ella, que es la muerte. Por eso, en esta absoluta trascendencia que se entiende negativamente, el ideal, Dios, se desangra en la negatividad de su propio origen. Y aquí la crítica de Nietzsche, dialécticamente modelada, conservaría todo su mordiente: «Las características que se han dado al “verdadero ser” de las cosas son las del no ser, las de la nada; se ha construido el “mundo verdadero” sobre la contradicción con el real, y es de hecho un mundo ficticio: una mera ilusión óptica moral»⁵⁵. Es decir, el mundo que (en verdad) *es*, no *es*; el mundo «de verdad» es mentira.

⁵⁴ *Götzendämmerung*, p. 80s.

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 78.

Por el contrario, «los motivos por los que se ha designado “este” mundo como ficticio (que se mueve, que crece y muere, que es corporal, que es sensible, visible, que contiene impulsos, instintos, etc.) fundamentan más bien su realidad: otro tipo de realidad es absolutamente indocumentable»⁵⁶.

Ampliando un poco el argumento de Nietzsche, se podría decir que un mundo absolutamente *otro* respecto de éste, no sería *nada más* que éste. Imaginémonos, por ejemplo, a nosotros mismos contemplando el mundo como algo absolutamente distinto de él. Seríamos algo así como espectadores puros, sin estar determinados por perspectiva alguna, es decir, cuya única determinación sería la totalidad de lo que están viendo. «¡Qué diferencia habría entonces entre el espectador y el espectáculo? Parece que ninguna. Y así le ocurre, por ejemplo, al Dios de Spinoza, que termina haciéndose idéntico con la naturaleza. Por ello, la idea de una providencia que no es ella misma un elemento más de la historia, se contradice consigo misma. La acción de Dios en el mundo como su principio, final y curso, resultaría ser, en su absoluta distinción y trascendencia, una mera pretensión que se niega a sí misma en su vaciedad y termina por devolver al mundo la capacidad de ser su propio principio («su» del mundo y la providencia misma). Dicho de otro modo: el que ve la mano de Dios en *todo* lo que pasa, no ve otra cosa que lo que pasa. Providencia, destino, la vida que es dura e historia, se hacen entonces sinónimos; y el juicio «Dios lo ha querido» no dice más que el que sencillamente afirma «ha pasado». Resulta entonces que la supuestamente inescrutable libertad de Dios, en su pura trascendencia, no tiene más concreción que la que le da el azar; precisamente porque esa divina libertad no es otra cosa que la absoluta negación del azar.

Nietzsche está por ello en una posición muy ventajosa. «Ni la moral ni la religión —dice— tocan en el cristianismo punto alguno de realidad. Son todas ellas causas imaginarias (Dios, alma, yo, espíritu, libre albedrío...), imaginarios efectos (pecado, salvación, gracia, cas-

⁵⁶ *Ibíd.* El paréntesis es mío.

tigo, perdón de los pecados), un comercio de seres imaginarios (Dios, espíritu, almas); una ciencia natural imaginaria, una psicología imaginaria (a base de auto-malinterpretaciones... de sentimientos generales de agrado y desagrado: arrepentimiento, remordimiento, tentación del demonio, cercanía de Dios); una teleología imaginaria (el reino de Dios, el juicio final, la vida eterna). Este mundo de pura ficción se diferencia muy desventajosamente del mundo de los sueños en que este último refleja la realidad, mientras que el primero —el teológico— la falsea, desvaloriza y niega (...). Este mundo ficticio tiene su raíz en el odio contra lo natural»⁵⁷.

Esta negatividad de lo sobrenatural —dice ahora Nietzsche citando a Stendhal— es tan perversa que su única disculpa es [124] ella misma, es decir, su in-existencia⁵⁸. De este modo, no se trata de negar la existencia de Dios, sino de afirmarla, porque no es otra que la de una negatividad que se niega a sí misma: es la existencia de un Dios muerto, o, si se quiere, de la misma muerte divinizada. Ese Dios no es Dios, es la nada hecha principio⁵⁹. Una vez más, Nietzsche le echa la culpa a san Pablo: «*Deus, qualem Paulus creavit, dei negatio*»⁶⁰.

Pero volvamos un momento atrás, porque en la larga cita de Nietzsche en la que se describía el proceso de disolución de la idea de Dios, hemos, por así decir, hecho trampa y escamoteado el final. La «historia del nihilismo europeo» no termina bien de manera tan fácil como se describía en esa cita. Y es preciso insistir aquí en que el ateísmo, incluso tal y como lo entiende Nietzsche, no es la superación de nihilismo, sino su última y terrible consecuencia: la crisis en la que

⁵⁷ *Der Antichrist*, p. 181.

⁵⁸ Cf. *Ecce Homo*, p. 286.

⁵⁹ Cf. *Der Antichrist*, p. 225: «Lo que nos distingue no es que no reconozcamos a Dios ni en la historia, ni en la naturaleza, ni detrás de la naturaleza; sino que lo que ha sido venerado como Dios, no lo reconocemos como divino, antes bien como algo miserable, absurdo y dañino; no sólo un error, sino un crimen contra la vida. Negamos a Dios como Dios. Si se nos probase ese Dios de los cristianos, aún creeríamos menos en él.» Cf. también *Nachgelassene Fragmente*, 13, p. 58.

⁶⁰ *Der Antichrist*, p. 225,

desemboca. Y en efecto, dicha cita termina así: «6) Hemos abolido el mundo verdadero. ¿Qué mundo nos queda ahora? ¿El visible (*scheinbare*) quizás? De ninguna manera: ¡con el mundo verdadero hemos abolido también el que se ve! (es mediodía: el instante de la sombra más corta, el fin del error más largo; el zenit de la humanidad)»⁶¹.

Este momento cumbre en el desarrollo del espíritu humano representa, conviene no olvidarlo, su misma aniquilación. Aquí termina el hombre en la desesperación de sí mismo, que es idéntica con la muerte de Dios. Al final tenía razón la religión: sin Dios no hay quien aguante la vida; y su muerte es su última venganza y la consumación de la definitiva negatividad que él representa, que tiene ahora la forma de la locura⁶². Con Dios el [125] mundo era malo; pero ahora, sin Él, es... de locos. Y no hay alternativa.

Se realiza con esto la imagen, descrita en *La gaya ciencia*, del «hombre loco», que buscaba a Dios, no lo encontraba, y efectivamente se volvió loco al darse cuenta de que había muerto⁶³. Y es que

⁶¹ *Götzendämmerung*, p. 81.

⁶² El argumento es más o menos así: «Dios es necesario, y en consecuencia tiene que existir. Pero no existe; luego no se puede seguir viviendo (...). ¿Qué es la historia de la humanidad? El hombre no ha hecho otra cosa que inventar a Dios para no tenerse que matar. Yo soy el primero que rechazo esta ficción de Dios» (*Nachgelassene Fragmente*, 13. p. 144).

⁶³ Cf. *Die fröhliche Wissenschaft*, p. 480 s: «¿No habéis oído hablar de un hombre loco, que en los brillantes mediodías encendía un farol, corría al mercado y gritaba sin parar: ¡busco a Dios, busco a Dios! Como precisamente allí había muchos que no creían en Dios, pues se oía la gran carcajada. “Es que se ha perdido”, decía el uno. “Es que se ha escapado como un niño”, decía el otro. O “es que se ha escondido”; o “tiene miedo de nosotros”; “¿se ha embarcado o emigrado?”. Así gritaban y reían todos juntos. El loco saltaba en medio de ellos y los atravesaba con la mirada. “¿Qué a dónde ha ido Dios?”, gritaba. “Os lo voy a decir: ¡lo hemos matado: vosotros y yo!; ¡todos nosotros somos unos asesinos! Pero, ¿cómo lo hemos hecho? ¿Cómo pudimos bebernos el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué es lo que hicimos, cuando soltamos a esta tierra de su Sol? ¿Adónde va? ¿Lejos de todos los Soles? ¿No nos estamos cayendo hacia delante; y hacia atrás, de lado, de todos lados? ¿Hay todavía un arriba y un abajo? ¿No vamos vagando como por una nada infinita? ¿No nos echa el aliento el espacio vacío? ¿No hace más frío? ¿No viene continuamente la noche y más noche? ¿No deberían encenderse faroles y mediodías? ¿Es que no oímos nada del ruido que hacen los enterradores enterrando a Dios? ¿No olemos la divina putrefacción? ¡También los dioses se pudren! ¡Dios está muerto! ¡Dios está muerto, sigue muerto! ¡Y lo hemos matado nosotros! ¿Cómo nos consolamos ahora, los asesinos de los asesinos? Lo más santo y poderoso que tenía el mundo, se ha desangrado bajo nuestros cuchillos: ¿quién nos limpia ahora esa sangre?, ¿con qué agua la lavaremos (...)?” Aquí se callaba el loco, y volvía a mirar a sus

«el nihilismo como estado psicológico tiene una... última forma: una vez que se entiende que en el devenir no se va a ninguna parte y que bajo ese devenir no reina unidad alguna en la que el individuo se pueda sumergir como en un elemento de máximo valor, entonces cabe la escapatoria de condenar como ficción este mundo del devenir e inventar un mundo más allá de él, el mundo verdadero. Pero tan pronto como el hombre descubre que el único contenido de este mundo verdadero son sus necesidades psicológicas y que no tiene derecho alguno a inventarlo, aparece entonces la última forma del nihilismo, que incluye en sí la negación de un mundo metafísico y se prohíbe a sí mismo la fe en un mundo “verdadero”. En esta situación se reconoce la realidad del devenir como la última realidad, se cierran todas las escapatorias hacia trasmundos y falsas deidades..., pero se sigue sin soportar el mundo que ya no se quiere negar»⁶⁴.

La postura nihilista representa la toma de conciencia de esa contradicción en que consiste la idea de Dios. Ésta es una idea necesaria que tiene su punto de partida en el carácter limitado del mundo y, como ya se dijo, en la incapacidad de la voluntad para afirmar estos límites, que son los suyos propios. Pero ello no quiere decir que Dios exista, sino todo lo contrario.

El esquema dialéctico del que se sigue esta conclusión funcionaría en un ejemplo de la forma siguiente: *puesto que yo tengo sed, tiene*

espectadores: y éstos lo miraban extrañados. Finalmente lanzaba su farol al suelo, que saltaba en pedazos y se apagaba. “¡Vengo muy pronto —decía entonces—: todavía no es el tiempo! Este hecho terrible está aún en camino..., todavía no ha llegado a oídos de los hombres. Truenos y relámpagos necesitan tiempo, la luz de las estrellas necesita tiempo, los hechos también necesitan tiempo, después de cumplidos, para ser vistos y oídos”.» En los puntos suspensivos se omite aquí la parte decisiva del texto, que se comentará más tarde.

⁶⁴ *Nachgelassene Fragmente*, 13, p. 47 s, Cf. también *ibíd.*, p. 193: «Aquí falta la contraposición entre el mundo verdadero y otro ficticio: solo hay un mundo, y éste es falso, cruel, contradictorio, seductor, sin sentido (...). Un mundo así es el verdadero (...). Y necesitamos de la mentira para vencer sobre esa realidad, sobre esa “verdad”, es decir, para vivir. Que la mentira es necesaria para vivir, forma parte de ese terrible carácter... de la experiencia.» Desde esta perspectiva ya veremos más adelante como la única salida posible es la de un nihilismo que se supere a sí mismo sólo mediante su propia intensificación. Cf. G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*. p. 197s.

que haber agua, y además necesariamente; de otra forma mi sed no tendría sentido. Y el menesteroso, el insatisfecho, echa una piadosa capa de olvido sobre la génesis de esa idea, cuya necesidad él proyecta como trascendente, creyendo que es su necesaria existencia, cuando en realidad esta necesidad no es otra que la que él tiene de que esa idea exista, precisamente como impotencia para crearla. En este sentido y siguiendo el ejemplo, Dios es nuestra incapacidad de ser felices. Por eso es en sí mismo contradictorio, porque no es otra cosa que la proyección externa de nuestra interna contradicción. Podemos glosar así la idea de Nietzsche, conectándola con la dialéctica hegeliana: Dios sería el intento del hombre por sacar fuera de sí su propia contradicción, una vez que es incapaz de digerirla. Pues bien, el nihilismo consiste en darse cuenta de esto, es decir, de la terrible verdad que supone que el agua que se busca no es otra que la que no existe, idéntica con la sed que tenemos. Toda búsqueda se hace entonces inútil, porque, aun siendo incapaz de aceptar el mundo como es, el hombre se da cuenta de que carece de sentido pretender que sea de otra manera, y de que esta pretensión sólo empeora el mal que con ella se quiere solu- [127] cionar. Por así decir, el que sale a la búsqueda de un agua que no existe, termina por deshidratarse del todo⁶⁵.

Esto representa, por supuesto, el fin de todo idealismo, como definitiva desilusión acerca de una pretendida meta del devenir⁶⁶. Y el desencanto acerca del ideal se hace ahora más fuerte que el desencanto de la vida en el que ese ideal tuvo su origen⁶⁷. Es el fin de toda esperanza. Eso sí, unido ahora este reconocimiento a la rabia contra esa esperanza, que convertía en carencia *de algo* lo que era mero es-

⁶⁵ Cf. *ibíd.*, p. 12. p. 366: «Un nihilista es el hombre que dice que el mundo, tal y como es, no debería ser; y que el mundo, tal y como debería ser, no existe. En consecuencia, el existir (actuar, sufrir, querer, sentir) no tiene sentido. El *pathos* de lo inútil es el *pathos* nihilista.»

⁶⁶ Cf. *ibíd.*, 13. p. 47.

⁶⁷ Cf. *ibíd.*, 13. p. 60: «Si estamos desencantados, no es respecto de la vida, sino porque se nos han abierto los ojos ante lo “deseable” de todo tipo. Miramos con ceño burlón a todo lo que se llama “ideal”, y nos despreciamos sólo por no poder reprimir en todo momento ese afecto absurdo que se llama idealismo.»

tado natural⁶⁸: ahora se la odia, como odia el sediento que ya desespera de beber el espejismo del agua, que lo mantiene continuamente andando, desengañándolo siempre. La esperanza es el último contenido de la caja de Pandora, que el hombre cree que es un bien, cuando es el peor de los males. «Zeus quería —así narra Nietzsche el mito— que el hombre, por muy atormentado que estuviese por otros males, no se quitase la vida, sino que se dejase atormentar siempre de nuevo. Para ello le dio la esperanza. Pero ésta es en realidad el peor de los males, porque alarga el sufrimiento de los hombres»⁶⁹.

Imaginemos ahora el consejo de guerra en la batalla de Waterloo si al mediodía le hubiesen dicho a Napoleón, no que Grouchy no vendría, sino que lo haría al lado de los prusianos, porque se había pasado al enemigo. Esta es la situación en la que Nietzsche se encuentra al narrar esa consumación del nihilismo que representa la «muerte de Dios», cuando la última esperanza resulta ser más bien la definitiva maldición. Pero en toda [128] su tragedia, este instante supremo representa también la hora de la verdad: la orquesta, en el acompañamiento musical de la historia, resuena con un terrible acorde seco, que se pierde dejando al hombre solo, recortado sobre el humeante horizonte del campo de batalla. Y viene entonces sobre él la fría y dura reflexión que pone de manifiesto la vanidad de toda esperanza. «Hasta ahora —dice Nietzsche— han sido los errores los poderes del consuelo. Ahora se espera de la verdad el mismo efecto, y ya se va haciendo esperar. ¿Y qué si las verdades son incapaces precisamente de eso, de consolar? ¿Sería esto una objeción contra las verdades? Pues, ¿qué tienen que ver éstas con los estados de hombres dolientes, desgraciados y enfermos, para que tengan que serles útiles?»⁷⁰

⁶⁸ *Ibíd.*, 13, p. 62: «Estoy lleno de rencor y mala fe contra lo que se denomina ideal. En esto está mi pesimismo, en haber reconocido que los “altos sentimientos” son una fuente de desgracia, es decir, de empequeñecimiento y desvalorización del hombre.»

⁶⁹ *Menschliches, allzumenschliches*, p. 82. Los griegos, valientes como eran para enfrentarse con la tragedia, «eran muy distintos de nosotros en la valoración de la esperanza: la tenían por ciega y engañosa» (*Morgenröte*, p. 46).

⁷⁰ *Morgenröte*, p. 260.

Esta es la hora en que nacen los cobardes, al grito de «mientras hay vida, hay esperanza», concluyendo que, de momento, hay que escapar, porque «siempre» se encontrará una solución. Y el error, generalizándose en una esperanza cada vez más vacía, nunca deja en la estacada a los cobardes, si se hace suficientemente abstracto y se le deja alargar el plazo de su promesa.

Pero esta hora de la verdad, en la que se ve con cristalina evidencia que todo se ha perdido, es también, de la noche de la desesperación, el amanecer del heroísmo: la hora del honor, en la que un puñado de hombres se hace capaz de conquistar México, con un esfuerzo que fraguó en la desesperación de la «noche triste». Del mundo se apoderan los desesperados, con la misma canción en los labios con que saludan a la muerte, de la que son novios y ella leal compañera. Lo que ocurra ahora a partir de esta decisión desesperada de luchar, da lo mismo: la acción se ha hecho soberana, señorial, y no depende ya de resultados. Al final no hay diferencia alguna entre Cortés, que conquistó un imperio, y Leónidas, que sin lograrlo quiso cerrar con sus huesos el paso de las Termopilas. En esta independencia de toda utilidad, situada más allá del bien y del mal, consiste la gloria de la acción heroica.

Esta hora de la verdad, con todo su poder diferenciador, está [129] representada en la filosofía de Nietzsche por el nihilismo. Al enfrentarse con él se ve lo que hay en el corazón del hombre y a quiénes esa verdad ha llegado demasiado pronto, «antes de que exista la fuerza para invertir los valores y divinizar, como lo único, declarándolo bueno, lo que deviene, el mundo visible»⁷¹. Precisamente en esto consiste el nihilismo: en que la verdad se adelanta a la fuerza necesaria para poder vivir con ella. El hombre se ha hecho tan débil a base de consuelos, que corre serio peligro «de desangrarse por la verdad conocida»⁷². «La moral protegía del nihilismo a los que “salieron mal en el reparto”, adjudicando a todos un valor infinito, metafísico; e insertándolos en un orden que no corresponde al poder y rango tem-

⁷¹ *Nachgelassene Fragmente*, 12, p. 367.

⁷² *Menschliches, allzumenschliches*, p. 108.

poral (...). Si ahora la fe en esa moral se hunde, estos desventajados se quedarán sin consuelo..., y se hundirán también»⁷³. Es claro, por supuesto, que Nietzsche no hace sino alegrarse de ello. Pues se hunde sólo lo que estaba hundido: aquello que huyendo del nihilismo se había refugiado en un consuelo él mismo nihilista, que sustituye el suicidio a quien ni siquiera es capaz de él por un suicidio lento que se llama «vida eterna»⁷⁴.

Pero el nihilismo, o la idea de que nada tiene sentido, siendo ciertamente el peligro definitivo, es también la última amenaza en la que se prueba la fuerza del que quizás sea más que la nada.

Entonces esta doctrina puede ser la forja en la que fragüe la humanidad futura: «una doctrina que produzca, mediante el desencadenamiento del más morboso pesimismo, la selección de los más capaces de vivir»⁷⁵. Y así quizás el nihilismo «en manos del más fuerte sea sólo martillo e instrumento para fabricarse un nuevo par de alas»⁷⁶.

[130] Mas antes de todo hay que soltar lastre: «La vida se hace aburrida: ¡tiradla para que vuelva a ser sabrosa!»⁷⁷. «Pues, creedme, el secreto para cosechar la mayor fecundidad y el mayor gozo de vivir, es... ¡hacerlo peligrosamente! ¡Construid vuestras ciudades en el Vesubio!; ¡mandad vuestras naves a mares desconocidos!; ¡vivid en guerra con vosotros y vuestros iguales!; ¡sed conquistadores y bandoleros mientras no podáis ser señores y dueños, oh vosotros los que conocéis! Pues pronto pasará el tiempo en que os bastaba vivir escondidos como ciervos en el bosque. ¡Por fin echará mano la ciencia de lo que le corresponde: querrá vivir y poseer, y vosotros con

⁷³ *Nachgelassene Fragmente*, 12, p. 215.

⁷⁴ *Ibíd.*, 13. p. 222: «No se condenará nunca suficientemente al cristianismo por haber quitado valor a este gran movimiento purificador que es el nihilismo, que estaba quizás en marcha, con la idea de una inmortalidad singular de la persona. Con ello se quitó la posibilidad de la resurrección. Se aplazó el hecho nihilista, del suicidio, que quedó sustituido por el suicidio lento: poco a poco una vida pequeña y pobre, pero duradera.»

⁷⁵ *Cf. ibíd.*, 12, p. 110.

⁷⁶ *Ibíd.*, p. 111.

⁷⁷ *Ibíd.*, 13. p. 571.

ella!»⁷⁸. Y mientras tanto, «no rezarás ya nunca más, nunca adorarás; nunca más descansarás en la infinita confianza; renunciarás a pararte y despojarte de tus ideas ante una última Sabiduría, una última Bondad, un último Poder; no tendrás ya ningún guardián, ni amigo para tus siete soledades (...); no habrá para ti ningún vengador ni ayuda de última hora; ya no habrá más razón en lo que ocurre, ni amor alguno en lo que te suceda; tu corazón ya no tendrá ese lugar de reposo en el que sólo hay cosas que encontrar y ninguna que buscar»⁷⁹. Bajo estas condiciones, la muerte de Dios, que es el mayor peligro, aún puede ser la causa del máximo valor⁸⁰. Y para el fuerte que sea capaz de él será el nihilismo un «estado transitorio»⁸¹: el principio de un nuevo sentido.

Pero aún quedan para ello muchos horrores en esa copa de la negatividad, que Nietzsche quiere apurar y apurará hasta el final.

[131] 4. *La inocencia del devenir y otra vez el problema del mal*

«Otros salen de su escepticismo moral débiles y malhumorados, hundidos, medio corroídos. Yo no, yo salgo más animado y sano que nunca, con mis instintos recuperados. Pues donde sopla el viento fuerte, se levanta el mar y no son pequeños los peligros que acechan: ahí es donde me siento bien. Yo no he nacido para gusano (...)»⁸². En efecto, a la engañosa promesa —que la esperanza acepta como buena— de una redención eternamente futura, Nietzsche pretende oponer la actual redención que ya ofrece la desesperación. Por eso, su filosofía quiere ser liberación y anuncio de una buena nueva de la

⁷⁸ *Die fröhliche Wissenschaft*, p. 526s. Cf. también ibíd., p. 480: «¡Hemos dejado la tierra y embarcado y roto el puente —mejor, la tierra misma— tras nosotros! Y ahora, barquito, atento: ante ti está el océano (...); vienen horas en que verás que es infinito y que nada hay más terrible que la infinitud (...). ¡Ay si se apodera de ti la nostalgia, como si allí hubiese habido más libertad (...): y ya no hay tierra!»

⁷⁹ Ibíd., p. 527.

⁸⁰ Cf. *Nachgelassene Fragmente*. 12, p. 128.

⁸¹ Ibíd., 13. p. 50.

⁸² *Morgenröte*. p. 284.

que él se siente profeta⁸³ y que contiene un solo mandamiento: «Sed fieles a la tierra: no creáis a los que os hablan de esperanzas supraterrenas»⁸⁴.

El pecado existe, ciertamente: ¡cómo no oír el lamento de una humanidad que espera su redención! Pero el culpable es Dios: el bien, y no el mal, es la causa de nuestras desgracias⁸⁵. Y aquí tiene Nietzsche en su argumento toda la fuerza de una gloriosa ingenuidad, que conviene dejar muy grabada con vistas al posterior curso de nuestra interpretación. Glosándolo, el razonamiento sería así: ¿no dice Platón que todo mal es relativo, es decir, déficit en lo finito respecto de una perfección trascendente que se convierte en medida de la imperfección? Pues entonces la causa del mal es la comparación. «Y al cristiano que compara su esencia con Dios le pasa como a Don Quijote, que subestima la propia valentía porque tiene en la cabeza las maravillosas hazañas de los héroes en las novelas de caballería. La medida con que se mide en ambos casos pertenece al reino de la fábula. Y si desaparece la idea de Dios, también desaparecerá el sentimiento de “pecado” como infracción de los preceptos divinos, como mancha en una criatura consagrada a Dios»⁸⁶. Por ello, es de esperar «que el perfecto y definitivo triunfo del ateísmo pueda liberar a la humanidad de todo ese sentimiento de deuda y culpa contra su principio, contra su causa primera. Ateísmo y una especie de segunda inocencia son una misma cosa»⁸⁷.

El esquema es claro: sí la afirmación de Dios es la negación del mundo, este último puede ser salvado sólo en una inversión de la ne-

⁸³ Cf. *Nachgelassene Fragmente*, I3, p. 640: «Yo contradigo, y soy a pesar de ello lo contrario de un espíritu negador. Sólo a partir de mí hay otra vez esperanza. Yo sé de tareas de una altura para la que hasta ahora nos faltó el concepto. Yo soy por excelencia el heraldo de la buena nueva. por más que sea también el hombre de la fatalidad,»

⁸⁴ *Alto sprach Zarathustra*. p. 15. Y la cita sigue: «Son venenosos, lo sepan o no: despreciadores de la vida, moribundos y ellos mismos envenenados. ¡Que se mueran ellos!»

⁸⁵ Cf. *Nachgelassene Fragmente*, I3, p. 489: «¿Que el mal es un objeción a la vida? Pero, ¿qué es lo que nos ha causado mayor contrariedad? ¿No ha sido... el bien?, ¿no ha sido la imposibilidad de poder evitar el bien?, ¿no ha sido Dios?»

⁸⁶ *Menschliches, allzumenschliches*, p. 128.

⁸⁷ *Zur Genealogie der Moral*, p. 330.

gatividad, de modo que la única redención posible es la muerte de Dios. Sólo con ella recupera el hombre su dignidad, la propiedad sobre su existencia⁸⁸.

Este sentimiento es comparable al del deudor que tras ímprobos esfuerzos ha conseguido reunir la suma necesaria para saldar su deuda, y al ir al banco a pagarla le dicen que el acreedor no existe. Imagínese la alegría del que vuelve a casa habiendo recuperado de esta forma el fruto de su propio esfuerzo.

Y este ejemplo no es malo, porque es cierto que la idea de culpa y la de deuda están muy ligadas en la conciencia religiosa, hasta el punto de que esta conjunción parece haber conformado el lenguaje de las culturas cristianas. En alemán culpa y deuda se dicen con la misma palabra: *Schuld*, y en el padrenuestro son las *debita* aquello por lo que se pide perdón. Sin embargo, ya veremos que esto tiene que ser muy cuidadosamente matizado, porque una cierta malinterpretación de esta ontología de la deuda, que viene casi sugerida por el planteamiento del problema, lleva irremisiblemente a tener que darle la razón a Nietzsche.

Este problema surge a partir de una cierta lectura, escasamente matizada, del planteamiento platónico. Según ella, lo finito es aquello que existe en el modo de la participación. Eso quiere decir que no tiene en sí mismo el principio de su existen- [133] cia; o lo que es lo mismo, que tiene fuera de sí, en aquello que es su principio, su *verdadera* existencia; o lo que es lo mismo, que existe relativamente, en una dinámica tensión hacia ese principio en el que su propia posición tiende a ser superada. Puestos ahora a hacer una ontología de la deuda, esto significa que la existencia de aquello que participa, siendo algo prestado, se sitúa contablemente al otro lado de la línea del haber y resulta ser una *liability*. Desde el momento en que el partici-

⁸⁸ Cf. U. Schneider; *Grundzüge einer Philosophie des Glücks bei Nietzsche*, p. 18: «Las ideas fundamentales —acentuadas naturalmente con razón— de la muerte de Dios, del superhombre, del último hombre, de la voluntad de poder y del eterno retorno de lo mismo, designan sólo estadios en el camino (...) de la cuestión del mundo y su salvación. El pensamiento de Nietzsche está en todo momento motivado por este interés —práctico en el sentido kantiano—, e incluso las reflexiones que con frecuencia desencadenan todo, están alimentadas por este impulso.»

pante no tiene la existencia «por sí», esta existencia es recibida, se debe «a otro»: es algo así como una inversión que Dios, como principio de toda existencia, ha hecho en lo creado y de la que somos —siguiendo la parábola evangélica— meros administradores.

Esto parece muy genuinamente cristiano. Sin embargo, es de temer que, sin más matizaciones, esta parábola comercial es el punto de apoyo de toda la crítica de Nietzsche contra la idea cristiana de pecado. Y antes de concedérselo, deberíamos considerar detenidamente sus terribles consecuencias.

En efecto, todo capital tiene un beneficio: la riqueza se multiplica, crece. Y la vida es un tal capital que rinde frutos. Es claro que si el «principal» está en el «debe», toda plusvalía se queda en esa columna, es decir, es «interés» del acreedor. El sentido de la vida es ahora el trabajo entendido como servicio. Es interesante cómo, por ejemplo, en inglés se llama *servicing* al *return* del interés que hace el deudor. Es decir, la actividad de la vida prestada es en su misma esencia servidumbre. Por eso la deuda esclaviza: lo vieron los romanos muy bien en su derecho primitivo, y así lo ve también el sentido común, que entiende la libertad como no deber nada a nadie. Ciertamente, en los negocios humanos la deuda es sólo relativa; pues el que la recibe siempre aporta algo suyo. Precisamente la movilización del propio capital en la dinámica de una suma superior, es lo que nos lleva a contraerla. Se espera con ello que la plusvalía de la suma sea superior a la de las partes, de forma que, aparte de recibir cada parte su interés, se genere un interés extra, con el que se va amortizando el capital recibido en préstamo. Al final del proceso de endeudamiento, el acreedor ha recibido su interés más la suma [134] prestada, y el deudor, habiendo movilizado en la conjunción su propio capital, termina también con una suma mayor de la que tenía al principio. Los dos son felices y así termina el negocio. Pero con Dios esto no sucede, porque el objeto de la deuda no es algo de la vida, sino la vida misma, todo lo que tenemos. La deuda se hace entonces total y la servidumbre absoluta, pues esa deuda se hace imposible de condonar, toda vez que, como resultado del capital invertido, no hay plus-

valía alguna que no sea interés del acreedor. Toda la actividad del deudor redundará ahora en beneficio suyo, y el único sentido que le cabe a esa actividad es ser útil al inversor. Transponiendo esto al problema ontológico que nos ocupa, esto quiere decir que la vida finita no tiene sentido ni fin en sí misma: vale lo que sirve.

Esta vida finita, que se entiende así, no como «don» sino como préstamo de Dios, es en su misma esencia deudora. Lo cual, volviendo ahora a la asimilación de deuda y culpa a la que antes se hizo referencia, conduce a la terrible conclusión de que, debiendo nuestra propia vida, somos culpables de ella: la vida misma es aquello por lo que en todo momento podemos ser llamados a juicio. El que no lo seamos depende, no de nosotros, sino del acreedor, al que no le interesa anular el capital invertido.

Y es que el servicio es una cierta redención de la culpa. Pues en la utilidad de la inversión que este servicio representa, el acreedor se ve compensado; de modo que podemos confiar en que no reclamará esa deuda mientras le siga reportando beneficios. Ahora bien, esta redención es sólo relativa, porque no salda nunca la deuda. El siervo no se redime, no puede liberarse, porque el interés no es suyo y, por tanto, no le reporta mérito alguno.

Sin embargo, puede hacer una cosa: si no se apropia de lo que debe tampoco se apropia de la deuda. Hay entonces una especie de redención negativa, que consiste en decir que la contabilidad en la que aparecen los números rojos tampoco es suya, y que así como sólo es administrador, es también mero contable del negocio (¿no se vislumbra que al final puede resultar que una contabilidad en la que sólo hay deudas puede ser el certificado de la ruina de Dios?). Si uno no se apropia de lo prestado, no reconoce la deuda, entonces es libre. Por ejemplo, ocurre esto con el que prefiere trabajar *en* el negocio a cambio de un salario, antes que entrar a formar parte *de* él: al menos así, cuando no está trabajando, le queda un «tiempo libre». Es claro, sin embargo, que este ejemplo se queda corto, en cuanto que en el negocio de la vida, que llevamos a medias con Dios, el tiempo de trabajo sería completo y el salario nulo. Pero siempre cabe —al

menos teóricamente es lo que sostiene el estoicismo— un extrañamiento total respecto de la actividad vital, como única garantía de libertad. La vida, en este planteamiento estoico, se convierte entonces en el espectáculo de algo extraño, y la verdadera liberación consiste en no sentirse afectado por ella.

Ahora bien, tener la vida como extraña es estar muerto. En efecto, la esencia de esta «cuasi» redención es la «mortificación». El que sufre en la vida está así seguro de que hace lo que *debe*. El dolor es la alienación de la propia actividad, bien porque la vida no tiene lo suyo —en la sed, por ejemplo, o en cualquier deseo insatisfecho—, o bien porque la vida es esfuerzo con el fin fuera de sí, energía que se gasta en otra cosa, haciéndose así trabajo que no se apropia del rendimiento, oficio sin beneficio. En el primer caso, la vida es lo contrario de sí misma, y en el segundo se transforma en eso distinto que ella misma no es. El dolor y el esfuerzo son así los dos pilares en los que el estoico gana distancia respecto de la vida y se «libera». En cualquier caso, es preciso que el trabajo no produzca satisfacción; sólo así estamos seguros de que su fruto es el del amo y de que nuestra actividad es mero servicio, es decir, algo de otro. Y ésta es la única posibilidad de «justificarla».

Porque, en efecto, el acto en el que la vida se apropia de sí misma tiene el nombre de «alegría», se llama «re-gocijo». En ese acto la vida tiene el fin en sí, sin buscar nada fuera y teniendo por contenido su propia plenitud; es el acto de *satis*-facción: la actividad que reposa. Por eso, en el esquema del Dios inversor, todo placer es culpable. Porque en él el sujeto toma posesión de la vida que tiene entre manos. Es como el mecánico que el día de fiesta se va de excursión con su familia en uno de los coches [136] que se están reparando en el taller, haciendo así del bien de otro un uso no justificado, es decir, para sí. En el gozo la vida se absolutiza, deja de ser útil y relativa; ya no sirve, sino que se hace dueña de sí misma, y por tanto algo divino, otro Dios. En el placer la vida finita se apropia de lo ajeno, se hace igual a Dios y se convierte así en lo injustificado. Y tiene que pagar por ello: con servicio extra, con más dolor y trabajo esforzado, que añade a la

mortificación el sentido de la reparación y la convierte en penitencia. Sin embargo, por mucho que lo intente, esa culpa es ya irremisible, pues lo que se robó, que es la alegría, es infinito. Y así, un solo instante de felicidad hace al hombre reo de la ira eterna. El culpable sólo puede esperar que, viendo su autoinfligido dolor —nunca la utilidad de su esfuerzo, que no es suya—, el dueño se compadezca y en un acto gratuito conceda su perdón, como muestra definitivamente despectiva de su señorío. O quizás puede intentar aniquilarse, a ver si, casi confundido con la nada en un acto de servil humildad, el dueño de la alegría se olvida de él y de su venganza. Eso sí, sin dejar de trabajar; pues, por supuesto, notaría la ausencia de su servicio, y su furor llegaría entonces a donde no alcanza la capacidad del siervo de destruirse.

Este espeluznante cuadro es, a mi entender, el coherente resultado de desarrollar hasta las últimas consecuencias la imagen de un Dios prestamista. Creo que no hay creyente que en estas consecuencias pueda reconocer como propia dicha imagen, y espero que se vea hasta qué punto está urgida de profundas matizaciones la popular —y nihilista— teoría contable de la moral, sin que se pueda reconocer como una tal matización la trampa homilética de hacer en Dios don lo que es en la criatura deuda, que sólo estaría justificada en la soberbia del que no acepta regalos y se siente obligado a devolverlos, olvidando que sólo regalan señores que nada necesitan y que este regalo se pervierte en el tráfico comercial, que nunca fue, en este sentido, actividad de hombres libres.

Es claro que, en el planteamiento que se ha hecho, la culpabilidad es el simétrico contrapunto de la existencia de Dios: [137] mientras Él exista yo soy culpable de no serlo, porque su infinita perfección, siendo Él mi principio, es la que yo *debería* tener. Mi deber es ser perfecto como Dios, y si no lo soy, esta distancia es mi culpa. La trascendencia de Dios se convierte así en el pecado original. De ahí la conclusión de Nietzsche: la culpa del mal la tiene el bien, y no hay otra posibilidad de redención que la muerte de Dios: el ateísmo.

Curiosamente, sólo la muerte de Dios libera ahora, no solamente a la criatura, sino a Dios mismo. Porque ocurre que la idea de una universal culpabilidad termina por revertir al principio del universo, en la medida en que este universo es resultado de la acción providente del Dios que lo creó. Que la culpa del mal la tiene el bien, es una idea que se plasma en la acusación general de la humanidad que pide a la Providencia una justificación de sí misma, es decir, una respuesta absolutoria a la pregunta de por qué existe el mal en el mundo. Aparece así en el siglo XVII y después la teodicea, como una especie de discurso forense que intenta absolver a Dios del mal: por ejemplo, del terremoto de Lisboa. Es inútil: la idea de culpa se ha hecho universal y se proyecta de vuelta sobre la misma trascendencia que la origina. La acción providente se tiene que hacer por ello responsable de una totalidad que, exterior a la perfección de su origen, es necesariamente un producto que se queda infinitamente por debajo de la capacidad del agente y no tiene otro nombre que el de «chapuza». El mundo y el hombre son entonces un fallo: un fracaso de Dios.

A no ser que la imperfección del mundo sea positivamente querida, y entonces el mundo, la vida, no es un fallo, sino un castigo. ¿Pero contra quién, si resulta que en ser situado en las tinieblas exteriores a toda perfección está precisamente el origen de la existencia distinta de Dios? El castigo no es entonces «algo» que le ocurra al mundo, sino el origen mismo de su existencia, y sólo hay pecado porque en él me engendró mi creador, es decir, como consecuencia de un castigo original. Este pecado consiste en estar fuera de Dios y para nosotros es mera consecuencia de haber sido expulsados de la comunión con Él en el mismo acto original de nuestro vivir. Por eso; si el mundo no es el fracaso de Dios, [138] es por ser algo peor: la consecuencia de su original mala voluntad. Y en cualquier caso Dios es el culpable.

Una vez más, desde la perspectiva del pensamiento de Nietzsche, se podría intentar aclarar estas contradicciones viendo cómo la teoría que las produce procede de la resistencia a aceptar este mundo como es. En definitiva, el recurso a la idea de una responsabilidad uni-

versal tiene como último sentido dejar una puerta abierta a la esperanza. Si alguien tiene la culpa de lo que pasa; sobre todo, si no es que sea un fallo, sino que es, más bien, consecuencia de una decisión voluntaria de causar el mal, entonces cabe esperar que quien lo causó, si es responsable de ello, por lo mismo que arbitrariamente lo quiso, pueda ahora revocar su maldición. Es como cuando no encontramos una cosa que buscamos, y ante lo absurdo de la situación, nos empeñamos en que alguien la ha escondido: nos aferramos con ello a una última esperanza, porque si no se encuentra un culpable de la falta, la pérdida en cuestión resulta irremisible. El «alguien ha tenido que ser» es la última posibilidad de revocar el destino. Incluso el «la culpa es mía» responde a una actitud similar. Pues culpabilizarse es siempre pedir perdón ante alguien al que se supone poder para hacer de lo ocurrido castigo, y así algo imputable a un acto libre, y por tanto revocable. Nadie se siente culpable si no es unido a la esperanza de ese perdón que puede alterar la fatalidad. Por eso, por ejemplo, una madre que pierde un hijo, siempre echa culpas: al médico, al padre, a sí misma, a Dios; todo, menos aceptar la irremisibilidad de la pérdida.

Es evidente —dice ahora Nietzsche— que semejante dinámica convierte el mundo en un infierno de mala voluntad, ensuciándolo con la idea de una intención que actúa mediante el devenir, de modo que el destino es visto de este modo como perverso verdugo de sus sentencias.

Pues bien, frente a este universal complejo de culpabilidad que tiene el nombre de Dios, Nietzsche quiere oponer la alternativa de una nueva inocencia: «Nosotros, los que deseamos devolver al devenir su inocencia, quisiéramos ser misioneros de una idea más limpia, a saber: que nadie dio al hombre sus cualidades, ni Dios, ni la sociedad, ni sus padres y antepasados, ni él [139] mismo; que nadie tiene la culpa de él. Falta la esencia que pudiese ser hecha responsable de que alguien exista, de que sea así o de otra manera, de que haya nacido en estas circunstancias o en tal ambiente. Y es un gran bálsamo que falte esa esencia: no somos resultados de una intención eterna, de una voluntad, de un deseo. Con nosotros no se hizo intento algu-

no de alcanzar un “ideal de perfección”, o un “ideal de felicidad”, o un “ideal de virtud”; y por ello tampoco somos un fracaso de Dios, del cual Él mismo tuviese que tener miedo»⁸⁹. «La gran liberación consiste en que nadie se hace ya responsable, en que el modo de ser no puede ser referido a una *causa prima*. Con esto se restablece la inocencia del devenir (...). Negamos a Dios, negamos la responsabilidad de Dios; y sólo con ello redimimos el mundo»⁹⁰.

Ahora bien, para alcanzar esto hay que afirmar también el carácter definitivo del devenir; la absolución con que termina el juicio va siempre unida a la fatalidad del resultado: «nadie tuvo la culpa» significa lo mismo que «no se pudo evitar»⁹¹. Y ahora se plantea además un nuevo problema: ¿no tiene esto como terrible consecuencia el que, junto con la mala intención de reprobar, perdemos también en esta nueva concepción que Nietzsche propone la capacidad de alabar? Cierto, pero esto no significa la paralela pérdida de la buena voluntad hacia el mundo. Pues, «de la misma manera que se ama la obra de arte, pero no se la alaba, porque no es responsable de sí misma; del mismo modo como el hombre se enfrenta con las plantas, así tiene que enfrentarse también a las acciones de los hombres y a las suyas propias»⁹². ¿Qué tiene que ver el amor, la buena voluntad hacia el mundo con suponérsela a él? Hay quien a base de ímprobo esfuerzo es capaz de llegar a bailar un vals, ¿es ése más amable que el que «nació bailando»? Pues yo —dice Nietzsche— «encontré esa bendita seguridad en todas las cosas: bailando sobre los pies de la casualidad»⁹³. «Y también a mí —observa—, [140] que le soy bueno a la vida, me parece que son mariposas y pompas de jabón los que más saben de ser felices»⁹⁴.

⁸⁹ *Nachgelassene Fragmente*, 13. p. 426.

⁹⁰ *Götzendämmerung*, p. 96s.

⁹¹ Cf. *Menschliches, allzumenschliches*. p. 105: «Todo es necesidad: es lo que dice la nueva ciencia (...). Todo es inocencia, y la ciencia es el camino para la comprensión de esa inocencia.»

⁹² *Ibíd.*, p. 103.

⁹³ *Also sprach Zarathustra*, p. 209.

⁹⁴ *Ibíd.*, p. 49. Cf. también *Morgenröte*, p. 282: «Qué feliz se es cuando es uno alimentado como los pájaros, de la mano de alguien que les da comida sin mirarlos detenidamente a

Frente a la idea de una universal significatividad moral, Nietzsche quiere levantar así la bandera de la espontaneidad, como indiferencia del devenir «más allá del bien y del mal»⁹⁵. En ello hay mucho de intento por recuperar la animal alegría de vivir. Desde este planteamiento, la imagen de un león devorando una gacela, puede ser ciertamente terrible, incluso cruel, y en cualquier caso un serio inconveniente para la gacela, a la vez que una ventaja para el león. Pero se refleja en ella la inocencia, y carece en absoluto de sentido decir que el león sea malo. La expresión: «¡pobre gacela!», tiene sentido ante la fortaleza del león, pero no ante su mala intención; y si ella hubiese sido más rápida, tendríamos que decir: «¡pobre león, hoy no come!» Por ello, la vida puede ser ventajosa o desventajosa, según sea uno en ella el fuerte o el débil, pero no se puede decir que sea mala, porque tendría que haber un término fuera de ella en función del cual esta vida se quedase corta⁹⁶.

La espontaneidad, que es derecho de todo lo que existe a existir en la forma en que lo hace, es consecuencia directa de la ausencia de todo sentido en lo que ocurre. Sólo el devenir que no lleva a ninguna parte, se justifica. Pues de otra forma, su razón de ser, es decir, el fin respecto del cual tendría sentido, en la medida en que está (como su fin) fuera del devenir, lo justificaría sólo en esa negación de todo movimiento que es el reposo en el fin logrado. Por el contrario, la carrera que no va a ninguna parte tiene siempre la meta en sí misma, en cada uno de sus instantes, o lo que es lo mismo, es un movimiento justificado [141] en su propia inutilidad, por la que siempre está llegando... a ninguna parte. Del mismo modo «la humanidad no tiene

probar su dignidad. En vivir así, como un pájaro que viene y vuelve a volar sin llevar nombre en el pico, hartándose en el banquete de muchos, está mi alegría.»

⁹⁵ Cf. *Nachgelassene Fragmente*, 12, p. 481: «Preferimos lo que no nos recuerde el bien y el mal. Nuestra irritabilidad moral está como redimida en una naturaleza terrible y feliz, en el fatalismo de los sentidos y las fuerzas, en la vida sin bondad. La bondad consiste en contemplar la estupenda indiferencia de la naturaleza respecto del bien y del mal.»

⁹⁶ Cf. *Götzendämmerung*, p. 96: «Uno es necesario, un trozo de fatalidad, parte de la totalidad, en la totalidad: Y no hay nada que pueda juzgar nuestro ser, medirlo, compararlo, condenarlo; pues nada hay fuera de esa totalidad.» Cf. también *Nachgelassene Fragmente*, 13, p. 426.

metas en la totalidad; y el hombre, en la consideración de su curso, no puede encontrar otro consuelo y apoyo que la desesperación. Cuando en todo lo que hace ve la absoluta inutilidad (*Ziellosigkeit*) (...) entonces su propia eficacia adquiere a sus ojos el carácter de derroche. ¡Ah, pero sentirse como humanidad derrochado, es el no va más de los sentimientos! ¿Y quién es capaz de él? Ciertamente un poeta, y los poetas siempre saben consolarse»⁹⁷.

El que desespera de la meta tiene que digerir esa inutilidad de su caminar, pero a consecuencia de ello descubre que ya ha llegado. Y en la alegría de ese haber llegado, la desesperación de esa carrera se convierte en... danza. El baile es, en efecto, más que un símbolo para Nietzsche: es la realización ontológica del movimiento que se ha hecho inútil y no tiene ahora más fin que sí mismo. Por eso, los dioses danzan cuando se mueven. Y el baile es la representación perfecta de la alegría: es ligereza, no lleva en sí carga alguna, y su contrario es el esfuerzo por alcanzar algo.

El baile es espontaneidad, sin tener más causa que sí mismo, ni más razón que un porque sí: su signo es la libertad, la falta de embarazo que sabe convertir obstáculos en trampolín de su pirueta. Y sobre todo, la danza es inocente, lo da todo sin pedir nada: es *puro* espectáculo, regalo a la vista, y su funcionalización la peor de las perversiones. Al final es el baile la muestra perfecta de la satisfacción y el gozo de sí mismo.

Del mismo modo, Nietzsche quiere recuperar el carácter absoluto de la naturaleza, de la historia, del devenir, en una desfuncionalización que le quite sentido y, la deje en espectáculo. Por eso le estorba el concepto de Dios, que se convierte en fin universal que siempre está por alcanzar y que impide todo reposo, haciendo del ocio negocio y nefasto lo que era fiesta. La idea de Dios desacraliza el mundo. Y por ello Nietzsche espera mucho de la renuncia a toda esperanza sobrenatural: ni más ni menos que recuperar la dignidad de la Diosa Madre: la tierra. La [142] muerte de Dios se hace así su verdadera re-

⁹⁷ *Menschliches, allzumenschliches*, p. 53.

surrección⁹⁸, eso sí, en un nuevo paganismo, «pues paganos son los que dicen sí a la vida, para los que “Dios” es la palabra del gran sí a todas las cosas»⁹⁹.

Frente al monoteísmo —auténtica calumnia de todo lo que es divino, que se produce al hipostatizar trascendentemente, más allá de ella misma, la totalidad de lo real— se trata ahora de volver a plurificar el Olimpo. «Hay que dispersar el Todo, hay que perderle el respeto a la totalidad: recuperar para lo próximo, lo nuestro, lo que dimos al Todo desconocido»¹⁰⁰. Precisamente el monoteísmo —considera Nietzsche— ha supuesto la desertización del mundo, expulsando de él toda divinidad. Para recuperar esa divinidad es preciso ahora romper el dique de la trascendencia que la mantiene fuera. Sólo así volverá la naturaleza a ser lo que era en el origen: no imagen, sino la fuerza misma de los dioses, que en ella, no en el cielo, vivían¹⁰¹. Y no eran dioses eremitas, sino aquellos que en la tierra luchaban, odiaban, engendraban, es decir, amaban la vida viviéndola, no disecándola y aislándose de su propia savia, para morir al fin de aburrimiento.

Estas ideas pueden parecer extrañas. Pero no están tan lejanas a la experiencia como a primera vista se puede suponer. Kafka ha descrito como terrible y absurdo la sensación de convertirse en cucaracha. Y sin embargo, ¿no es también cierto que no son pocas las veces en que, paseando abrumado por las cargas de la vida, le tiene uno envidia al perro callejero en lo poco que le importa las pulgas que lleva encima? Ser pájaro, mariposa, flor que se alegra al florecer, sin llorar por marchitarse; poder decir que sí al dolor y perderse como el río en el mar con la marea...: todo esto no es, como parece, una renuncia a la propia divinidad, sino envidia por ver qué fácilmente la

⁹⁸ «¿Que Dios queda refutado, pero el demonio no? ¡Al contrario, al contrario!» (*Jenseits von Gut und Böse*, p. 56).

⁹⁹ *Der Antichrist*, p. 239.

¹⁰⁰ *Nachgelassene Fragmente*, 12, p. 317.

¹⁰¹ Cf. *ibíd.*, 12, p. 283: Esta es «la victoria sobre el viejo Dios, como principio calumniador del mundo: victoria del paganismo; pero el mundo se muestra en una nueva fecundidad».

encuentran las cosas, simplemente con ser lo que son, siendo libres sin tener que serlo, en un glorioso acto de irresponsabilidad.

Mirar el mundo y ver que, todo él, es bueno; que nada hay en él que sobre: eso es divinizarlo. Y es lo que Nietzsche se propone: «decir que sí y tener confianza en todo lo que hasta ahora ha sido prohibido, despreciado, maldecido»¹⁰². Ahora bien, esto es terrible, y Nietzsche es plenamente consciente de lo que está diciendo, a saber, que «absolutamente nada de lo que ocurre es reprobable (...); pues cada cosa está unida con todo, de tal forma que querer excluir algo significa excluirlo todo: una acción mala significa un mundo reprobable»¹⁰³. «La frase “no debería ser”, “no debería haber sido”, es una farsa. Si se piensan las consecuencias, cuando se pretende eliminar lo que de alguna manera es dañino y destructor, se arruinan las fuentes de la vida. La fisiología lo demuestra mejor»¹⁰⁴. Por ello, la afirmación del mundo conlleva la renuncia a toda *Wünschbarkeit*, es decir, a la pretensión de que las cosas sean de otra manera. Todo «¡ojalá!», dirigido a lo que ya existe, es un «¡maldita sea!» contra la totalidad de la existencia¹⁰⁵: «La totalidad queda condenada en cada crítica que afecte a lo más mínimo»¹⁰⁶. Por ello, «la constatación de lo que es, tal y como es, parece ser algo muy superior, más serio, que cualquier “así debería ser”, porque esto último, como crítica y vana pretensión humana, está condenado de antemano al fracaso»¹⁰⁷. La moral representa la pretensión de que las cosas *deben* ser de otra manera, porque *en verdad* son de otra manera. Pero Nietzsche ya ha denunciado la vaciedad de esa pretendida «verdad», y en consecuencia se

¹⁰² *Ecce Homo*, p. 330.

¹⁰³ *Nachgelassene Fragmente*, 13, p. 234.

¹⁰⁴ *Ibíd.*, p. 338.

¹⁰⁵ *Ibíd.*, 12, p. 316; «Poca gente se da cuenta de que el punto de vista del “ojalá” (*der Wünschbarkeit*), todo “así debería ser, pero no es”, no digamos el “así debería haber sido”, encierra en sí una condena del curso total de las cosas. Pues en ese curso no hay nada aislado: lo mínimo soporta a la totalidad. Sobre tu pequeña injusticia descansa la totalidad del edificio del futuro; la totalidad queda a la vez condenada en toda crítica que afecte a lo más pequeño.»

¹⁰⁶ *Ibíd.*

¹⁰⁷ *Ibíd.*, p. 300.

siente con fuerzas para invertir el mandamiento de Píndaro, entendiéndolo ahora como orden a la voluntad de sancionar como absoluto lo que [144] existe. «Debes devenir aquello que eres»¹⁰⁸: así dice en Nietzsche la ratificación universal del conformismo¹⁰⁹.

El lema escéptico-libertino: «nada es verdad, luego todo está permitido»¹¹⁰, expresa ciertamente la liberación de la voluntad respecto de toda coerción moral. Pero también implica la reivindicación para todo hecho de su absoluto derecho a existir. La frase: «¡no hay derecho!», dirigida como protesta a lo que ya existe, carece en absoluto de sentido. Dicho de otra forma: Nietzsche pone de manifiesto la imposibilidad de todo planteamiento crítico fuera del más estricto teísmo. Si Dios no existe, el «¡no hay derecho!» no tiene más significado que «¡no me gusta!». Y la realidad está en todo momento justificada para responder: «¡Te aguantas!» Porque sólo desde fuera de la historia y dando a esa instancia transhistórica más derecho a existir que a su negación en el devenir temporal, tiene sentido decir que dicha historia está mal hecha. Sólo el platonismo es entonces filosofía crítica, en la medida en que da más peso metafísico al ideal que al devenir que no se ajusta a él. Y su alternativa es el planteamiento nietzscheano, en el que la historia reivindica para sí la potestad de juzgarse a sí misma, justificándose por la fuerza de lo que fácticamente produce¹¹¹.

Por eso, afirmar el devenir quiere decir afirmar absolutamente todo lo devenido, con todas sus contradicciones, incluyendo lo «cuestionable y terrible»¹¹². El mandamiento que resta tras la disolución de

¹⁰⁸ *Die fröhliche Wissenschaft*, p. 519.

¹⁰⁹ A título de curiosidad original se puede citar aquí la interpretación de G. A. Morgan, según la cual el nihilismo consiste en «the convicción of a total contrast between value and fact» (*What Nietzsche means*, p. 53).

¹¹⁰ *Zur Genealogie del Moral*, p. 399.

¹¹¹ Cf. Daniel Breazeale, *The Hegel-Nietzsche problem*, p. 162s: «How is *amor fati* different from “Turkish fatalism”? How are we to understand “the rationality of the actual”? As long as one could confidently appeal to an “other world” as a source of values and criteria, these questions were of secondary importance. But if such a recourse is no longer a possibility then the question of the relationship between critical reason and concrete understanding becomes *the* question; the question which questions the possibility of questioning itself.»

¹¹² *Götzendämmerung*, p. 79.

toda moral, es incluso el de afirmar sin limitaciones el dolor sucedido¹¹³. Por ello, «la verdadera contraposición es la [145] que se da entre el instinto degenerante, que se vuelve contra la vida con un subterráneo rencor (teniendo al cristianismo, a la filosofía de Schopenhauer..., a la filosofía de Platón, a todo el idealismo, como sus formas típicas), y una fórmula nacida de la exuberancia en la máxima afirmación, un decir que sí sin reparos al mismo sufrimiento, a la culpa, a todo lo extraño y cuestionable de la existencia. Este último, más alegre, exuberante y animoso sí a la vida, constituye no sólo la más alta comprensión, sino que es también la más estrictamente confirmada y sostenida por la verdad y la ciencia. Nada de lo que es debe ser restado, de nada se puede prescindir. Los aspectos de la existencia que han sido rechazados por los cristianos y otros nihilistas, son incluso de un orden infinitamente superior en la jerarquía de la existencia a lo que al instinto de decadencia le estaba permitido aprobar y llamar bueno. Para entender esto hace falta valor y, como su condición, un exceso de fuerza»¹¹⁴.

La voluntad que, en el colmo de su desesperación, ha comprendido el absoluto derecho que tiene el dolor a existir, se sitúa ella misma «más allá del bien y del mal». Pero esto quiere decir: «más allá del propio bien y del propio mal». Dicho de otra forma: la posibilidad de una absoluta liberación moral implica dejar atrás la idea de felicidad como algo que deba preocupar. De hecho, «esta preocupación por la felicidad es una ingenuidad. La “bienaventuranza eterna” es un sinsentido psicológico. Los hombres valientes y creadores no se fijan en placer y dolor como criterios últimos de valor. Estos son estados que acompañan y hay que quererlos a la vez si se quiere alcanzar algo. Cuando los problemas acerca del placer y el dolor se ponen en primer plano, se manifiesta en ello algo cansado y enfermizo en los metafísicos y religiosos. La moral tiene tanta importancia para ellos

¹¹³ *Also sprach Zarathustra*, p. 402: «¿Dijisteis alguna vez que sí a un placer? Pues, amigos míos, así dijisteis que sí a todo dolor. Pues todas las cosas están encadenadas, enmadejadas, enamoradas.»

¹¹⁴ *Ecce Homo*. p. 311.

porque es también para ellos la condición esencial de eliminar el sufrimiento»¹¹⁵.

Es éste uno de esos momentos en los que en el desarrollo de una filosofía se hacen las grandes declaraciones. El problema que [146] tiene el intérprete de Nietzsche, es que a veces no es muy riguroso en el despliegue lógico de sus argumentos, pero esto se ve compensado, como en este caso, por la inmensa ventaja de que siempre pone en juego sus cartas y uno no se puede quejar de su sinceridad. Pues bien, esta declaración es realmente decisiva, porque todo el planteamiento de la filosofía de Nietzsche se sostiene sólo y exclusivamente sobre la posibilidad para una voluntad finita de afirmar ilimitadamente sus propias limitaciones, es decir, de querer infinitamente su propio dolor. Y no se trata aquí de una afirmación teórica, es decir, de la mera constatación de que el dolor existe, sino de superar prácticamente el deseo de que dicho dolor desaparezca, lo cual sólo puede proceder del deseo contrario, a saber, de un absoluto amor a la existencia en aquello que tiene de terrible, es decir, de una afirmación de la propia existencia que incluya el límite absoluto que representa su finitud¹¹⁶.

Pretendo mostrar que la coherencia con este planteamiento conduce, al ser llevada hasta el final, a su disolución, de modo semejante a lo que ocurría con la idea nihilista de Dios. Pues de hecho ambos planteamientos responden a la misma dinámica nihilista, una vez que se siguen dialécticamente el uno del otro.

¹¹⁵ *Nachgelassene Fragmente*, 12. p. 328.

¹¹⁶ Cf. Georg Brandes, *Aristokratische Radikalismus. Eine Abhandlung über Friedrich Nietzsche*, p. 67: «La meta de la moral del bienestar consiste en proporcionar al hombre tanto placer y tan poco dolor como sea posible. Pero, ¿qué pasaría si placer y dolor estuviesen enlazados de tal modo que aquel que quiere tener tanto placer como sea posible tiene que aceptar también una correspondiente suma de dolor?» De todas formas no creo que este argumento, según el cual el máximo placer implicaría un dolor que la voluntad tendría que soportar en aras del placer positivamente querido, sea el definitivo en esta cuestión que nos ocupa. Se trata más bien de que, independientemente de placer y dolor, se afirma absolutamente la existencia como se da, incluyendo en ella sus propias limitaciones, como se dan en la forma del dolor. Pero ello, a diferencia del argumento de Brandes, obliga ciertamente a la voluntad a afirmar también *positivamente* ese dolor.

Pero no hace falta esperar mucho para ver las contradicciones que resultan de lo que se pretende. Porque, afirmando todo dolor, Nietzsche se encuentra con que, precisamente por eso, la felicidad te persigue. «Esto viene —dice— de que yo no voy detrás de las mujeres, y la felicidad es una mujer»¹¹⁷. Puede ser. Sólo que uno se siente tentado de imaginarse la escena con el supuesto galán pasando despectivamente junto a la bella, con toda el [147] alma colgada del rabillo del ojo... para ver si es cierto aquello de que alardea. Pues semejante despego por esa mujer es un poco extraño en quien se pasa el día hablando de ella y sólo espera de ese desprecio... que caiga al final rendida a sus pies.

Siguiendo en la tónica de este ejemplo, Nietzsche cita a Marco Aurelio, sumándose a él en la más bizarra de las pretensiones: «Deja esfumarse la ilusión —dice— y desaparecerá también el “¡ay de mí!”, y con el “¡ay de mí!” también se irá el dolor»¹¹⁸. Dicho en términos más generales: de la negación de la trascendencia como ideal de felicidad, debe resultar la superación del dolor, que sólo procede de la comparación con dicho ideal. Ahora bien, ¿no se trataba de afirmar el dolor? Entonces, ¿por qué negar la trascendencia que supuestamente lo produce?

Quizás Nietzsche pretende, además, que el dolor sea algo tan poco consistente como el Dios que él está pensando, de forma que se disuelva precisamente al afirmarlo. Pero a lo mejor resulta más coherente y las heridas siguen doliendo también allí donde su necesidad es comprendida. Ahora bien, en la medida en que la idea de Dios está efectivamente unida a la posibilidad de superar el sufrimiento, la resistencia de este dolor a disolverse puede también ser signo de solidez en esa idea de Dios. Él puede entonces mostrarse tan resistente a las argucias dialécticas como el mismo sufrimiento, que no es más que su ausencia entre aquellos que en el fondo de su corazón lo aman tanto como son desgraciados.

¹¹⁷ *Also sprach Zarathustra*, p. 206.

¹¹⁸ *Morgenröte*, p. 273.

En un pasaje casi encantador del *Zarathustra*, Nietzsche narra el encuentro del profeta con el verdadero asesino de Dios, que resulta ser... el hombre más feo del mundo. Éste expresa así los motivos de su horrendo crimen: «Tenía que morir —dice—; miraba con unos ojos que todo lo veían; veía lo profundo del hombre y sus abismos: toda su vergüenza y fealdad ocultas. Su compasión no conocía pudor. Y él, el más curioso, superimpertinente, supercompasivo, tenía que morir. Me veía siempre; y de un testigo así tenía que vengarme..., o renunciar a vivir. El Dios [148] que veía todo, también al hombre, tenía que morir. ¡El hombre no soporta que exista ese testigo!»¹¹⁹

Y es cierto; si Dios no lo mira, a lo mejor el hombre es menos feo. Y los demás no importan, porque ellos no lo son menos. Ciertamente no es que la desaparición de ese testigo vaya a hacer al hombre más hermoso, pero si él no ve su fealdad, ella no es tan dolorosa y en cierto modo se va con el espectador, como desaparece el mal moral al dormirse la conciencia. Matar a Dios, ahogar la conciencia moral, parecen entonces objetivos razonables. Pero, ¿qué pasa con el dolor y el sufrimiento? ¿Se va la sed cuando se tira el agua? Así lo creía el ascetismo estoico. Y al final, como él, Nietzsche se puede encontrar con que la pasión de ser feliz, la sed de eternidad, es mucho menos manejable que la fealdad y la conciencia de culpa.

¹¹⁹ *Also sprach Zarathustra*, p. 331.

[149] IV

LA VOLUNTAD DE VIVIR

1. *La inversión de los valores: del «tú debe» al «yo quiero»*

El paso en el que se supera la crisis descrita en el capítulo anterior bajo el nombre de la «muerte de Dios», tiene ahora en Nietzsche otro nombre estándar: «la inversión de los valores», y representa un intento de afirmar precisamente aquello que la concepción del mundo quería descalificar, a saber, lo pasajero, lo temporal, lo contradictorio, lo efímero, lo inútil; en definitiva, el mundo del devenir sensible, que había sido devaluado por la filosofía platónica al poner como su principio «otro» mundo de contravalores trascendentes¹.

A este respecto es interesante detenerse en la glosa de uno de los más centrales textos de la filosofía nietzscheana. Se trata del pasaje del *Zarathustra* titulado «De las tres transformaciones». En él, mediante el profético género literario de la parábola, Nietzsche presenta una descripción de lo que puede ser considerado el hilo conductor de su filosofía, como evolución del espíritu desde el sojuzgamiento que representa la moral hasta la inocencia infantil de la libertad creativa, pasando por la lucha contra esa moral en la que, mediante la aniquilación, tiene lugar la liberación del es- [150] píritu. El camello, el niño y

¹ En este contexto es válida la interpretación de W. Kaufmann según la cual la inversión de los valores «means a war against accepted valuations, not the creation of new ones» (*Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, p. 89). Es más, la clave de esta inversión no consiste sino en la toma de conciencia de la génesis de esos mismos valores ya aceptados como devaluación del mundo real realizada por la voluntad enferma. «In other words — continua Kaufmann—, the diagnosis itself is the revaluation» (ibíd.). Es decir, «the revaluation it thus the alleged discovery that our morality is, *by its own standards*, poisonously immoral: that Christian love is the mimicry of impotent hatred; that most unselfishness is but a particular vicious form of selfishness; and that *resentment* is at the core of our morals.»

el león son, respectivamente, los símbolos de estas tres transformaciones².

El camello es el asceta que echa sobre sí todo el peso de la moral; es el espíritu de carga, que tiene su sentido en el transporte, en llevar su propia existencia más allá de sí. Es la representación del afán de servicio. Por ello se le transforma esta vida en un desierto, no porque propiamente lo sea, sino debido, más bien, al desinterés con que pasa por ella camino de lo que —siempre más allá— es su meta. El desierto es el resultado de la devaluación moral del mundo, de la prisa en su paso por él de una voluntad que no quiere detenerse a amar lo que ve. Es la intención de esta voluntad, fijada más allá del mundo, lo que lo desertiza.

En esta imagen se muestra también cómo una tal voluntad, dirigida a la trascendencia, no sólo vacía el mundo de valor, sino también a sí misma de todo querer. Una voluntad para la que nada de lo que existe vale, que sólo quiere lo que está más allá, es decir, lo absolu-

² Cf. *Also sprach Zarathustra*, p. 30s: «Todo lo difícil lo echa sobre sí el paciente espíritu, semejante al camello que se apresura cargado al desierto (...). Pero en el solitario desierto ocurre la segunda transformación: el espíritu se hace león; quiere conquistar su libertad y hacerse señor del propio desierto. Y aquí busca a su último señor para hacerse su enemigo, enemigo de su último Dios, luchando por la victoria con el gran dragón. ¿Quién es este gran dragón, al que el espíritu ya no quiere llamar señor y Dios? “Tú debes” es su nombre. Mas el espíritu del león dice: “yo quiero”. El “tú debes” le cierra el paso, brillando en oro; pues es un bicho escamoso, y en cada escama brilla dorado el “tú debes”. Valores milenarios brillan en sus escamas, y el más poderoso de los dragones dice: “Todo el valor de las cosas brilla en mí; todo el valor ya está creado; y todo valor creado, eso soy yo. ¡En verdad que ya no habrá más un yo quiero!”, dice el dragón. Hermanos, ¿qué necesidad tenemos de un león en el alma?; ¿en qué se queda corta la bestia de carga que renuncia y es obediente? Porque tampoco el león puede crear nuevos valores; pero crearse libertad para una nueva creación, esto es lo propio en el poder del león. Conseguirse libertad y un santo “no” ante el deber: para ello hace falta el león. Tomarse el derecho para un nuevo valorar: ésta es la más terrible apropiación para un espíritu paciente y piadoso. En verdad, le resulta un robo y cosa de animal de presa. Hubo un tiempo en que amaba el “tú debes” como lo más santo; y ahora tiene que encontrar incluso vanidad y arbitrariedad en lo más santo para poder robar la libertad de su amor; y hace falta el león para este robo. Pero decidme, hermanos. ¿qué es lo que puede un niño que no pueda ni siquiera el león?; ¿por qué tiene que transformarse aún el león en niño? El niño es inocencia y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que gira desde sí misma, un primer impulso (*Bewegung*), un santo decir que sí. Sí, hermanos, para el juego de crear hace falta una santa afirmación (*Ja-sagen*). El espíritu quiere ahora su voluntad, y el que estaba perdido del mundo recupera su mundo.»

tamente negativo respecto del mundo, es una voluntad que nada quiere: se vacía de sí misma, y su querer deja de ser suyo y se hace voluntad de esa trascendencia a la que sirve. La voluntad que así se enajena adquiere entonces la forma [151] de un imperativo, de una orden que cumplir, es decir, se hace lo contrario de sí misma: obediencia. La enajenación de la voluntad, el propio querer puesto más allá como algo distinto, tiene el nombre de «deber», como un acto de voluntad que no «parece» tener en ella su fuente y ante el cual se rinde el subjetivo querer. Pero no es que se tenga que rendir como resultado de un proceso de adaptación, sino que esta rendición está ya en el origen como el acto en el que la voluntad se hace trascendente a sí misma. El reconocimiento del deber ocurre sólo allí donde se ha hecho entrega de la propia capacidad de querer, del mismo modo como se renunció a vivir para sí.

Ahora ya sabemos por qué ese camello se hace león en el desierto: un proceso como el descrito es imparable y no detiene su negatividad en la ley que resulta de él. Esta ley termina también por vaciarse ella misma, al reconocer el espíritu que no tiene más contenido que el propio arbitrio enajenado. Esto ha ocurrido, en efecto, en el desarrollo de la mentalidad legal europea. Este desarrollo ha supuesto un proceso de concienciación en el que se descubre que el único contenido de la ley, de aquello que se impone como «deber», no es otro que el querer. Así resulta la retórica de la «voluntad popular», por ejemplo, que es vista como el único origen legítimo de esa generalización en que tiene su origen el «deber». Por otra parte, semejante «deber» —de cuyo carácter negativo para la propia existencia se sigue una especie de asimilación fiscal de la ética, en la que el deber se hace «impuesto» que me quita algo de la propia vida— resulta al final ser visto también como una «imposición», que en efecto no tiene otro origen que el «poder». Toda la ética se convierte entonces en dinámica de voluntades contrapuestas, y el «querer», como algo ajeno, no tiene más sustento que el arbitrio, ni más fundamento que la «coerción». Ahora bien, ante la coerción está justificada toda resistencia, con tal de que sea eficaz y se muestre en ella

que ese poder no llega a donde pretende alcanzar la promulgación de la ley. Basta entonces con *poder* rehusar su cumplimiento para que esa ley quede injustificada.

Ockham, que es el gran iniciador de este positivismo jurídico, aún decía que los únicos deberes absolutos son los que proce- [152] den de la ley de Dios: la única respaldada por un poder también absoluto a la hora de exigir su cumplimiento y castigar su infracción. Nietzsche, que entra plenamente a este juego, no está dispuesto sin embargo a ver en Dios otro poder que el que en este reino —que es nuestro y no suyo— le reconocen los que se hacen siervos suyos. Pero por sí mismo, Dios, señor de la «otra» vida, está en la más desventajosa de las situaciones para actuar en «ésta», y sus castigos y premios se sitúan en el más allá de una esperanza tan vana como el temor que inspiran, ya que se refiere siempre a lo que es otro. El «cuan largo me lo fiáis» de Don Juan Tenorio, sería el correcto desafío frente a un imperio moral que adquiere su carácter absoluto al precio de vaciarse de lo que realmente justifica todo poder, que no es sino la facticidad histórica de su imposición. Poder no hay más que el que se da en la historia como parte de ella misma, y una omnipotencia transtemporal es el símbolo de la última contradicción que encierra la idea de Dios.

En cualquier caso, es importante ver cómo Nietzsche recoge en su planteamiento teórico lo que ha sucedido de hecho en el curso de la historia europea: tan pronto como el sentimiento del deber vino a ser interpretado en términos de imposición, la dócil aceptación de la ley, incluso la reverencia ante ella, se transformó en rechazo revolucionario, en rebelión. Ésta es la transformación del camello en león. El león representa aquí, en efecto, la negatividad frente a una ley que resulta injustificada allí donde, al «tú debes» que ella encarna, la voluntad es capaz de oponer un «no quiero». Este rechazo es signo de la recuperación que hace el sujeto de la voluntad perdida, como resistencia contra la voluntad ajena. El deber es visto aquí, en efecto, como algo con lo que esta voluntad en proceso de liberación ya no puede identificarse, es decir, como un mero «poder» extraño, que muestra su falsedad en que ni siquiera es tal. En este sentido, el proceso de libe-

ración es toma de conciencia de la propia fuerza, y tiene como colofón una reivindicación de la originalidad, como rechazo de toda tradición. Este rechazo de la costumbre, como voluntad petrificada en una alteridad social con la que el sujeto no quiere identificarse (no porque *no pueda* hacerlo, sino porque [153] *puede* no hacerlo), es el origen de la inmoralidad, es decir, de la acción contraria a la norma social aceptada y sancionada como ley. El león es así la representación simbólica del espíritu adolescente, que encuentra su afirmación en lo prohibido y alcanza, en el rechazo social que la infracción produce, el gusto de sí mismo. Es la voluntad jugando a ser pirata³.

La otra característica de este sentimiento de libertad es el desprecio al castigo. Este es siempre algo externo, y su sentido está en que las cosas salen bien o mal, no en que sean buenas o malas. Por ello, todo arrepentimiento moral está fuera de lugar, desde el momento en que no se reconoce a quien tiene poder de castigar el ser fuente del valor de nuestros actos⁴. Por ello le repugna al alma libre pedir clemencia, sobre todo si esto es expresión de arrepentimiento, pues le vale más el honor, es decir, el sentido de propiedad sobre la vida, que la vida misma que tendría que adquirir al precio de reconocer que se la debe a otro. Por eso, la imagen de la libertad va unida al sentimiento del desprecio por el verdugo. En él la vida se afirma más allá de sí misma como responsabilidad sobre lo que pasó, que, como lo definitivamente bailado, nadie nos puede quitar. Pues, en último término, esa vida, el haberla vivido, es, para los libres, conquista propia. «Y así lo quieren las almas nobles —dice Nietzsche—: nada

³ Cf. *Morgenröte*, p. 22: «El hombre libre es inmoral (*unsittlich*), porque quiere depender en todo de sí mismo y no de las costumbres (*Herkommen*). En todos los estados originales de la voluntad, “malo” significa lo mismo que “individual”, “libre”, “arbitrario”, “desacostumbrado”, “imprevisto”, “incalculable”. Juzgando por los criterios de esos estados, se realiza una acción, no porque la ordene la costumbre, sino por otros motivos, por ejemplo, por el propio interés (...); y entonces es inmoral, y así es percibida por su autor, pues no ha sido hecha por obediencia a la tradición.»

⁴ Cf. *Die fröhliche Wissenschaft*, p. 408: «El pensador ve en sus acciones ensayos y cuestiones que tienen que ser puestos a prueba; y el éxito y el fracaso son las respuestas. Pero enfadarse porque algo ha salido mal, y no digamos ya arrepentirse de ello: eso lo deja para aquellos que actúan porque se les manda y que han de esperar palos si el señor no está contento con el resultado.»

gratis, y menos que nada la propia vida»⁵. «Si puedes robar para ti un derecho, no dejes que te lo den»⁶.

Ahora bien, esta transformación del camello en león —continúa el razonamiento de Nietzsche—, produce al espíritu una mera libertad negativa, que lo convierte en «señor de su propio desierto». El león es capaz de parar el proceso de desertización [154] del mundo, disputando al dragón de la moral el derecho a retirar de este mundo todo valor. Pero es incapaz de invertir el proceso. Frente a la negatividad de la trascendencia, su libertad representa la nueva negatividad de la resistencia a aceptarla. Sin embargo, esta negatividad tiene un sentido radicalmente distinto y en absoluto supone vacío interior, sino, justo al contrario, una acumulación de fuerzas, que son garantía de una nueva fecundidad. «La lucha contra Platón —dice Nietzsche, explicando la alegoría—, o, para hacerlo más inteligible y para el “pueblo”, la lucha contra la secular presión cristiano-eclesiástica (pues el cristianismo es platonismo para el pueblo), ha creado en Europa una estupenda tensión del espíritu como nunca hubo en la tierra. Y con un arco así tensado se pueden alcanzar ahora las más lejanas metas»⁷. Es la hora, no solamente de negar la trascendencia, sino de invertir todo el sentido de la valoración en favor de una nueva fecundidad histórica. Es la hora —una vez superada la negatividad moral que se centra sobre prohibiciones y renunciaciones— de contemplar el despliegue de nuevas morales «que impulsen a *hacer* algo y volver a hacerlo, y a no pensar en otra cosa de la mañana a la noche... que en hacerlo bien, tan bien como nos sea posible»⁸. Es, por fin, la hora de recordar el sentido positivo que Nietzsche reclama para su filosofía, insistiendo una y otra vez en que «el que destroza las tablas de valores, el que rompe, el violador..., es precisamente el creador»⁹.

⁵ *Also sprach Zarathustra*, p. 250.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Jenseits von Gut und Böse*, p. 12s.

⁸ *Die fröhliche Wissenschaft*, p. 542. La cita concluye: «Pero no quiero correr con los brazos abiertos hacia mi empobrecimiento: no aguanto las virtudes negativas, cuya esencia es la negación y la renuncia de sí mismo» (*ibid.*, p. 543).

⁹ *Also sprach Zarathustra*, p. 26.

Y es que Nietzsche guarda aún una última acusación contra Dios. En su idea se encierra una amenaza, que él se ve en la obligación de conjurar. Pues no solamente resulta de esta idea de Dios la maldad general del mundo, sino que además, si aceptamos que Él es Señor y Creador de todo, la acción intramundana se convierte en inútil. Si Dios existe y el mundo es su obra, no hay nada que hacer: en el peor de los sentidos de este giro. Pues tendríamos que llegar a la conclusión de que, siendo su ac- [155] ción siempre perfecta, el mundo, como la obra de sus manos, ya está terminado. Todo lo que existe y lo que existirá, ya está hecho; toda acción finita es, por tanto, superflua y está excluida del significado del verbo «crear». Lo que se espera de nosotros es que permitamos la acción de Dios como algo otro; acción que es, por los demás, imposible de frenar, porque... ya está hecha. La única conjugación verbal que respondería a la verdad de esta concepción sería el pretérito perfecto, y la voz pasiva la flexión estrictamente correcta al referirnos a lo que nos pasa; lo demás serían modos de hablar. Lo único que cabe es aceptar lo que ya ha ocurrido, y la voluntad finita no tiene entonces otro sentido que su rendición, como acto sancionador de lo que ocurre sin ella. Una tal voluntad que se rinde es la que se echa las manos a la cabeza, con esa expresión: «¡Dios mío!», que es a la vez muestra de horror e impotencia y que, asumido el convencimiento de que en efecto no hay nada que hacer, se limita a contemplar. Mirar sin hacer nada es el contenido del «hágase tu voluntad». Y al final, si Dios lo ha querido, el mundo es irremisible. Así es como la idea de Dios anula toda voluntad activa de novedad, todo instinto de resistencia, toda creatividad. Y la fe se convierte en la justificación teórica del más radical derrotismo y en la última bendición de la pereza.

Por el contrario, la idea de la muerte de Dios representa la liberación del futuro, como campo abierto en el que aún tiene sentido querer lo nuevo, y se justifica por tanto el afán de la voluntad por ser creadora, es decir, principio de esa novedad. Decir que el mundo está por hacer y que el hombre puede aún construir en él su morada, es ateísmo.

Estas reflexiones que se han explicitado aquí, recogidas de todo lo que en la crítica nietzscheana de la religión se presenta apuntando en esta dirección, adquieren una *provisional* plausibilidad en una *primera* lectura del platonismo. Para esta doctrina todo verdadero conocimiento es memoria de aquello que *de verdad es* desde siempre. La idea del mundo ideal como paraíso perdido nos lleva también a pensar que el sentido de toda acción humana, no siendo otro que anular la distancia que hemos puesto entre nosotros y nuestro origen y verdadera realidad, consiste [156] ahora en *des-facer* entuertos y *des-andar* descaminos, *volviendo* así a lo que *ya* fue y será siempre, como objeto invariable del divino querer. Es decir, no solamente no tiene sentido seguir construyendo, sino que hay que destruir lo hasta ahora hecho. Dicho con otras palabras: el acto propio de la voluntad finita es el arrepentimiento.

Esta tensión adaptativa hacia lo *ya* hecho, está —según esta lectura— en el núcleo mismo de la idea de «deber», que implica el ajuste de la acción a lo determinado, lo prescrito, a aquello según lo cual nuestra existencia ya tiene una forma propia y respecto de la que toda divergencia es considerada desfiguración. Esta acción tiene que convertirse mediante el deber en ese reflejo de la idea, que pone de manifiesto lo que ya ha sido actuado. Por ello, la acción que se ajusta a un deber deja de ser su propio principio; se desactiva y convierte en la acción de otro, ya concluida y determinada, es decir, se convierte en pasión, y reproduce en sí misma, por supuesto, esa negación de la libertad que el deber, como algo impuesto, siempre representa.

Frente a esta comprensión —ya veremos en qué sentido incorrecta— de la idea clásico-cristiana de creación como algo exclusivo de Dios, Nietzsche quiere convertirse en el paladín de otra idea de creatividad ligada a la finitud de la acción humana, creatividad que —partiendo de este planteamiento dialéctico— tendría en efecto en el ateísmo y en la inmoralidad su condición de posibilidad¹⁰. Pues si

¹⁰ Cf. *Nachgelassene Fragmente*, 12, p. 180: «Cuanto más sano, fuerte, rico, fecundo y con espíritu de iniciativa se siente el hombre, tanto más inmoral se vuelve.»

Dios no existe, no solamente está todo permitido, sino que todo es posible, en el sentido de que aún está por hacer lo que mañana puede ser o no ser¹¹. La idea de una providencia cerrada, en cambio, falsea y convierte en mera apariencia la posibilidad de que las cosas sean de otra forma. Al final la idea de posibilidad —el ser así o de otra [157] manera— corre la misma suerte que la noción de devenir, a la que está estrechamente ligada: ambos son declarados, en los planteamientos metafísicos que afirman la trascendencia, como lo que precisamente *no es*. La historia está escrita ya, y el mundo, aunque parece que vive y se mueve, produciendo cosas nuevas bajo el sol, está en realidad tan muerto como lo que ya ha pasado.

El campo de esta nueva posibilidad creativa está estrechamente ligado a la liberación moral. Lo que es bueno o malo viene determinado por la *verdadera* realidad de su principio, *ya* existente, al que se ajusta o desajusta. La moral hace de la acción humana algo así como el esfuerzo por construir un *puzzle*, en el que se trata de repetir el modelo a base de piezas ya dadas y en el que toda inventiva es mala. La creatividad exige, por el contrario, el sentido de la novedad, la libertad de la imaginación más allá de toda norma.

Esta concepción lleva ahora a Nietzsche a una idea de valor radicalmente opuesta a la tradición. Para ésta el valor es algo previo a la acción humana, como principio paradigmático y final de su bondad o maldad. Para Nietzsche, por el contrario, el valor es resultado de la acción, y lejos de ser forma de la voluntad, tiene su principio en ella: es algo que ella crea al querer¹². La imagen que aquí aparece es la del

¹¹ Cf. *Die fröhliche Wissenschaft*, p. 574: «Nosotros, filósofos y “espíritus libres”, ciertamente que nos sentimos alumbrados como por una nueva aurora ante la noticia de que ha muerto el viejo Dios. Nuestro corazón rebosa con ella de agradecimiento, asombro, presentimiento, esperanza. Por fin se nos presenta de nuevo libre el horizonte (...); por fin pueden nuestros barcos partir rumbo a todo peligro: toda osadía del que quiere saber está permitida; el mar, *nuestro* mar, está abierto ante nosotros; quizás nunca hubo un mar tan abierto.»

¹² Cf. *Also sprach Zarathustra*, p. 75: «En verdad que los hombres se dieron a sí mismos el bien y el mal: no lo tomaron, no lo encontraron, no les cayó como una voz del cielo. El hombre es el que pone el valor en las cosas (...). Él fue el que primero creó el sentido de las cosas: un sentido humano. Por ello se llama “hombre” (*Mensch*), es decir, el que aprecia (*der Schätzende*). Apreciar es crear. ¿Lo oís, creadores?: el apreciar es para todas las cosas que-

niño jugando, cuya espontaneidad creadora es símbolo de su riqueza. Frente a la avariciosa figura del adulto, que tiene que salir todos los días al mercado a pagar con su trabajo lo que en él se expone y que él no hizo, el niño es el soberano poder que ordena a las cosas su valor, repartiendo la riqueza fantástica que lleva dentro. El mundo se convierte para esa voluntad infantil en juego, en el que se ordena a la escoba convertirse en caballo blanco y al corral ser patío de armas. Y la niña de pueblo, con su delantal roto mira con agradecimiento cómo el amor de su señor la acaba de hacer prin- [158] cesa. Es ésta la expresión de una voluntad que no busca y que en su acción crea valores que antes no existían, adornando a las cosas con lo que a ella le sobra. El mundo se hace nuevo, surgiendo cada día al golpe de sus caprichos, como lo que ella «quiere». «Porque lo digo yo», es la última razón que justifica por qué esa niña es princesa y otro compañero «el malo». Esta es la inmoralidad del juego.

El niño representa así, para Nietzsche, la acción espontánea de la voluntad más allá de la lucha a muerte contra el dragón del deber. Es el tercer capítulo en el desarrollo de un querer que, liberado ya de toda imposición moral, puede hacer lo propio: amar su acción sin más razón que el «porque sí», en el ejercicio siempre nuevo de su pura positividad.

2. Voluntad y creatividad: el superhombre

Y ahora tenemos que preguntarnos: ¿no es ésta la imagen que da la Escritura del mismo Dios: «jugando con la tierra, teniendo sus delicias con los hijos de los hombres»?¹³ Ciertamente toda la antropología de Nietzsche está indisolublemente ligada a una concepción teológica del mundo. Lo cual no parece tan sorprendente en una primera aproximación, una vez que la destrucción de la idea de Dios es el

ridas su riqueza y tesoro. Sólo por el aprecio hay valor, y sin él estaría vacía la nuez de la existencia.»

¹³ Prov. 8, 31.

comienzo de su filosofía; pero empieza a serlo más cuando resulta que, a la hora de construir la parte positiva de esa filosofía, Nietzsche tiene que echar mano de los materiales de derribo. ¿No va a resultar al final que estos materiales condicionan más de lo que a primera vista parece y se termina haciendo algo así como una teología del revés?¹⁴

[159] La inversión de los valores que sigue a la muerte de Dios culmina ahora en la idea del superhombre. «Han muerto —proclama Nietzsche— todos los dioses y ahora queremos que viva el superhombre»¹⁵. Ahora bien, esto suena a fórmula sucesoria, a «¡el rey ha muerto: viva el rey!» Porque no se trata aquí de muerte natural, sino de un auténtico parricidio, perpetrado por aquel que pretende heredar el reino y que tiene su última causa en la envidia, ¿o quizás hemos de decir en la impaciencia?¹⁶ «Si hubiese Dioses —dice Zarathustra—, ¿cómo soportaría yo no ser un Dios? Luego no existen los Dioses»¹⁷. Pero la conclusión es apresurada: responde sólo al momento criminal de transición. Y el mismo Zarathustra se corrige, dirigiendo entonces sus ataques más bien contra la exclusividad de esta idea de Dios, proclamando que la divinidad consiste precisamente en que hay dioses, pero no existe un Dios¹⁸. Esta inversión, entendida como auténtica resurrección del Dios muerto en su(s), heredero(s) se hace total cuando Nietzsche afirma que «es absurdo darse cuenta de que Dios no existe y no darse cuenta a la vez de que con

¹⁴ Es en este sentido, acentuando estos aspectos positivos y absolutamente afirmadores del pensamiento de Nietzsche, que se alcanzan precisamente allí donde en la muerte de Dios se consuma el rechazo de toda moral fundada en un mundo trascendente, en el que ha llegado a hablarse, como hace J. P. Stern, de una teología sin Dios (cf. *Nietzsche*, p. 88 y en general E. Blondel, *Le cinquième Evangile?*). De un modo más moderado se refiere K. Jaspers a este problema: «Y cuando en su descreimiento actúa en él el irrefrenable impulso hacia la sublimación de su humanidad y su exigente autenticidad se intensifica en un No radical contra toda posible fe en Dios, incluso entonces conserva Nietzsche una extraña proximidad hacia el cristianismo» (*Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, p. 431).

¹⁵ *Also sprach Zarathustra*, p. 102.

¹⁶ En este sentido, como comenta Hollingdale, conviene no olvidar que el superhombre no es el sucesor del hombre, sino más bien de Dios (cf. *Nietzsche*, p. 99).

¹⁷ *Ibíd.*, p. 110.

¹⁸ Cf. *ibíd.*, 230.

ello se ha convertido uno en Dios»¹⁹. Aún hay más: no es que ese sentirse Dios sea algo posterior al hecho de asesinarlo, es más bien — le dice Zarathustra al viejo papa que ya no creía en Dios— «que eres más piadoso de lo que crees con tu descreimiento; fue algún Dios en ti lo que te convirtió a tu ateísmo»²⁰. Por eso, cuando Nietzsche afirma que «tenemos que aplicarnos los atributos que asignábamos a Dios»²¹ y sentirnos a nosotros mismos como «el Dios hecho animal» (en una provocativa paráfrasis del Dios hecho hombre del cristianismo)²² lo único que hacemos es recuperar lo que es nuestro. El hijo usurpador justifica su parricidio devolviendo la acusación e interpretando su crimen como justicia en la recuperación de lo propio, que es en este caso la divinidad de toda existencia, es decir, de la suya.

Con esto iniciamos la exposición de uno de los más sorprendentes aspectos de la filosofía de Nietzsche, camino de lo que son los ocultos arcanos de su pensamiento. Y es sorprendente, en primer lugar, que cuando pensábamos haber llegado al final nos encontramos con que estamos iniciando ese camino. Es más, estamos en el instante en que toda la energía negativa producida por el derrumbamiento del reino de los cielos aún quiere ser aprovechada para reconstruirlo en nosotros, antes de que en el polvo de sus ruinas se consolide definitivamente el nihilismo. «Ya es tiempo —dice Nietzsche— de que el hombre se ponga su meta. Ya es tiempo de que plante el germen de su más alta esperanza. Todavía está el suelo fértil para ello. Pero ese suelo se hará pobre y correoso, y ningún árbol volverá jamás a crecer de él. ¡Ay, viene el tiempo en que el hombre ya no lanzará la flecha de su nostalgia por encima del hombre, y la cuerda de su arco se habrá olvidado de cantar!»²³

¹⁹ *Nachgelassene Fragmente*, 13, p. 145. La cita continúa: «De otra forma se mataría uno. Cuando te das cuenta de esto eres el zar; y lejos de matarte, te sentirás en la cima de la gloria.»

²⁰ *Also sprach Zarathustra*, p. 325.

²¹ Cf. *Nachgelassene Fragmente*, 13, p. 143.

²² Cf. *Jenseits von Gut und Böse*. p. 91.

²³ *Also sprach Zarathustra*, p. 19,

No es el momento de pararse a contemplar la triste imagen que ofrece un mundo sin Dios, ni de confundir con la pereza la libertad que su muerte significa. Estamos ahora justo ante el gran desafío, en el que se trata de demostrar que somos dignos de la herencia robada. «¿Te llamas libre? —increpa Zarathustra—. Quiero escuchar tus pensamientos señoriales y no que escapaste a un yugo. Pues, ¿eres acaso digno de haber escapado de él? Hay quien arrojó su último valor el día que arrojó de sí su servidumbre. ¿Libre de qué? ¡Y qué le importa eso a Zarathustra! Claros tienen que proclamar tus ojos: libre... para qué»²⁴.

Es ahora precisamente la magnitud del crimen cometido al escapar lo que marca la altura del desafío: «¡Dios ha muerto... y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo nos consolamos ahora, nosotros los más asesinos? Lo más santo y poderoso que hasta ahora tenía el mundo se ha desangrado en nuestros cuchillos (...). [161] ¿Quién nos lava esta sangre? ¿Con qué agua nos limpiaremos? ¿Qué fiesta penitencial, qué sacros juegos tendremos que inventar? ¿No es esta hazaña demasiado grande para nosotros? ¿No tendremos que hacernos dioses para llegar a ser dignos de ella?»²⁵. Es como el príncipe asesino que descubre demasiado tarde la ilusión de su pretendida realeza: puede volverse loco de arrepentimiento, o ver en su crimen el acicate de una tarea por cumplir, en la que quede redimido su pecado cuando, al final de ella, se muestre que el crimen sí estaba justificado. Del mismo modo tiene el hombre que devenir superhombre: su propia divinización realizada por él mismo.

Dicho de otra forma: el deicidio no es en absoluto —y esto es vital para entender el planteamiento de Nietzsche— un acto de defensa propia, sino una agresión mas allá de los límites de la finitud humana. Por ello la divinización del hombre, que justificaría el hecho, es algo que está por hacer, como verdadera autosuperación²⁶. Y aquí está el terrible giro que toman los acontecimientos: «¿Queráis —dice Niet-

²⁴ *Ibíd.*, p. 81.

²⁵ *Die fröhliche Wissenschaft*, p. 481.

²⁶ Cf. *Also sprach Zarathustra*, p. 358: «Los más prudentes se preguntan hoy: ¿cómo se conserva el hombre? Pero Zarathustra pregunta sólo y en primer lugar: ¿cómo lo superamos?»

zsche— libraros del “más allá”? Pues me temo que no tenéis otro remedio que decidiros por mi “más allá”»²⁷.

Se ve en estos pasajes la grandeza de Nietzsche; a saber, en la voluntad que tiene de enfrentarse a sus propias contradicciones.

Y en definitiva su gran contradicción consiste en pretender que basta con quitar el término de comparación, el testigo de su fealdad, para que se muestre la perfección y belleza de la vida humana. Frente a esta pretensión, se hace una y otra vez evidente cómo es imposible a la voluntad afirmar absolutamente lo finito, es decir, regocijarse en sí misma como si se pudiese permitir el lujo de un mero automantenimiento. Resulta, por el contrario, que en esa finitud vital no hay nada que mantener que no sea su impulso más allá de sí. Y la vida se muestra entonces como voluntad de crecer, como una reflexión, es decir, [162] autoafirmación, referida al futuro de una perfección ausente, que está por realizar o que se está realizando.

Por ello, la doctrina del superhombre es una afirmación del más allá y un recuerdo de que el hombre debe ser superado, esto es, relativizado; a más de un encargo de hacerlo. «Todas las cosas —dice Zarathustra— crearon hasta ahora algo más de sí, y vosotros, ¿queréis ser ahora el freno de esa marea, volviendo mejor a ser animales que superar el hombre?»²⁸ En este sentido, recrearse en una reflexión prematura, pensar que ya hemos alcanzado el fin, es un pecado contra lo mejor de nosotros mismos²⁹. Pues el hombre es algo que aún no puede ser amado, y «lo que es grande en él es que es un puente y no un fin. Lo que en él se puede amar es que es un paso (*Übergang*) y su propio hundimiento (*Untergang*)»³⁰.

Es más, el hombre es en sí mismo despreciable³¹. Por ello «más que el amor a lo más próximo es el amor a lo lejano y futuro; más

²⁷ Cf. *Nachgelassene Fragmente*, 12, p. 186.

²⁸ *Also sprach Zarathustra*, p. 14.

²⁹ Cf. *ibíd.*, p. 15: «En verdad que el hombre es una sucia corriente. Hace falta ser un mar para absorberla sin ensuciarse. Yo os enseño el superhombre: ése es el mar en el que puede hundirse vuestro desprecio.»

³⁰ *Ibíd.*, p. 16s. Y la cita continúa: «Amo a aquel que no sabe vivir si no es como el que se hunde; pero éstos son los que llegan al otro lado.»

³¹ Cf. *ibíd.*, p. 332.

que el amor al hombre es el amor a (...) los fantasmas. Ese fantasma que va por delante de ti (...) es más bello que tú; ¿por qué no le das tu carne y tus huesos?»³² Ciertamente la meta lo justifica todo, pero no por ello es menos dura la doctrina: «Llevas el camino de los amantes: te amas a ti mismo, y por eso te desprecias como sólo desprecian los que aman (...) ¡Qué sabe de amor el que no tuvo que despreciar lo que amaba (...)! Yo amo a aquel que quiere crear algo más allá de sí mismo, y así se hunde (...)»³³. «Tienes que querer arder en tu propia llama, ¿cómo quieres hacerte nuevo si no te has convertido antes en ceniza?»³⁴ «Amar y naufragar: esto rima desde toda la eternidad. Voluntad de amar quiere decir estar dispuestos a morir. ¡Así os hablo, cobardes!»³⁵

[163] Y llegando aquí podría parecer, en efecto, que estamos escuchando a un padre de la Iglesia con coordenadas cambiadas. Ciertamente afirma Nietzsche que no se trata «de buscar detrás de las estrellas una razón para morir y ser víctima, sino de sacrificarse por la tierra, para que sea un día posesión del superhombre»³⁶. Pero es necesario preguntarse si basta con cambiar los nombres para no decir lo mismo, porque a éstos, a los que desprecian, por mucho que lo hagan en nombre del superhombre, Nietzsche los reconoce como «los grandes devotos y las flechas de la nostalgia hacia la otra orilla»³⁷. Y ese objetivo está más allá, es lo distinto, lo trascendental, la perfección última que nos hace ver como relativo lo que a ella sólo se aproxima y en ella ha de quedar superado. Eso trascendente se impone con la fuerza de lo que sólo ello puede ser definitivamente afirmado. Por eso —dice Nietzsche a sus seguidores— «el “sí” oculto es en vosotros más fuerte que todos los “no” y “quizás”, de los que está enfermo vuestro tiempo; y si tenéis que salir a la mar, oh vosotros emigrantes, es porque os impulsa a ello... la fe»³⁸. Por eso —dice

³² *Ibíd.*, p. 77.

³³ *Ibíd.*, p. 82s.

³⁴ *Ibíd.*

³⁵ *Ibíd.*, p. 157.

³⁶ *Ibíd.*, p. 17.

³⁷ *Ibíd.*

³⁸ *Die fröhliche Wissenschaft*. p. 631. Cf también *Nachgelassene Fragmente*, 12, p. 168.

también Zarathustra—, «por todo mi amor... os conjuro: ¡no arrojéis al héroe de vuestra alma!, ¡mantened santa vuestra más alta esperanza!»³⁹

Así que, después de oír de labios del antiprofeta, del negador de toda trascendencia, semejante defensa de la fe en, la esperanza de y el amor por ella, ¿nos vamos a extrañar de encontrar en él una radical recuperación del más específico sentido de la ascética? ¿No suena a proclama paulina cuando Nietzsche dice que el hombre «sólo apartándose de sí mismo saltará sobre su sombra, y en verdad entrará en su propio sol»?⁴⁰ Esto es ciertamente así, la vida es constante y dolorosa autosuperación⁴¹. Por [164] ello, «el instinto fundamental de toda naturaleza es que hay algo cien veces más importante que sentirse bien o mal, o en consecuencia de que los demás se sientan bien o mal. La gran pasión es que la vida tiene una meta, por amor a la cual no se vacila en presentar sacrificios humanos, arrostrar todos los peligros, echarse encima todo lo malo y peor»⁴². El bien tiene entonces por medida todo el mal que hay que asumir para alcanzarlo. Por ello, «la grandeza de un “progreso” se mide por lo que se ha tenido que sacrificar en él. La humanidad como masa, sacrificada a la emergencia de una única y más fuerte especie de hombre: eso sí que sería un progreso»⁴³.

Sería muy incorrecto pretender interpretar en un sentido racista esta afirmación y descalificar como exabrupto nacionalsocialista lo que no es sino expresión un tanto picante —como todas las suyas— de un ideal educativo. Siempre que se exige el sacrificio del presente por el futuro, dibujando en el porvenir una utopía que sólo se alcanza mediante el esfuerzo superador de lo que nos separa de ella, se está

³⁹ *Also sprach Zarathustra*, p. 54.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 151.

⁴¹ Cf. *Zur Genealogie der Moral*, p. 410: «Todo lo grande se hunde por sí mismo en un acto de autosuperación (*Selbstaufgeben*). Así lo quiere la ley de la vida, la ley necesaria en ella de la necesaria autosuperación (*Selbstüberwindung*)». Cf. también *Also sprach Zarathustra*, p. 130: «El mal y el bien, riqueza y pobreza, lo alto y lo bajo, y todos los nombres de valores, han de ser armas y marciales toques de corneta para que la vida se supere a sí misma.»

⁴² *Nachgelasene Fragmente*, 12. p, 398. 43.

⁴³ *Zur Genealogie der Moral*, p. 315.

razonando según esta pauta, en la que se propone la realización por el trabajo de lo mejor de nosotros mismos. La pretensión liberal de que esto se convierte en fascismo cuando esta exigencia se socializa, no tiene en cuenta que no actúa de manera distinta un padre que quiere educar a su hijo, o la nación que manda ciudadanos a la guerra en defensa del bien común, que sólo será real en el futuro. Y desde otra perspectiva, escandalizarse en nombre de la tradición de aquellas afirmaciones en las que Nietzsche más se acerca a ella, supondría sembrar el confucionismo a la hora de interpretarlo.

De hecho, la teoría del superhombre representa en Nietzsche un replanteamiento radical de todo lo que hemos visto hasta ahora. Y es necesario tenerlo en cuenta, a fin de clarificar la discusión con él. Después de pretender que la idea de Dios es la única culpable del descontento con la vida, en el momento en que Nietzsche, ya «liberado» de esa idea, se quiere enfrentar con el mundo, se encuentra con que la dinámica que define su ímpulso no es otra que el descontento de la vida finita consigo misma. Es absolutamente imposible encontrar en lo vivo un camino hacia lo que Nietzsche está buscando, a saber, ese acto reflexivo en el que la vida, afirmándose absolutamente, reposa en el espontáneo acto de la autocomplacencia. Por el contrario, la vida finita se muestra como impulso, porque es siempre un acto de voluntad que tiene su objeto más allá de sí. Y por eso es descontento, insatisfacción, deseo. Por eso tampoco se puede acceder a ese acto esencial de todo lo vivo que es la voluntad, sin encontrar en ella una trascendencia constitutiva por la que en su misma esencia esa voluntad se muestra como autosuperación y crecimiento, como nostalgia de un más allá que no está dado.

Pero aún hay más: Nietzsche se ve obligado a reconocer que en todo crecimiento, que es un aflorar la vida a sus mejores posibilidades, hay una cierta negatividad: algo que tiene que ser dejado atrás allí donde hay fecundidad. De este modo recoge a la letra el símil evangélico de que el grano de trigo que no muere queda infecundo. Ciertamente este sentido de la negatividad estaría muy ligado a la noción de esfuerzo, que es trabajo y aporte de energía necesario en

todo progreso. En definitiva, ¿de qué se trata? Nietzsche podría decirlo con las mismas palabras: se trata de luchar contra nosotros mismos a favor de lo mejor que hay en nosotros, a saber, de la imagen de Dios que nos define. ¿Qué es realizarla sino llegar a ser el superhombre, el hijo de Dios en la historia? ¿No se hace aquí evidente cómo el mismo Nietzsche nos ofrece el punto de apoyo para una interpretación de la ascética cristiana en el sentido nietzscheano de la *infinita* fecundidad vital y absolutamente fuera del alcance de su crítica al nihilismo? Es importante ver hasta qué punto se aproximan aquí las posiciones⁴⁴.

[166] Y esto es importante, además, precisamente para poder captar también el sentido de las divergencias, que se muestran precisamente en contraste con dichas similitudes⁴⁵.

⁴⁴Cf. K. Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, p. 427: «Teniendo en cuenta que la tendencia fundamental de la filosofía de Nietzsche consiste en alcanzar sin Dios la más alta intensificación del hombre en la realidad, sin embargo se muestra en él de manera involuntaria e inconsciente, de forma tanto más decisiva, que la existencia finita del hombre no puede alcanzar su cumplimiento sin trascendencia. La negación de la trascendencia la hace resucitar inmediatamente.» Cf. también Otto J. Most; *Zeitliches und Ewiges*, p. 160: «La disponibilidad para preparar el camino al superhombre como hombre del futuro, incluye en sí a la vez un trascender el propio ser. Lo que exige en Nietzsche la idea del amor al lejano (*fernstenliebe*) deja atrás todo egoísmo e individualismo en sentido habitual. El *crear más allá de sí* se convierte en tarea central (...). De esta forma Nietzsche se aproxima a la idea según la cual el hombre individual puede realizar su más alta dignidad sólo trascendiendo el propio ser. Aunque este trascender no tenga su meta en el más allá, sino en el más elevado hombre del futuro, no por ello se disuelven completamente las relaciones con el cristianismo. También aquí se pone de manifiesto que, a pesar de su fuerte contraposición con el cristianismo, en la filosofía de Nietzsche actúan motivaciones que tienen en el cristianismo su origen.»

⁴⁵ Y aquí es donde muchas veces se ha llevado la interpretación demasiado lejos, en la línea de difuminar el carácter radicalmente ateo del pensamiento de Nietzsche. Cf., por ejemplo, K.-H. Volkman-Schluck, *Leben und Denken. Interpretationen zur Philosophie Nietzsches*, p. 46s: «Nietzsche se niega y prohíbe la fe en un Dios “existente” (*an einen seienden Gott*), sea como sea pensado, probado, representado y creído, porque insiste en que Dios, si es el verdadero Dios, tiene que seguir siendo el ser verdadero. Por ello lo divino se convierte desde ese planteamiento en un estado de vida, a saber, de la vida que en la idea del eterno retorno de lo mismo se hace, en una incondicional autoafirmación, el verdadero ser de todo ente. Por tanto, ¿es la embajada nietzscheana de la muerte de Dios “ateísmo”? Es más bien todo lo contrario. La necesidad de la que surge el pensamiento de Nietzsche, es, en su máxima intensificación, la misma angustia de la búsqueda de Dios propia de la cultura occidental, que por ello también tiene que ser llevada a término con el mayor apasionamiento (...). Sólo

¿Es el superhombre simplemente un nombre de la divinidad? Ciertamente, y por eso es Nietzsche un pensador en clave teológica. ¿No se puede entonces decir que Nietzsche sea ateo? Ciertamente se puede, se debe y de hecho lo es, y él mismo no engaña a nadie cuando lo repite una y otra vez⁴⁶. Pues su ateísmo consiste en afirmar que la perfección que el hombre tiene que alcanzar —el superhombre— no es sino el fruto de su trabajo, el último *resultado* de su creatividad. «Si queréis subir —y hasta el infinito quiere llegar Nietzsche—, ¡usad entonces las propias piernas, y no os dejéis llevar por espaldas extrañas!»⁴⁷ La objeción que se presentaba contra la idea cristiano-platónica de trascendencia, consistía —recordémoslo— en que se hipostatazaba como existente lo que aún está por ser creado⁴⁸. «Y yo quiero —dice Zarathustra— que vuestras pretensiones no lleguen más [167] allá de vuestra voluntad creadora. ¿Podéis crear un Dios? Pues no me habléis de ninguno. Pero sí podéis crear el superhombre»⁴⁹.

Aquí la intención de Nietzsche se hace de momento ambigua. Exige a veces que la ambición de la voluntad se quede en los límites de lo pensable y que todas las metas se transformen en lo accesible para el hombre⁵⁰. En este sentido hemos de ser cultivadores de lo que llevamos dentro⁵¹. Pero se trata —dice— «de pensar hasta el final nuestro sentido»⁵². Y este final va a resultar ser —como más tarde veremos y ya se anuncia aquí— infinito, algo que supera, como lo que ha

cuando esta angustia se apodera de nosotros somos capaces de entender quién fue Nietzsche: el más piadoso de los que no creen en Dios.» O como lo formula K. Jaspers: «El ateísmo de Nietzsche es la intranquilidad siempre mayor de una búsqueda de Dios que quizás ya no se entiende a sí misma» (*Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, p. 433).

⁴⁶ De esta forma, frente a las interpretaciones señaladas en la nota anterior, creo que es mucho más correcto afirmar de Nietzsche que «his wholesale repudiation both of Christianity and of Christ was the very condition of his significance» (F.A. Lea, *The tragic philosopher*, p. 349). Cf. también en esta línea G. A. Morgan, *What Nietzsche means*, p.36. y K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, p. 259.

⁴⁷ *Also sprach Zarathustra*, p. 361.

⁴⁸ Cf. *Nachgelassene Fragmente*, 12, p. 365.

⁴⁹ *Also sprach Zarathustra*. p. 109.

⁵⁰ Cf. *ibíd.*, p. 109s.

⁵¹ Cf. *ibíd.*, p. 297.

⁵² *ibíd.*, p. 110.

de ser dejado atrás, los límites de lo humano. El superhombre es aquello a lo que apuntamos más allá de nosotros mismos, una meta de la que corremos riesgo de ser eternos deudores. Pero, «mejor quedar en deuda que pagar con una moneda que no lleve nuestra imagen: así lo pide nuestra soberanía»⁵³. Pues no hay más justificación de la propia existencia que la que *podamos* darnos a nosotros mismos⁵⁴.

La diferencia fundamental entre Dios y el superhombre no es de atributos, pues ya hemos dicho que al segundo le corresponden en su concepto las mismas características que al primero. La diferencia consiste en que el superhombre no existe, mejor dicho, no pretende existir en modo alguno. Glosando a Nietzsche podríamos matizar su postura mediante una inversión del argumento anselmiano, diciendo que el ente mayor que el cual ningún otro puede ser pensado—el superhombre—, no existe, porque su existencia, lejos de ser una perfección, significaría la absoluta negatividad, en el sentido anteriormente descrito de la idea nihilista de Dios. Que semejante ente no exista es un consuelo, porque no tenemos que avergonzarnos de no ser como él, [168] pero es también un desafío a nuestra capacidad creadora, porque puede ser así un proyecto de nuestra voluntad.

Este proyecto creador ya no es un intento de asimilación hacia algo dado, por vía de un deseo siempre corto de fuerzas, sino efectivamente actividad creadora que tiene su fin como objeto y resultado de su poder. La diferencia es radical: en el primer caso la vida es el lamento de quedarse corto, mientras que en el segundo es actividad que se goza en su constante superación. Y la trascendencia, lejos de ser el perpetuo más allá, es lo que siempre se alcanza al crear, como ejercicio de la voluntad sobre los límites de sí misma. Es la diferencia que hay entre buscar y encontrar siempre. Dios es el eterno reproche de nuestra impotencia; el superhombre es, por el contrario, el pre-

⁵³ *Die fröhliche Wissenschaft*. p. 516.

⁵⁴ Cf. *Zur Genealogie der Moral*, p. 278: «Pero concededme de cuando en cuando (...) una mirada a algo perfecto, que haya alcanzado su final, feliz, poderoso, triunfador, en lo que aún haya algo que temer; a un hombre que justifique al hombre, a un caso feliz de hombre (...) redentor, por el que aún pueda mantener la fe en el hombre.»

mio histórico de nuestra eficacia, en el que siempre se justifica nuestra acción. Por eso, dice Nietzsche, «para un filósofo no hay nada que vaya más contra el buen gusto que el hombre cuando desea. Sin embargo, si lo mira sólo en su acción, viendo cómo este animal, el más valiente, astuto y perseverante, se enreda en los laberintos de situaciones difíciles, ¡qué admirable le parece entonces el hombre!(...). Pero el filósofo desprecia al que desea, lo mismo que al hombre “deseable”; y en general a todos los ojalas e ideales humanos. Si un filósofo pudiese ser nihilista, lo sería por encontrar la nada detrás de esos ideales. Ni siquiera la nada: más bien lo indigno, lo absurdo, lo enfermo, lo cobarde, lo cansado (...). El hombre, que es tan respetable como real, ¿cómo es que no merece respeto alguno cuando anhela? ¿Tiene que pagar así por ser tan eficaz como realidad? ¿Es que tiene que equilibrar su acción, la tensión de mente y voluntad cuando actúa, con una extensión de sus miembros en lo imaginario y absurdo? En cualquier caso, la historia de sus ojalas ha sido hasta ahora lo vergonzoso del hombre, y hay que guardarse de leerla detenidamente. Lo que lo justifica es su realidad: ella lo justificará eternamente. ¡Y cuánto más valioso es el hombre real, en comparación con cualquiera meramente deseado, soñado, mentido (...), con cualquier hombre ideal!»⁵⁵

[169] Nietzsche pretende sacudir la pereza, la débil voluntad que se esconde en la conciencia del ideal. ¡Basta ya de soñar con mundos fantásticos y de esperar sentados que alguien nos regale lo que podemos conquistar! «¡El hombre es ya suficientemente fuerte para

⁵⁵ *Götzendämmerung*, p. 130s. Cf. también *Nachgelassene Fragmente*, 13. p. 56: «Mi conclusión es que el hombre real representa un valor más alto que el “deseable” de cualquier ideal; que todos los “ojalas” con respecto al hombre han sido descaminos absurdos y peligrosos, con los que un tipo humano quería imponer a la humanidad como ley las condiciones de su mantenimiento y crecimiento; que todos los “ojalás” de este origen que llegaron a dominar, han deprimido hasta ahora el valor del hombre, su fuerza y conciencia de futuro; que la miseria (...) del hombre se pone aún en evidencia sobre todo cuando desea; que la capacidad humana de fijar valores ha estado hasta ahora subdesarrollada para corresponder a los valores reales, y no meramente “deseables”, del hombre; que el ideal ha sido hasta ahora la fuerza calumniadora del mundo y del hombre, el aliento venenoso sobre la realidad, la gran seducción hacia la nada.»

poder avergonzarse de su fe en Dios!»⁵⁶. Nadie le va a sacar las castañas del fuego, y tendrá que trabajar lo infinito que quiera ser.

Ahora bien, esto tiene una tremenda ventaja: la productividad de una voluntad sin ideal no fracasa nunca. Pues «el hombre es el animal indeterminado (*das noch nicht festgestellte Tier*)»⁵⁷, y nadie le puede pedir cuentas de su acción en función de modelos ya existentes. «Lo que es bueno y malo no lo sabe nadie sino el creador; él es quien determina las metas del hombre y da sentido a la tierra y su futuro, creando en primer lugar el que algo sea bueno o malo»⁵⁸. Por ello, no hay nadie que nos pueda llamar a juicio, ni tenemos más ley que la que resulta de nuestra acción. Somos lo último, la avanzadilla que abre la trascendencia... creándola: «¡Qué nos importa a nosotros, hijos de Dios, la moral!»⁵⁹

Por eso —dice Nietzsche— «también este pesimismo de la fortaleza termina en una teodicea, es decir, en una absoluta afirmación del mundo (...); y así en la concepción de este mundo como el más alto ideal ya alcanzado de hecho»⁶⁰. Sobre él, como resultado de nuestra incansable acción, descansa siempre la amante voluntad, en perpetuo agradecimiento por su propia fuerza, al descubrir «que ha creado aquello que admiraba»⁶¹. La [170] felicidad no es entonces el oculto tesoro que se busca, sino la alegre compañera que sigue a quien la encuentra en sus obras⁶².

⁵⁶ *Nachgelassene Fragmente*, 12, p. 467.

⁵⁷ *Jenseits von Gut und Böse*, p. 81.

⁵⁸ *Also sprach Zarathustra*, p. 246.

⁵⁹ *Jenseits von Gut und Böse*, p. 101.

⁶⁰ *Nachgelassene Fragmente*, 12, p. 467.

⁶¹ *Ibíd.*, 11. p. 4l.

⁶² Cf. *ibíd.*, p. 300: «No se busca el placer, sino que éste aparece cuando se alcanza lo que se busca. El placer acompaña, no mueve. Cf. también *Also sprach Zarathustra*, p. 408: «Mi dolor y mi compasión: ¿qué me va a mí en ellos?: ¿es que aspiro a ser feliz? Yo voy detrás de mis obras.»

3. Moral de esclavos y moral de señores

En el botiquín de campaña —dice Nietzsche— el más poderoso remedio es la victoria⁶³. Ésta no es solamente una cita sonora: es la expresión de lo que quiere ser una antropología del triunfo, de aquel que es capaz de poner los medios en la solución del propio problema⁶⁴. No se trata de que no haya tales problemas, sino de que el hombre tiene en la vida a cuyos lomos cabalga, no solamente aquello que los produce, sino la fuerza que los soluciona. Movilizar la vida misma en favor de la propia causa es la fuerza que conduce a la victoria.

«Victoria» es un nombre alegre; pues es el punto de tangencia en el que el hombre alcanza la trascendencia. Los griegos la situaron en el Olimpo y los romanos hicieron aún más: convertirla en el acceso a él del hombre triunfador. La victoria es el fin de la lucha; es lo que está más allá de ella, lo trascendente. Pero no como algo que se me dará, sino como lo que tengo que alcanzar produciéndola. En la victoria se juntan la suerte y el propio esfuerzo, de forma que el guerrero, cuando la alcanza, la reconoce como lo suyo. Victoria es el nombre del superhombre, como lo que este hombre puede hacer de sí mismo. La victoria es la solución del problema que nos hemos planteado en los capítulos anteriores, porque en ella el hombre se hace infinito, es decir, anula la alteridad del fin.

Independientemente de lo que pueda decir Nietzsche, creo [171] que esto es cierto. El instante victorioso representa una cuasi-divinización, en la medida en que en ella la voluntad deja atrás lo que constituía su límite. La fuerza, que viene limitada por la reacción, se hace en cierta forma inmensurable en el instante en que vence la re-

⁶³ Cf. *Morgenröte*, p. 330.

⁶⁴ En propiedad, más que una antropología del triunfo, se pone aquí de manifiesto una auténtica ontología fundamental de la vida misma, que tiene en el logro de su plenitud la característica esencial. Cf. M. Scheller. *Abhandlungen und Aufsätze*, vol. 2, p. 141: «La vida se conviene para Nietzsche, en lo pequeño y en lo grande, en una empresa temeraria, en una “aventura” metafísica, en un audaz avance hacia las posibilidades del ser, que alcanza sólo en el triunfo (*im Gelingen*) su ser (...). La vida es el lugar en el que *se decide* el ser y no el no ser.»

sistencia. Y así, en efecto, en el terreno psicológico es también ilimitada la alegría que acompaña a la ruptura. Es cierto que esta infinitud es relativa, en el sentido de que se define por el límite superado; pero esto no quita interés al hecho de que en el acto por el que la vida se trasciende a sí misma, hay en ella algo que la supera, o en lo que ella se supera a sí misma. La vida se hace supervida, se diviniza en cierta medida. Por lo demás, no se trata sino de entender adonde apunta esta especie de panteísmo guerrero, como punto importante de la filosofía nietzscheana. Este planteamiento conlleva —lo veremos después— múltiples problemas, pero lo importante es darnos cuenta del sentido que pueda tener atribuir a la acción humana un carácter cuasi divino. Si no se entiende esto, la mente se queda atrás para ver lo que la voluntad sí intuye; intuición desde la que se hace plausible esta tentación —«seréis como dioses»— que la Escritura sitúa en el origen de todo mal moral.

Sirva lo anterior como introducción a lo que Nietzsche va a llamar la «moral de señores», como una de las partes más interesantes, brillantes y menos comprendidas de lo que tiene su filosofía de constructivo. Es importante —y se suele olvidar— que bajo este título se recoge un capítulo esencialmente positivo del pensamiento de Nietzsche, donde lo que interesa no es la denostada moral de esclavos, sino precisamente la construcción de una ética capaz de dar mandamientos y sin la cual la antropología de Nietzsche sería mera crítica y una más de las teorías nihilistas⁶⁵.

Pero vayamos por partes: ¿quién es el señor? El señor es ciertamente la imagen del superhombre, su real anticipación en el acto que constituye su señorío, que es la victoria. Pero la victoria, y con

⁶⁵ Cf. K. Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, p. 139: «La cuestión es en qué sentido y hacia qué metas tiene lugar en Nietzsche la descomposición de la moral. Él dice que para alcanzar “la más alta fortaleza y esplendidez posibles en el tipo hombre”. Pero esta exigencia —cuando aparece con tanta seriedad como en Nietzsche— es ella misma tan decidida y absoluta como cualquiera de las morales. Por ello, semejante ataque a la moral no es un ataque a la moral en sí, sino el ataque de una moral por otra distinta.»

ella el señor, es resultado de la lucha contra lo que es límite amenazante de la propia posición. Y así, el señor es el resultado y agente de esta lucha en la que se genera a sí mismo; es el que ha dejado atrás sus amenazas y puede ahora reírse de ellas con olímpica carcajada. «Yo sé —dice entonces— más de la vida, porque tantas veces estuve a punto de perderla; y por eso tengo más de ella que todos vosotros»⁶⁶. Y su lema reza: «Lo que no me mata, me fortalece»⁶⁷. Sólo quien se ha visto en la tesitura de imponerse o morir⁶⁸ tiene conciencia de su propia voluntad como lo que se afirma más allá de su negación, es decir, tiene conciencia, en lo que ha dejado atrás, del incremento de su poder⁶⁹.

Aquí están en juego experiencias muy elementales, como es el afán de los niños por subirse a los árboles, el miedo de las madres de que se rompan la cabeza y el gesto tranquilizador de los padres, diciendo por un lado: «Déjalo, mujer, que tiene que hacerse un hombre», viendo con el mismo miedo, por otro, que efectivamente se puede hacer daño. Aparece también en este contexto la alegría del escalador que desde la cima contempla el abismo en que no cayó gracias a la propia pericia. Se tiene entonces la impresión de haberle ganado a la muerte la vida jugando a los dados, y que sólo así se ha tomado posesión de ella. Háblese con mercenarios, alpinistas, terroristas y toreros, y se verá que es el amor a la libertad y el sentido de propiedad sobre la vida, lo que lleva al hombre a hacerse amante del peligro. Porque sólo el que arriesga gana; y la vida, que es infinitud, se alcanza únicamente creciendo más allá de sus límites fácticos, es decir, superando en concreto sus amenazas. El aire libre, el viento de invierno, que mata al abuelo, es el mismo que curte y hace crecer al nieto; siendo la diferencia la capacidad que tiene lo vivo [173] de afirmarse creciendo al dejar atrás su contradicción. Por eso es la vida la

⁶⁶ *Die fröhliche Wissenschaft*, p. 542.

⁶⁷ *Götzendämmerung*, p. 60.

⁶⁸ Cf. *Nachgelassene Fragmente*, 13, p. 18.

⁶⁹ A. Baumler cita a Nietzsche cuando afirma que la vida es un constante experimento que prueba en el éxito y el fracaso su poder, y comenta: «De este modo todo querer es en verdad un poder; pues se trata de un probar la propia fuerza» (*Der Wille als Macht*, p. 36).

amante de los valientes, de los que aprendieron a quererla al librarla de las garras de la muerte⁷⁰.

¿No es entonces una de las más sorprendentes paradojas de nuestra cultura ver a los pacifistas leyendo a Nietzsche, entusiasmados porque defiende el amor libre, olvidando el rechazo de toda paz que no sea consecuencia de la victoria? «Cuando pregunto quiénes son mis aliados naturales —dice—, éstos son sobre todo los oficiales: con instintos militares en el cuerpo no se puede ser cristiano»⁷¹. Y es que hay una virtud que a Nietzsche le saca de sus casillas, que es la mansedumbre. En cualquier caso, es cierto que, siendo una burda simplificación pretender asimilar su pensamiento al vocerío nacional-socialista, es indudable que lo más cercano a la idea del superhombre sería el prototipo de las «virtudes castrenses». En Nietzsche se da una especie de elevación del niño malo que se escapa a la legión extranjera, a la categoría de paradigma moral; o incluso, sí se quiere, una apología del mercenario, y desde luego este tipo respondería mucho mejor a las exigencias de la filosofía nietzscheana que la imagen de mil anónimos vociferantes de lo mismo, formados en cuadro en una plaza de Nuremberg, escuchando con cara extática los voces que les da un cabo venido a más. El que pretenda ver en esta estampa el más mínimo trazo nietzscheano, se deja llevar por la propaganda nazi, más que por la dinámica interna del pensamiento de nuestro autor⁷².

Por lo demás, Nietzsche nos dice claramente cuál es su modelo: Tucídides, «como la gran suma, la última manifestación, de esa fuer-

⁷⁰ Cf. *Also sprach Zarathustra*, p. 377: «La valentía y el placer de lo incierto, y lo que nadie osó todavía, ésa me parece ser la prehistoria de la humanidad. El hombre envidió a los más salvajes y valientes animales, y de ellos robó sus virtudes. Sólo así llegó a ser hombre. Esta valentía, refinada finalmente, espiritual, esa valentía humana con alas de águila y astucia de serpiente, se llama hoy (...): ¡Zarathustra!» Cf. *ibíd.*, p. 358: «Tiene corazón el que conoce el miedo, y lo vence; el que ve el abismo, pero con orgullo. El que mira al abismo con ojos de águila, el que se aferra a él con sus garras: ése es el valiente.»

⁷¹ *Nachgelassene Fragmente*, 13, p. 6-42.

⁷² Sobre las relaciones de Nietzsche con el nacionalsocialismo cf. entre otros Th. Mann, *Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung*, p.293; H. Ottman, *Anti-Lukàcs. Eine Kritik der Nietzsche-Kritik von Georg Lukàcs*, p. 581; R. J. Hollingdale, *Nietzsche*, p. 193.

te, estricta y dura facticidad que tenían como instinto los [174] helenos. El valor ante la realidad diferencia naturalezas tales como Tucídides y Platón: Platón es un cobarde ante lo real, que huye en consecuencia hacia el ideal, mientras que Tucídides se domina a sí mismo, y en consecuencia se hace dueño de las cosas»⁷³. Tucídides presenta como ideal el del *condottiero* aristocrático, amante del peligro, y es de suponer que también del poder y las riquezas que al otro lado de él aguardan. El suyo es el héroe de cabeza fría, al que el coraje no estropea los cálculos, quizás porque en su olimpismo no es capaz de diferenciar el campo de batalla de la palestra.

Y con esto pasamos a otra virtud propia de los señores, que es la deportividad. Nietzsche no habla de ella, pero resulta inmediatamente de una elemental glosa de su pensamiento. Deportividad es algo así como la constante tensión por ganar, sin darle mucha importancia al perder. Es una cierta conciencia de que la derrota, por más que sea repetida, es sólo un medio de fortalecimiento de la voluntad, que se endurece así en su impulso hacia lo suyo, que es el triunfo. Aquí es donde se muestra la moral de victoria, que se pone de manifiesto precisamente cuando se va perdiendo⁷⁴.

A esto se une —y es típico de esta deportividad— un cierto «escepticismo frente al dolor»⁷⁵, un despego de las cuestiones que afectan a la felicidad —que el valiente entiende como resultado que no se busca—, y un absoluto desprecio por la comodidad⁷⁶, sobre todo

⁷³ *Götzendämmerung*, p. 156.

⁷⁴ Cf. *Die fröhliche Wissenschaft*, p. 565: «El que sabe sentir la historia de la humanidad como la suya propia, ése siente en una inmensa generalización toda la rabia del enfermo que piensa en la salud, del anciano que piensa en la juventud, del amante al que se le robó la amada, del mártir al que se hundió su ideal, del héroe la tarde de la batalla que nada decidió y que le acarreó, sin embargo, heridas y la pérdida del amigo. Para poder soportar esta inmensa suma de desgracias de todo tipo, y a pesar de eso ser como el héroe que al despuntar el segundo día de batalla saluda a la aurora y su suerte (...): a este divino sentir lo llamaría yo entonces,., humanidad.»

⁷⁵ *Jenseits von Gut und Böse*, p. 67.

⁷⁶ Cf. *Die fröhliche Wissenschaft*, p. 550. Se trata del tipo de hombre «que mira más feliz cuando se levanta la tormenta; y al que incluso el dolor proporciona sus más grandes instantes. Son los hombres heroicos los que traen el dolor a la humanidad. Son esos pocos, o raros, que necesitan de la misma apología que el dolor; ¡y en verdad que no se les debe quitar! Son fuerzas de primera fila en la conservación y progreso de la especie; aunque sólo

allí donde ésta, con el nombre de paz, se presenta como mercancía que nos dan a cambio de la li- [175] bertad robada⁷⁷. Este es el sentido que tiene en Nietzsche el supuesto anti-eudemonismo de su doctrina. No se trata de negar la felicidad en general, sino aquella que pretende afirmarse en el estado provisionalmente alcanzado, renunciando a lo que es aún posible. En este sentido es la suya una filosofía del anti-comfort, para la que cien pájaros volando valen cien veces más que uno en la mano. Ahora bien, el que renuncia, el que asume el dolor y el trabajo que supone la lucha, no lo hace negando nada, sino en la constante afirmación de su objetivo. No se trata entonces de renunciar, sino de lograr la belleza ardua, la que exige superación para ser alcanzada. Éste es el sentido de la lucha, que tiene su motor, no en el desprecio del estado de partida —esto sería para Nietzsche platonismo—, sino en el amor del fin que se persigue. No hay aquí amor ninguno a la pobreza, ni mucho menos empobrecimiento de la capacidad de querer, sino justo al contrario: ambición más allá de todo límite, riqueza que se conquista, crecimiento esforzado, en el que esa superación es gloriosa afirmación de sí mismo.

Por eso la lucha tiene la forma afectiva de la alegría, que es resultado de la negatividad superada, de la afirmación reflexiva de la fuerza creciente, y del agradecimiento a ella por su incremento. Y así, los hombres libres van contentos a la lucha, con un canto en el que se mezclan las lágrimas por la patria que se deja, con la esperanza del botín que la propia fuerza confía en conquistar.

Pero hemos de preguntarnos otra vez, ¿no se contradice esto con lo que se dijo al final del capítulo anterior, según lo cual es precisamente la renuncia a toda finalidad lo que garantiza la infinitud de la voluntad como satisfacción en, y afirmación absoluta de, lo ya conseguido? En efecto, estamos en una situación en la que Nietzsche pa-

fuese porque se resisten a la comodidad y no ocultan su asco ante este tipo de felicidad.»

⁷⁷ Cf. *Götzendämmerung*, p. 139: «La guerra forma en la libertad. Pues, ¿qué es libertad?: que se fija la distancia que nos separa; que se vuelve uno indiferente frente al trabajo, la dureza, las privaciones, incluso frente a la vida; que se está dispuesto a sacrificar hombres por la causa, sin excluirse a sí mismo. Libertad significa que los instintos varoniles, alegres de guerra y de victoria, dominan sobre otros instintos, por ejemplo el de felicidad.»

rece contradecirse una vez más, recuperando ahora todo el sentido de la trascendencia, de la relatividad [176] de la propia existencia, de la ascética y de la insatisfacción de la voluntad consigo misma, que estaban ligados a la idea de Dios y que parecían haber sido superados con su supuesta muerte.

Es mi intención mostrar que esta contradicción es más real de lo que parece en la solución que Nietzsche ofrece para ella y que ya ha sido expuesta al hablar del superhombre. Pero sigamos de momento con su implícito argumento: la diferencia está en que lo que abre aquí el dominio de la trascendencia es el poder, la lucha victoriosa. Y por tanto esa trascendencia —esto es vital— queda anulada en el mismo acto de su constitución y afirmada inmanentemente como lo mío, más allá de los límites originales de mi ser. Esta trascendencia, en la que la fuerza se afirma a sí misma creciendo, no es otra cosa que la infinitud de toda victoria, en la medida en que en ella se conquista el más allá⁷⁸. De este modo, la voluntad finita, sin dejar de serlo, por así decir entra a saco en el Olimpo, ganando como botín los atributos de la divinidad. El que vence está en el cielo: todo triunfo es glorioso.

Ahora bien, la vida es precisamente eso: impulso triunfante, actividad que alcanza su fin, lucha que vence y superación constante de sí misma. Y en eso consiste la alegría de vivir, en el regocijo sobre sí misma de la fuerza creciente, en la reflexión absoluta, siempre provisional pero siempre posible, de una voluntad que *se está haciendo* infinita. Es cierto que esta infinitud es relativa y que se anularía si dejase de crecer, pero como ese crecimiento, que es realización *paulatina* de lo posible, es efectivamente posible, esa reflexión, que es satisfacción de la voluntad consigo misma, se hace también absoluta.

Una vez más el ejemplo de esto lo proporciona la satisfacción del instinto natural. Imaginemos una sed infinita: sería, en efecto, un impulso que nunca podría ser satisfecho. Esto es cierto, pero sólo relativamente. Pues este impulso no se satisface en la medida en que no

⁷⁸ No parece que, desde esta concepción, pueda tener sentido la interpretación de H. Vaihinguer según la cual la idea del superhombre representa meramente una «ficción heurístico-utópico-pedagógica» (*Die Philolosophie des Als-Ob*, p. 789).

se beba; pero si se *puede* beber, el primer sorbo produce ya una satisfacción proporcional a lo que falta [177] para alcanzar la plenitud, *con tal de que se pueda seguir bebiendo*. El que empieza a beber tiene una satisfacción proporcional a la medida de su sed y está así —siguiendo este ejemplo— infinitamente satisfecho trascendiendo dinámicamente hacia el límite de su insuficiencia.

Parece claro que se presenta aquí como modelo una ética triunfal de la alegría, que sólo tiene mandamientos y carece de prohibiciones; una ética de la lucha por lo posible, en la que se manda vencer y que se resume en un último mandato: no renunciarás a nada de lo que te sea accesible, no retendrás jamás tu infinita pasión de crecer; una ética que sólo tiene una prohibición: no dirás jamás que no. Es la moral de los señores, cuya nobleza les obliga a ser lo que son: triunfadores⁷⁹.

En esta moral el bien tiene un significado radicalmente distinto, opuesto, al que es propio de la moral tradicional. Es la diferencia que hay —permítaseme el recurso a la expresión popular— entre un «tío estupendo» y un «niño bueno». Nietzsche recurre a la diferenciación semántica —posible en alemán— de *gut* cuando se opone a *schlecht* (malo, inútil, ineficaz), respecto del tono que adquiere cuando se opone a *böse* (malvado, perverso, incontinente)⁸⁰. En el primer caso se dice *gut*, por ejemplo, un instrumento que funciona, un caballo que corre, un deportista que gana. Sobre todo es bueno el guerrero que triunfa y así se diviniza⁸¹. El bien no es entonces una cualidad ex-

⁷⁹ Aquí es donde, en lo que a la moral respecta, Nietzsche supera toda negatividad. Ofreciendo su filosofía como un programa ético que debe ser absolutamente cumplido. Cf. K. Jaspers, *Nietzsches Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, p. 144: «Puesto que pone frente a lo incondicional de la moral la valoración de la “naturaleza” también como incondicionada. Nietzsche hace él mismo aquello que reprocha, que es proponer una valoración absoluta. La presuposición de la moral absoluta: “mi valoración es la definitiva”, se mantiene de forma involuntaria también en Nietzsche.»

⁸⁰ Cf. *Jenseits von Gut und Böse*, p. 208ss.

⁸¹ Cf. *Zur Genealogie der Moral*, p. 264: «El *bonus* latino creo poder interpretarlo como “el guerrero”, suponiendo que pueda referir *bonus* a un más arcaico *duonus* (compárese *bellum-duellum-duenlum*, en donde me parece se conserva ese *duonus*). *Bonus*, es entonces el mal de la lucha, de la discordia (*duo*), como guerrero. Véase pues cómo en la antigua Roma se

clusivamente moral, ligada a la libertad, sino algo trascendental, [178] que alcanza a todo el dominio de la naturaleza. El *buen* lobo es así el «lobo feroz», y es tanto mejor cuanto más ovejas mata. Mientras que un «lobo bueno» sería la vergüenza de la especie.

Nietzsche señala, junto con la eficacia en la lucha, otra característica esencial de esta moral aristocrática, que él denomina el *pathos* de la distancia». Sentirse bueno significa haber triunfado, y va unido al sentimiento de ser superior, de estar por encima, de marcar distancias. Las características morales, aquello por lo que se es bueno, forman entonces el paradigma de la «distinción». «Cuando son los señores los que determinan lo que es bueno, lo que se ve como distintivo y determinante del rango son los orgullosos y elevados estados del alma. El hombre distinguido separa de sí las personas en las que se expresa lo contrario de estos elevados sentimientos, y las desprecia. Nótese que en este tipo de moral la contraposición de “bueno” y “malo” corre paralela a la de “noble” (*vornehm*) y “despreciable” (...). Se desprecia al cobarde, al miedoso, al mezquino, al que piensa en el mísero provecho, también al desconfiado (...), al que se humilla, al hombre perruno que se deja maltratar, al adulador que pide limosna, y sobre todo al mentiroso: el aristócrata siempre piensa que la canalla es mentirosa. “Nosotros los veraces”: así se llamaban los nobles en la antigua Grecia»⁸².

Es claro que en esta concepción uno de los puntos centrales es el amor propio, el orgullo, el sentimiento de la propia dignidad. «El hombre noble se siente como fuente de valor, no necesita de aprobación alguna (...). Todo lo que conoce en sí mismo lo honra: es una moral de la autoglorificación. En primer plano está el sentimiento de plenitud, de poder (...)»⁸³ Por eso, el juicio moral aristocrático no es muy racional, sino una especie de intuición instintiva —dirigida a la persona más que a la acción— que sencillamente descalifica lo que le

probaba la “bondad” de un varón. Y nuestro *gut* alemán, ¿no significa acaso “el divino” (*der Göttliche*), el hombre de “divina familia”, idéntico con el nombre nacional (originalmente noble) de los “godos”?»

⁸² *Jenseits von Gut und Böse*, p. 209.

⁸³ *Ibíd.*

parece mal con un despectivo «no es de los nuestros»; eso sí, sin crueles rencores justicieros, pues en el «¡qué se puede esperar de esta gente!», va unida al desprecio la disculpa. Por ello, el señor nunca castiga: se [179] quita, más bien, enemigos de en medio, honrando al caído si fue digno del combate⁸⁴.

Esto puede advertirse también en la consideración que el cavallero hace del propio mal como «deshonra», allí donde uno «se ha olvidado de quién es». El peor castigo es entonces la vergüenza (el no poder reconocerse en los propios actos) y el sentimiento de exclusión respecto de los iguales, ante los que el culpable «ya no se puede presentar». En esta absoluta alteridad respecto de sí misma, la vida se hace carga insoportable y el suicidio la única solución. Éste es el código del honor, que uno se debe a sí mismo y a lo propio: al apellido, a la familia, al regimiento, etc.

Una moral así entendida se habría mantenido en escasos reductos y en todo caso al margen de la corriente moralista cristiano-platónica. De hecho consideraría Nietzsche que las relaciones entre el cristianismo y la nobleza siempre fueron tirantes: desde la lucha contra el papado hasta la excomunión de los duelistas. Incluso cuando los caballeros se reconciliaban con la Iglesia, producían a partir de esta armonía algo tan poco cristiano como las cruzadas. Y así un gentil-hombre puede permitir que su mujer sea piadosa, y buscarse una amante cuando la beatería concluya en la frigidez su curso natural, pero jamás encomendará a su hijo mayor a las directrices de maestros «piadosos». Por lo demás, comenta Nietzsche, «un chaval espabilado mirará irónicamente al ser preguntado si quiere ser virtuoso, pero abrirá los ojos si le preguntamos si quiere ser más fuerte que sus compañeros»⁸⁵. Y esta actitud es la que fomenta la educación aristocrática.

⁸⁴ Cf. *Also sprach Zarathustra*, p. 129: «Os aconsejo, amigos, que desconfiéis de todos aquellos en los que es fuerte el afán de castigar: es pueblo de mala clase (...); de sus rostros mira el verdugo y el perro de presa. Desconfiad de aquellos que hablan mucho de justicia: en verdad que falta en sus almas algo más que miel.»

⁸⁵ *Nachgelassene Fragmente*, p. 464.

Ahora bien, este desprecio por la «virtud» no lo es por cualquier virtud, sino más bien por el afeminamiento moral cristiano. Nietzsche quiere dejar muy claro que su lema «más allá del bien y del mal (*Gut und Böse*), en absoluto significa «más allá de lo bueno y de lo malo (*Gut und Schlecht*)»⁸⁶. «Habría una [180] cima por pensar en la que el concepto de virtud cambiase de tono hasta que sonase a *virtù*, a virtud renacentista, a virtud libre de moralina»⁸⁷. Se trataría de un concepto de virtud cuyos representantes serían César Borgia, o el emperador Federico II Hohenstaufen, y cuyo ideal vendría descrito en el *El príncipe* de Maquiavelo.

Es indudable que Nietzsche —y le hemos seguido fielmente en esto— hace aquí un alarde de procacidad, hasta elevar a insolencia —buscada— lo que podría ser un simpático argumento. Pero si bajamos de tono la discusión y dejamos de buscar los ejemplos de aristocracia en una línea al final de la cual tendríamos que conceder a Al Capone un título nobiliario, nos encontraremos bajo tanta provocación con una postura teórica muy sólida y atractiva. Su tesis es que toda moral establece una tabla de valores cuyo valor a su vez tiene que decidirse ante las siguientes preguntas: esos valores, «¿han frenado o impulsado el desarrollo humano?; ¿son signos de crisis, de empobrecimiento, de degeneración de la vida; o por el contrario se muestra en ellos la plenitud, la fuerza, la voluntad de esa vida, su valor, su confianza en sí misma, su futuro?»⁸⁸

Hay una diferencia esencial entre la virtud señorial y la moral que Nietzsche considera tradicional. Mientras ésta es represiva, negativa y tiene como meta el costoso freno de la pasión, la virtud vital, de la que sólo salen beneficios, tiene por sello la espontaneidad. Al alma noble le gusta ser como es, le sale de dentro, es incapaz de refrenar su bondad, es decir, su valentía, su franqueza, su amor, su generosidad, su compañerismo. La nobleza es precisamente esa alegría y facilidad en el ejercicio de la virtud. Porque esa virtud es a la vez amor

⁸⁶ Cf. *Zur Genealogie der Moral*, p. 288.

⁸⁷ *Nachgelassene Fragmente*, 12, p. 477.

⁸⁸ *Zur Genealogie der Moral*, p. 250.

propio, afirmación de lo que se lleva dentro, a fin de que crezca y se manifieste. La nobleza, cuando quiere ser buena, va en favor de la corriente vital, es voluntad de vivir, y pasa por lo difícil con la alegría de un torrente cuesta abajo. Por eso, la característica de la voluntad [181] noble es «no tener miedo de sí misma, no esperar de sí nada vergonzoso, volar sin reparos a donde nos lleva, a nosotros pájaros libres; que allí donde lleguemos será libre y brillará alrededor la luz del sol»⁸⁹.

Si se me permite ampliar el argumento más allá de la letra de Nietzsche, es de señalar la conexión en la nobleza de la virtud con ese «buen gusto» que es objetivo de toda pedagogía aristocrática. A partir de él la voluntad hace lo que quiere, con una seguridad instintiva en la que, ese placer que la acción produce, es confirmación práctica de su bondad y por ello guía correcta del juicio moral. Por eso la virtud noble, que lleva la vida a su plenitud, es siempre apasionada; y de su condición brota el bien «porque le gusta», a saber, lo que es bueno, para ella y en sí mismo. El buen jinete no toca el freno, y el caballo hace lo que él quiere. «El desenfreno —continúa Nietzsche en su incorregible tono —es sólo un inconveniente para los que no tienen derecho a él. Y casi todas las pasiones tienen mala fama por culpa de los que no son suficientemente fuertes para servirse de ellas»⁹⁰. Y en un momento de equilibrio, su discurso casi suena aristotélico: «¡Dominio de las pasiones, no su debilitación! Cuanto mayor es la fuerza de dominio tanto mayor libertad está permitido dar a las pasiones. El “gran hombre” es grande por el libre juego de sus deseos y por el poder aún mayor con que sabe poner ese estupendo monstruo a su servicio»⁹¹.

Este es el sentido del biologismo moral nietzscheano, que nada tiene que ver con la terrible confusión nacionalsocialista de la política con la ganadería⁹², sino que quiere ver en la virtud la continuación de

⁸⁹ *Die fröhliche Wissenschaft*, p. 534.

⁹⁰ *Nachgelassene Fragmente*, 13. P. 341,

⁹¹ *Ibíd.*, 12, p. 414.

⁹² A la luz de este planteamiento adquieren su propio sentido ciertos textos de Nietzsche, que por culpa —una vez más— de las malas formas son susceptibles de graves confusiones.

la fisiología, es decir, del impulso natural hacia el crecimiento, fortalecimiento y afirmación de la vida, y en [182] el vicio su represión desintegración y decadencia⁹³. Desde esta perspectiva, ser un «buen hombre» es algo evidentemente cercano a ser un «hombre sano» en lo que a los propios instintos se refiere.

En resumen, la moral aristocrática que defiende Nietzsche pretende desarrollar lo que él denomina los afectos afirmativos: «el orgullo, la alegría, la salud, el amor sexual, la enemistad y la guerra, el respeto, los bellos gestos, la voluntad fuerte, la crianza de la espiritualidad elevada, la voluntad de poder, el agradecimiento a la tierra y a la vida (...): todo lo que es rico y generoso, lo que regala la vida y la ennoblece, eterniza, diviniza (...), la fuerza total de las virtudes que embellecen (...)..., todo lo que bendice (*gutheissen*), dice que sí y afirma con su acción»⁹⁴.

Demos ahora un repaso al diccionario moral y veremos cómo en la consideración de la ética aristocrática aparecen como virtudes: la generosidad, la magnanimidad, la fortaleza, la audacia, la alegría, el sentido del honor, el entusiasmo, la afectividad, la paciencia (para esperar el triunfo, no para encajar golpes), la deportividad, el espíritu de iniciativa. Por el contrario, a cuenta de la «moral tradicional» habría que apuntar: la humildad, la mansedumbre, la prudencia, la templanza, la castidad, la justicia, la obediencia, la sobriedad, la paciencia (para sufrir), el espíritu ahorrativo, la servicialidad. Y ahora pasemos revista a los vicios que se imputan respectivamente. El «aristócrata» se supone que es: orgulloso, violento, ambicioso, inmisericorde, lujurioso, irresponsable, libertino, jugador, insolidario, temerario, vanidoso. Mientras que Nietzsche acusa al bondadoso

Cf., por ejemplo, *Nachgelassene Fragmente*, 13. p. 638: «La gran política quiere hacer a la fisiología señora de todo: quiere crear un poder suficientemente fuerte para cultivar (*züchten*) a la humanidad como totalidad y algo más alto, con despiadada dureza contra lo degenerado y parasitario en la vida, contra lo que estropea, envenena, calumnia, deprime (...): y ve en la aniquilación de la vida el signo de una especie de alma más alta.»

⁹³ Cf. *ibíd.*, 13. p. 638: «¡Guerra a muerte contra el vicio! Y vicioso es todo tipo de contranaturaleza. El sacerdote cristiano es el tipo más vicioso de hombre, porque enseña la contranaturaleza.» Así es como concluye el texto citado en la nota anterior.

⁹⁴ *Ibíd.* 13, p. 222s.

tradicional de ser: antipático, avaricioso, comodón, cursi, envidioso, rencoroso, cobarde, aburrido, mentiroso, mezquino, receloso, derrotista. Pues bien, ¿no es cierto que las virtudes del señor son más simpáticas, amables y atractivas, y que sus vicios están cercanos a lo que con un poco de buena voluntad se puede disculpar por un exceso de vitalidad? Sobre todo, ¿no puede responder el perverso [183] «señor» a esas acusaciones con el despectivo y popular «porque se puede», cosa que nunca puede hacer el «esclavo»?

Desde este planteamiento, bastan ahora unos breves trazos para caracterizar lo que Nietzsche denomina la «moral de esclavos», que por lo demás nos lleva a conectar con el nihilismo moral ya descrito en capítulos anteriores.

Siendo el esclavo aquel que ha sido vencido y despojado por eso de su libertad, la moral que él defiende es la que define el bien como paradigma de la impotencia; por ello —dice Nietzsche— «los buenos son débiles, y son buenos porque no son suficientemente fuertes para ser malos»⁹⁵. Los criterios morales son en este planteamiento puramente defensivos y se refieren siempre negativamente a lo distinto que se concibe como amenaza. «Mientras la moral noble procede de una afirmación triunfante de sí, la moral de esclavos dice de entrada que no a todo lo exterior, a todo lo otro, a todo lo que no es él mismo (...). Su acción es reacción»⁹⁶. En este sentido se descalifica moralmente precisamente aquello que ha llevado a los fuertes a su triunfo, lo que en ellos es bueno —sobre todo el poder—, «sólo que cambia-

⁹⁵ *Ibíd.*, 12, p, 16,

⁹⁶ *Ibíd.*, 13, p. 222s *Zur Genealogie der Moral*, p, 270s. Cf. también *ibíd.*, p. 267: «Han sido los judíos los que se atrevieron con una temible coherencia a invertir la ecuación aristocrática del valor (bueno - distinguido - bello = feliz - amado de Dios); y con los dientes del más abismal odio fijaron esta inversión. A saber: sólo los miserables son buenos, los pobres, impotentes, miserables; los que sufren, los que carecen, los enfermos y los feos. Ellos son los únicos piadosos, los únicos benditos de Dios; sólo para ellos hay bienaventuranza. Por el contrario: vosotros los nobles y poderosos, sois por toda la eternidad los malvados, los crueles, los lujuriosos, los insaciables, los impíos; y por toda la eternidad seréis los infelices, malditos y condenados.»

do de color, invertido de significación, desfigurado por el ojo venenoso del resentimiento»⁹⁷.

«Si se examina la conciencia del europeo actual —dice Nietzsche—, de sus mil arrugas y escondrijos morales se puede sacar siempre el mismo imperativo, el imperativo de la temerosidad gregaria: “queremos que llegue el momento en que no haya nada que temer”»⁹⁸. «Éste es el terreno del que brota la [184] famosa contraposición “bueno” y “malvado”. En el mal (*Böse*) se perciben el poder y la peligrosidad, lo terrible, una cierta finura y fortaleza que no permite el desprecio. Para la moral de esclavos el “mal” infunde temor; mientras que en la moral de señores se tiene miedo a los buenos, siendo el “mal hombre” sencillamente despreciable. Y la contraposición se agudiza cuando (...) a la “bondad” de esta moral de esclavos se le cuelga un tono despectivo, ya sea ligero y benevolente, porque el bueno en esa mentalidad servil tiene que ser en cualquier caso el hombre inocuo. Éste es bondadoso, fácil de engañar, quizás un poco tonto (...), una buena persona. Allí donde se impone la moral de esclavos el lenguaje adquiere una tendencia a aproximar “bueno” y “tonto”»⁹⁹.

⁹⁷ *Ibid.*, p, 274.

⁹⁸ *Jenseits von Gut und Böse*. p. 123. Cf. *ibid.*, p. 211: «Suponiendo que los forzados, oprimidos, dolientes, esclavos, inciertos de sí mismos y cansados, se pongan a moralizar, ¿qué resultará de su valoración moral? Probablemente un rencor pesimista contra toda la situación del hombre, quizás incluso una condena del hombre junto con su situación. La vista del esclavo es desfavorable contra las virtudes del poderoso, llena de escepticismo y desconfianza; tiene toda la finura del recelo contra lo que en ellas se honra; incluso quiere convencerse de que su felicidad no es auténtica. Por el contrario, se realzan e iluminan las propiedades que sirven para facilitar la existencia del que sufre. De ahí el honrar la compasión, la mano favorable dispuesta a ayudar, la cordialidad, la paciencia, la laboriosidad, la humildad, la amabilidad; pues éstas son las propiedades más útiles y casi los únicos medios de aguantar el peso de la existencia. La moral de esclavos es esencialmente utilitarismo (*Nützlichkeitsmoral*).»

⁹⁹ Cf. *Ibid.*, p. 211s. «Por el contrario, las razas nobles son las que han dejado el concepto “bárbaro” como huella allí donde han llegado. Aún se capta en su más alta cultura una conciencia e incluso orgullo de ello; por ejemplo, cuando en su famosa oración funeraria dice Pericles a sus atenienses: “Por toda tierra y mar se ha abierto paso nuestra audacia, levantándose por todas partes monumentos imperecederos en el bien y en mal.”»

Mientras que esta moral de esclavos pretende anular diferencias y se expresa socialmente en la reivindicación del equilibrio, de la igualdad ante Dios y ante la ley, y de una justicia entendida al modo socialista como reparto (socialismo, democracia y cristianismo son para Nietzsche manifestaciones de lo mismo), Nietzsche considera que «la compasión con lo decadente, los mismos derechos también para los desgraciados, sería la más profunda inmoralidad: la contra-naturaleza misma como moral»¹⁰⁰.

Se anuncia aquí, dice Nietzsche (y viendo cómo le sigue en esto el aristocratismo que se ha hecho hoy capitalista, podemos deducir hasta qué punto son los *brokers* de Wall Street su públi- [185] co natural) no el reparto de otra cosa que la miseria, en un triunfo cósmico de la desgracia. Nietzsche quiere advertir a los que hasta ahora triunfaron que su enemigo no está —como su instinto les anuncia (sólo por una vez de forma equivocada)— en sus iguales los fuertes, sino en los débiles¹⁰¹. La gran amenaza que éstos representan, y el gran peligro que se cierne sobre la humanidad, es la reivindicación como derecho de una universal compasión.

La con-pasión (*Mit-leid*) es un término ambiguo, que pierde su significado si lo utilizamos exclusivamente en su sentido habitual, olvidando que Nietzsche lo usa acentuando siempre su etimología. Con-pasión quiere decir sufrir con el dolor ajeno y representa la generalización de las condiciones que acompañan a la vida doliente. «Nadie puede sufrir menos que yo», es la exigencia rencorosa en la que el miserable reivindica este afecto. En definitiva, esta con-pasión:

¹⁰⁰ *Nachgelassene Fragmente*, 13, p. 600. Cf. también *Götzendämmerung*, p. 138s: «La vida decadente, la anulación de la fuerza que organiza —es decir, que separa, abre distancias, ordena arriba y abajo—, se formula como ideal en la sociología actual. Nuestros socialistas son decadentes; pero también lo es Herbert Spencer, que ve algo deseable en la victoria del altruismo.»

¹⁰¹ Cf. *Zur Genealogie der Moral*, p. 368: «No es el temor por el hombre lo que hay que desear sea reducido; pues este temor impulsa a los fuertes a ser fuertes e incluso fructíferos. Lo que hay que temer, lo que es más catastrófico que cualquier catástrofe, no es el gran temor, sino el gran asco del hombre y la gran comprensión por él. Si algún día se juntasen, llegaría sobre el mundo lo peor, la última voluntad del hombre, su voluntad de la nada, el nihilismo.»

la universalización del dolor, de la debilidad, de la insuficiencia, de la decadencia, del hastío, representa el colofón de la moral de esclavos, como extensión de esa peste que les asola a ellos, que es el desánimo. Pretender que de esta generalización vaya a surgir, lejos de bien alguno, otra cosa que la ruina moral de la humanidad, sería algo así como esperar la salud de la infección de los médicos.

Pues, en efecto, el mundo necesita que alguien le muestre cómo se puede ser feliz; no un reparto de riqueza, que sólo daría parte al que la quiere toda, sino que se exploren los caminos para alcanzarla. En este sentido los poderosos son responsables ante la humanidad entera de la ventaja que llevan sobre ella, la cual es signo de su riqueza, ¡de ambos! Por ello, «lo superior nunca se debe dejar rebajar a instrumento de lo inferior; el *pathos* de la distancia debe mantener para siempre la diferencia de tareas. Su derecho a existir, el privilegio de la campana de buen tañir sobre la rota y malsonante, es mil veces superior; y sólo [186] ellos, los mejores, son los ciudadanos del futuro, sólo ellos los responsables de él»¹⁰².

En definitiva, el que se escandaliza por la riqueza ajena, muestra en ello sólo la pobreza de su corazón. El alma noble, potente en sus deseos, se alegra, por el contrario, del bien extraño como de lo que es posible; y su afecto hacia el triunfador, lejos de ser envidia, es emulación. Por ello, nunca ve esa riqueza ajena como un robo —se avergonzaría sólo de pensar que su fuerza lo hubiese consentido—, sino como lo que *también* es posible para ella conquistar.

Nietzsche nada tiene que ver con el nacionalsocialismo; pero, después de esto, pretender hacer de él un pensador de «izquierdas» parece aún más aventurado¹⁰³.

¹⁰² *Ibíd.*, p, 371.

¹⁰³ En este sentido desde luego no parece correcta la interpretación de Thomas Mann de Nietzsche como socialista. Cf. *Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung*, p. 292. Igualmente la pretensión de H. Ottmann (cf. *Anti-Lukács. Eine Kritik der Nietzsche-Kritik von Georg Lukács*, p. 58-1) de que Nietzsche estuviese equidistante de capitalismo y socialismo. Desde luego que Nietzsche no pretende defender teoría económica alguna, pero sus ataques al socialismo son estruendosos, mientras que la actitud antropológica propia de un sistema capitalista es fácilmente reconocible en su teoría de la moral de señores. De este modo, a pesar de su radicalidad, parece más coherente la teoría de Lukács. según la cual la base de

4. La voluntad de poder

A partir de esta concepción aristocrática, Nietzsche va a deducir ahora lo que representa la base ontológica de su pensamiento, en un intento de extrapolación que conduce a la teoría de la «voluntad de poder»¹⁰⁴.

Con la mejor buena voluntad, no podemos decir que éste sea uno de los capítulos más brillantes de su filosofía, y bien puede ser considerado como el fracaso final de esa sistematización en la que Nietzsche estuvo empeñado durante los últimos años de su actividad intelectual. Por eso, es común que las exposiciones de su pensamiento, llegando a este punto pierdan la fácil brillantez que da seguir su genialidad, en otras partes concluyente y aquí desconcertada. Ocurre esto porque se pretende presentar con coherencia, como la gran solución, lo que absolutamente carece de ella. Y así, se va a intentar aquí precisamente lo contrario: ver qué es lo que se puede salvar de esta concepción ontológica, recogiendo las genialidades que encierra, e intentando mostrar, a la vez, cuáles son las contradicciones por las que no pueden ser asumidas en el planteamiento de que parten.

Es curioso que cuando Nietzsche intenta buscar un fundamento ontológico, lo más que consigue es bajar el nivel científico desde la psicología a la biología¹⁰⁵. En definitiva la precisión teórica de la voluntad de poder la logra en polémica con la teoría evolucionista, según la cual el motor de la evolución sería la conservación de la especie mediante su adaptación a las condiciones ambientales cambiantes.

En primer lugar, dice Nietzsche, en biología no vamos a ninguna parte con el concepto de conservación: «Precisamente se puede

todo el pensamiento de Nietzsche son «los mitos de la burguesía imperialista para la movilización contra su peor enemigo», que es, por supuesto, el socialismo (cf. *Die Zerstörung der Vernunft*). Cf. también F. Mehring-G. Lúkacs, *Friedrich Nietzsche*, Berlín

¹⁰⁴ Cf. K. Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, p. 318.

¹⁰⁵ Cf. E. Fink, *Die Philosophie Nietzsches*.

mostrar con la mayor claridad en lo vivo que hace todo, no para conservarse, sino para devenir más»¹⁰⁶. Si bien Nietzsche se mantiene cercano a Darwin en la valoración que ambos hacen de la vida como lucha, sin embargo, nuestro autor no concibe esa lucha, por así decir, como defensiva, sino como un ataque que tiene por fin el crecimiento de la propia fuerza¹⁰⁷. En definitiva —dice— «la vida me parece ser instinto de crecimiento, de duración, de acumulación de fuerzas, de poder; donde falta la voluntad de poder hay decadencia»¹⁰⁸. Voluntad de dominio y no de autoconservación, es así la clave de todo desarrollo biológico, en el que precisamente se sacrifica esa propia conservación en aras de la acumulación de fuerza, por ejemplo, en los fenómenos de reproducción y organización, donde el protoplasma [188] se divide para poder recoger la fuerza que no puede contener una célula¹⁰⁹.

Sin embargo, no se trata de desindividualizar la idea de fuerza, y de hecho Nietzsche se opone radicalmente a Darwin, allí donde éste supone una preeminencia de la especie sobre el individuo, y considera este esquema como el «error fundamental de la biología hecha hasta ahora»¹¹⁰. Por el contrario, lo genérico es sólo medio para el desarrollo del individuo más fuerte¹¹¹. Este individuo es el punto original a partir del cual se explica toda expansión biológica, la cual es asimilación que organiza la diversidad al integrarla como medio para un ulterior fortalecimiento¹¹².

Por eso, carece de sentido la idea darwinista de selección, la cual en el desarrollo evolutivo da toda la primacía al medio. «La influencia

¹⁰⁶ *Nachgelassene Fragmente*. 13, p. 301,

¹⁰⁷ Cf. *ibíd.*, 12, p. 309: «“Útil” en el sentido de la biología darwiniana es (...) lo que se muestra en la lucha con los otros como favorable para sí. Pero a mí me parece ya progreso verdadero el sentimiento de lo más (*das Mehrgefühl*), el sentimiento de hacerse mis fuerte, aparte de la utilidad en la lucha. De este sentimiento surge la voluntad de poder»

¹⁰⁸ *Der Antichrist*, p. 172.

¹⁰⁹ Cf. *Nachgelassene Fragmente*, 12, p. 38.

¹¹⁰ *Ibíd.*, p. 294.

¹¹¹ Cf. *ibíd.*, p. 96s: «El perfeccionamiento consiste en la producción del más poderoso individuo, del cual es instrumento la gran multitud.»

¹¹² El ejemplo es una vez más la biología del protoplasma «que se apropia de algo y lo organiza en sí, ejercitando así su poder y fortaleciéndose» (*Nachgelassene Fragmente*, 12, p. 420).

de las “circunstancias externas” está exagerada en Darwin hasta el sinsentido; lo esencial en el proceso vivo es precisamente la tremenda fuerza que da forma de dentro a fuera y que aprovecha, explota, las “circunstancias externas”»¹¹³. La vida, como voluntad de poder, no es, en este sentido, un resultado mediatizado del mundo exterior, sino punto de partida del movimiento en que ella misma consiste; es principio y centro de este movimiento, «desde donde la voluntad se extiende»¹¹⁴. Esta extensión (*um sich greifen*) es poder, como anulación de la alteridad de lo distinto. Por ello, «la vida no es adaptación de las condiciones internas a las externas, sino voluntad de poder, que desde su interior siempre somete e incorpora más cosas exteriores»¹¹⁵.

[189] Resumiendo, el análisis de esa ontología fundamental que es para Nietzsche la biología, muestra el mundo como un conflicto permanente del que resultan fuerzas vencedoras y fuerzas vencidas. Precisamente mediante esta extensión de unas fuerzas sobre otras emerge la intensidad vital, que organiza la totalidad en ese orden y jerarquía que es expresión de la fuerza vencedora. «Todos los fines — dice —, todas las utilidades, son meros signos de que una voluntad de poder se ha hecho dueña de algo menos poderoso y le ha impuesto desde sí misma el sentido de una función»¹¹⁶. Aquello por lo que se da en el mundo una forma y una armonía, es la victoria de unas voluntades sobre otras. Por tanto, siempre que queremos entender ese

¹¹³ *Ibíd.*, p. 304.

¹¹⁴ *Cf. ibíd.*, 13. p. 274.

¹¹⁵ *Cf. ibíd.*, 12, p. 295. *Cf. también Zur Genealogie der Moral*, p. 315s: «La idiosincrasia democrática contra todo lo que domina y quiere dominar, el misarquismo moderno (por usar una mala palabra para una mala cosa), se ha camuflado de tal manera en lo espiritual (...) que se está introduciendo paso a paso en las ciencias más estrictas y aparentemente objetivas. Incluso parece que se ha hecho dueña de toda la psicología y doctrina de la vida —para su desgracia, como es evidente—, escamoteándole un concepto fundamental: el de la verdadera actividad. Bajo la presión de esta idiosincrasia, se pone en primer plano, por el contrario, la “adaptación”, es decir, una actividad de segundo rango, una mera reactividad (...). Con ello se desconoce la esencia de la vida: la voluntad de poder; se pasa por alto la prioridad principal que tienen las fuerzas espontáneas, atacantes, expansivas (...), formadoras sólo a cuya acción sigue la “adaptación”.» *Cf. K.H. Volkmann-Schluck, Leben und Denken*, p. 30.

¹¹⁶ *Zur Genealogie der Moral*, p. 314.

orden, hay que recurrir como a su principio a la voluntad de poder. «El mundo visto por dentro, el mundo determinado y designado en función de su carácter inteligible sería “voluntad de poder” y nada más»¹¹⁷.

La voluntad de poder, no la de alcanzar el placer y superar el dolor, es el verdadero motor de toda la historia, como bien se puede comprobar en los resultados: «El hombre, en comparación con sus predecesores, representa un inmenso *quantum* de poder, no un *plus* de felicidad. ¿Cómo se puede afirmar que pretendía la felicidad?»¹¹⁸. Por el poder ha sacrificado el hombre la ingenuidad animal, en la que se alcanza el máximo de felicidad sólo en la inconsciencia; a costa de rendir, sin embargo, lo único que la vida no puede ceder: la ambición.

[190] El problema ahora es que Nietzsche tiene que seguir un camino esencialmente negativo en la ulterior determinación de esta voluntad. Porque lo que es afirmación de lo uno resulta en este esquema ser negación de lo otro. ¿Qué es el poder? La actividad que se extiende desde la unidad, reduciendo a ella la multiplicidad. Por eso, el poder es una amenaza, por más que necesaria, para esa multiplicidad: «Se cultiva el propio yo a costa del prójimo; la vida vive siempre de otra vida. El que no entiende esto no ha dado todavía el primer paso hacia la sinceridad»¹¹⁹. Por eso, «abstenerse de herir, de la fuerza, de la explotación, igualar la propia voluntad a la de los demás: esto puede en un cierto burdo sentido ser de buen tono entre individuos concretos cuando se dan las condiciones para ello. Pero tan

¹¹⁷ *Jenseits von Gut und Böse*, p. 55. Cf. también *Also sprach Zarathustra*. p. 147s: «Allí donde encontré algo vivo, encontré voluntad de poder. E incluso en la voluntad del que sirve encontré la de ser señor (...). Y así como lo más pequeño se entrega a lo más grande para tener poder sobre, y gozo de, lo pequeño, del mismo modo se entrega lo mayor, y por el poder (...) pone la vida en juego. La entrega del máximo consiste en el riesgo y el peligro, en un juego de dados con la muerte. Y allí donde hay sacrificio y servicio y miradas amorosas, también hay voluntad de ser señor. Por vericuetos se cuelga el que es más débil en el castillo del más poderoso, para robar ahí... poder (...). Antes sucumbo que renunciar a esto único; y en verdad que ahí donde hay decadencia y hojas que caen, se sacrifica la vida... por el poder.»

¹¹⁸ *Nachgelassene Fragmente*, 13, p. 52s.

¹¹⁹ *Ibid.*, 12, p. 167. Cf. también *Der Antichrist*, p. 172: «Llamo a un animal, a una especie o a un individuo, malo (*yerdorben*), cuando pierde sus instintos, cuando elige, prefiere, lo que le es desventajoso.»

pronto como se quisiese ampliar ese principio, haciendo de él incluso principio fundamental de la sociedad, se mostraría como lo que es: como voluntad de negación de la vida, como principio de disolución y decadencia. Aquí hay que pensar a fondo rechazando toda debilidad sensiblera: la vida misma es esencialmente apropiación, lesión de y victoria sobre lo extraño y más débil; opresión, dureza, imposición de las formas propias, incorporación y, por lo menos, explotación»¹²⁰. Por eso —dice Nietzsche— pretender eliminar este carácter explotador, «suenan en mis oídos como si se prometiese inventar una vida que se abstuviese de todas sus funciones orgánicas. La “explotación” no es parte de una sociedad mala, o imperfecta y primitiva; sino que pertenece a la esencia de lo vivo, como función orgánica fundamental: es una consecuencia de esa verdadera voluntad de poder que es la voluntad de vivir»¹²¹. ¿Por qué —se queja Nietzsche— lo que nos parece bien en el reino natural queremos eliminarlo en lo social?¹²²

[191] La voluntad de poder no puede dejar de ser lo que es: afirmación de sí más allá de sí, es decir, sobre lo que es más débil que ella. Y esto es lo mejor que le puede ocurrir a lo débil: adquirir un nuevo sentido en la órbita de aquello que puede más. Así resulta de la victoria de uno y de la derrota de otro la organización de sistemas de fuerzas cada vez más perfectos. Éste es el sentido de todo progreso¹²³.

¹²⁰ *Jenseits von Gut und Böse*, p. 207.

¹²¹ *Ibid.*, p. 208.

¹²² Cf. *Nachgelassene Fragmente*, 13, p. 109s: «¡Que sea una objeción contra una persona el ser dañino! Como si entre los grandes impulsores de la humanidad no tuviese también sitio el gran criminal (...). ¡Dejamos a los animales tranquilos con nuestros deseos, también a la naturaleza; pero al hombre lo queremos radicalmente distinto!»

¹²³ En el ámbito norteamericano y bajo la influencia de W. Kaufmann (cf. *Nietzsche. Philosopher, psychologist, antichrist*, p. 173), se ha desarrollado una escuela interpretativa de Nietzsche, según la cual la voluntad de poder tendría que ser entendida en el sentido del *self-control*, más que en el del heterodominio (cf., por ejemplo, R.J. Hollingdale, *Nietzsche*, p. 87 y 95). Creo que esta interpretación no es correcta, ya que en Nietzsche la idea de voluntad de poder implica, como se intentará mostrar, la alteridad vencida como medida del poder, y está por tanto esencialmente ligada a la noción de lucha. Cf. K. Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, p. 316: «La concepción cósmica de la voluntad de poder le da a la lucha en cuanto lucha la buena conciencia, allí donde todo se le convierte en medio de lucha. En ella se realiza la autoafirmación del júbilo del poder. La vo-

Pero aquí hay que objetar a Nietzsche que la negatividad del poder no se muestra sólo en la anulación de toda diversidad objetiva en el sistema de su subjetividad. Esta negatividad afecta igualmente al sujeto imperante, en que dicha voluntad de poder es real únicamente en el acto de vencer; de forma que «sólo se puede expresar en sus obstáculos y busca aquello que se le resiste»¹²⁴.

Y sólo en el acto de pasar por encima de esa resistencia tiene conciencia de sí. Por eso su victoria no conoce paz alguna: «El hombre libre es guerrero. La libertad, en los individuos y en los pueblos se mide por la resistencia que hay que vencer, por el esfuerzo que cuesta seguir arriba»¹²⁵. Y la felicidad del que lucha no es aquí sino «el sentimiento de que el poder ha crecido de nuevo, de que otra vez se ha vencido un obstáculo»¹²⁶. De [192] modo que su última satisfacción es un nuevo incremento de poder y su virtud la eficacia para conseguirlo¹²⁷.

Pero, por ejemplo, Adorno ha señalado muy bien la falsedad esencial de esta voluntad imperialista, que en su dependencia del triunfo fáctico muestra hasta qué punto ese triunfo es imposible. «Los ricos y vivos —dice Nietzsche— quieren victoria, enemigos derrotados, desborde del sentimiento de poder sobre dominios más amplios que hasta ahora»¹²⁸. Pero en cada victoria la voluntad finita muestra el carácter imposible de su pretensión y hasta que punto es impostora en su dominio, porque para ella vencer es apropiarse del

luntad de lucha recibe de ella un impulso incesante.» Cf. también W. Müller-Lauter. *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, p. 30.; J. P. Stern, *Nietzsche*, p. 84s y 87.

¹²⁴ *Ibíd.*, 12, p. 424. La cita continúa: «Esta es la tendencia original del protoplasma cuando manda por delante sus pseudópodos, tanteando alrededor. La apropiación e incorporación es ante todo un querer vencer, un formar y transformar, hasta que lo vencido ha pasado totalmente a poder del atacante y lo ha incrementado. Si esta incorporación no se consigue, entonces se rompe el complejo y aparece la dualidad como forma de la voluntad de poder. Para no dejar escapar lo conquistado se separa la voluntad de poder en dos voluntades (en determinadas circunstancias sin perder del todo su conexión).»

¹²⁵ *Götzendämmerung*, p. 140.

¹²⁶ *Nachgelassene Fragmente*, 13, p. 480.

¹²⁷ Cf. *ibíd.*: «No satisfacción, sino más poder; no virtud (*Tugend*), sino eficacia (*Tüchtigkeit*).»

¹²⁸ *Nachgelassene Fragmente*, 13, p. 362.

poder qué no tiene, ya que de otra forma no sería *necesaria* esa victoria.

Nietzsche podría conceder esta objeción que le hacemos de que la voluntad no tiene la infinitud que pretende; pero —diría— en su victoria sobre lo que la contradice se muestra capaz de robar esa infinitud. ¿Y por qué no puede la voluntad al hacerse poderosa mostrarse como ave de rapiña y adquirir dicha infinitud como conquista? El problema —habría que seguir arguyendo en su contra— es que para conseguir lo que quiere, que es el poder, la voluntad tiene que afirmarlo en sí misma como negación de otro y como constante incremento. Pero tal voluntad es insaciable, porque el poder que conquista no vale más que aquel que fue vencido, y tiene la mera forma de su superación. Una tal voluntad es insatisfacción pura y tiene que demostrarse constantemente a sí misma el poder que no tiene. Su imagen perfecta, que recoge a la letra todo lo que acabamos de escuchar de Nietzsche, es el «matón», cuya única satisfacción está en la provocación, en la que tiene que probar el poder del que carece y que sólo se consuela en que hay otros que tienen menos. Sin embargo, el tener que vencer siempre, hace que *después* de cada victoria este poder esté tan vacío y sea tan nulo como el del vencido, donde se muestra que esa victoria es tan imposible como necesaria. Y en efecto, el «matón» lleva en sí su propia muerte [193] y es cuestión de tiempo que encuentre el obstáculo que no pueda vencer: es un argumento clásico de película¹²⁹.

¹²⁹ El problema está aquí en que la fuerza en que se expresa y consiste el poder no se define por sí misma, sino que incluye dentro de sí lo que la contradice y queda contradicho por ella misma. Como señala G. Deleuze: «L'essence de la force est sa différence de quantité avec d'autres forces, et que cette différence s'exprime comme qualité de la forcé» (*Nietzsche et la philosophie*, p. 56). Desde este presupuesto, Deleuze concluye que la voluntad de poder no puede pertenecer a sujeto alguno, ni siquiera a la fuerza misma entendida como sujeto; teniendo así lugar una desobjetivación del concepto clave de la ontología nietzscheana (cf. *ibíd.*). Cf. también, *ibíd.*, p. 7: «L'être de la forcé est le pluriel; il serait proprement absurde de penser la force au singulier. Une force est domination, mais aussi l'objet sur lequel une domination s'exerce.» A esta conclusión ya había llegado anteriormente A. Baumler (cf. *Der Wille als Macht*, p. 38): «La voluntad de poder no es un querer, sino un poder; es la unidad que trabaja realmente y en cuyo lugar sitúa el idealismo la conciencia. El error de los filósofos anteriores fue atribuir a la unidad de la conciencia lo que en realidad produce la fuerza

Este vano poder tiene ciertamente su signo en la crueldad. Hay que reconocer a Nietzsche su gallardía al reconocerlo¹³⁰. Pero aquí se muestra cómo su doctrina de la voluntad es insostenible para el que aún conserva un mínimo de «buena voluntad». Y esto lo puedo decir con la seguridad que da haber seguido hasta ahora con simpatía en muchos puntos la exposición de su pensamiento. Hacer daño —como el mismo reconoce— es la más perfecta prueba de insatisfacción y el corolario en la praxis de una voluntad frustrada: éste es el primer principio de psicología que aprende, muchas veces en el propio sufrimiento, cualquier chico en la escuela, al juzgar a sus maestros y demás detentadores del poder. Y es curioso porque el mismo Nietzsche nos muestra varios ejemplos de esto en los retorcidos análisis que hace de ciertos fenómenos pseudo-morales. Por lo demás, lo único que la voluntad consigue con esta crueldad es mostrar su negatividad al repartirla en sus actos. Es la proyección del propio dolor lo que por un instante produce el sentimiento de liberarnos de él, que sólo de forma negativa es placer. Por eso, en el planteamiento de Nietzsche, la suma actividad, y en ella el sumo placer, es la venganza: dejar de sufrir devolviendo el daño que nos han hecho; de modo que sufrir este daño se hace incluso necesario, a fin de alcanzar en su superación y devolución la conciencia del propio poder¹³¹.

[194] ¿Pero qué poder es ese que necesita de su negación previa para poder serlo? La voluntad de poder es en Nietzsche una liberación de la impotencia; ¿no será ésta al final su definitiva afirmación como lo que es: absoluta impotencia? Pues, ¿desde cuándo lo esclavos se hicieron señores el día de su emancipación? Y, sobre todo,

que Nietzsche denomina voluntad de poder. En el concepto de voluntad de poder alcanza su zenit el anticartesianismo moderno.»

¹³⁰ Cf. *Zur Genealogie der Moral*, p. 302: «Ver sufrir hace bien, y más aún hacer sufrir. Es esta una dura sentencia, pero un viejo y poderoso principio, humano, demasiado humano (...). Sin crueldad no hay fiesta: así lo enseña la mis antigua y larga historia del hombre.»

¹³¹ Cf. *Nachgelassene Fragmente*, 13. p. 360: «El dolor (*Unlust*), la represión (*Hemmung*) de la voluntad de poder, es, por tanto, un *factum* normal, el normal ingrediente de todo suceso orgánico: el hombre no lo esquiva, *más bien lo necesita constantemente*: cada victoria, cada sentimiento de placer, todo suceso, presupone un obstáculo superado» (la cursiva es mía). Cf. también *ibíd.*, 12, p. 301s; 13. p. 38.

¿desde cuándo los señores *necesitaron* ser antes esclavos para llegar a su señorío? ¿No es precisamente uno de los orgullos de toda aristocracia el no haber empezado a serlo en tiempos de los que se guarde memoria, es decir, el haber llegado a ser señores... sólo «degenerando»?

Todo lo que hemos dicho anteriormente es tanto más sorprendente cuanto que Nietzsche es perfectamente consciente de ello. Y a lo largo de toda su obra aparecen de cuando en cuando brotes —que no se sabe de dónde vienen— de una concepción radicalmente diferente de la voluntad de poder. Por ejemplo, se ve esto en lo que describe, en un texto de la *Götzendämmerung*, como gran «estilo»: «El más alto sentimiento de poder y seguridad se expresa en lo que tiene gran estilo (casi lo podríamos traducir “clase”). Este es el poder que ya no necesita prueba alguna, que desprecia gustar, que responde difícilmente, que no siente testigos a su alrededor, que vive sin conciencia de que haya contradicciones enfrente»¹³². ¿No está esto muy lejos de ese otro sentimiento de poder que consiste «en la necesidad interna de hacer de las cosas un reflejo de la propia plenitud y perfección»¹³³, pero que puede ponerse en duda precisamente allí donde necesita de esa externa reflexión?

En efecto, esta otra vena de textos presenta uno de los puntos más geniales y verdaderos del pensamiento de Nietzsche, en el que se muestra hasta qué punto puede contener verdad una falsa filosofía sólo con ser genial. En este planteamiento, el señor [195] (y la moral que surge de su autoconciencia) no tiene que ver con la guerra, sino efectivamente con la victoria que se ha dejado atrás. Pues bien, este señor, habiendo superado toda negatividad en el triunfo sobre sus posibles limitaciones, es ahora el que puede de verdad decir con Zarathustra: «“¡Y qué me importa a mí la felicidad: yo ya no busco la felicidad; yo busco mis obras!” “Oh Zarathustra —responden sus ami-

¹³² *Götzendämmerung*, p. 119.

¹³³ *Nachgelassene Fragmente*, 13, p. 356.

gos— (...), dices eso como uno al que le sobra lo bueno. ¿Pues no reposas acaso en un mar azul de felicidad?”»¹³⁴

La voluntad del señor viene caracterizada en estos textos como la voluntad esencialmente satisfecha, como aquella que ha dejado de buscarse a sí misma en las cosas y descansa en la plenitud del amor propio, en la exaltación del yo egoísta, que encuentra en sí todo lo que se puede desear. Esto suena ciertamente terrible en nuestro vocabulario moralizante, pero quizás se entienda mejor lo que Nietzsche quiere decir cuando vemos frente a qué queda caracterizada esta voluntad señorial. «Hay otro egoísmo —dice Zarathustra—; uno demasiado pobre, hambriento, que siempre quiere robar: el egoísmo de los enfermos. Mira con ojos de ladrón a todo lo que brilla; mide con la avaricia del hambre a aquellos que tienen de comer en abundancia, y siempre se arrastra por la mesa de los que regalan. La enfermedad habla en esa avaricia (*Begierde*) (...). Decidme, hermanos, ¿qué es para nosotros lo malo y lo peor? ¿No es la degeneración? Pues siempre descubrimos esa degeneración allí donde falta el alma que regala»¹³⁵. Dicho con otras palabras: «respetar verdaderamente se puede sólo a aquel que no se busca a sí mismo»¹³⁶, por supuesto porque ya se ha encontrado.

Frente a la voluntad que desea, Nietzsche quiere oponer aquí la voluntad que ha dejado atrás sus frustraciones. Porque eso es el deseo: la pobreza de una voluntad que tiene fuera de sí el principio que la determina. Por eso es una voluntad esclava, dominada por lo otro, y su esencia es el dolor de tenerlo fuera: la in-satisfacción. Para esta voluntad su ambición es desprecio de [196] sí, pura tensión hacia lo otro, y se destruye a sí misma en su avaricia.

Pero aquí es necesario ampliar la glosa; porque ésta es precisamente la voluntad que se describió anteriormente como aquella que va ansiosa buscando guerra en la que incrementar un poder que no tenía. Ciertamente, en este mísero egoísmo, pertenece a la esencia del querer no solamente la negatividad respecto de sí, sino también

¹³⁴ Cf. *Also sprach Zarathustra*, p. 295.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 98.

¹³⁶ *Jenseits von Gut und Böse*, p. 220.

respecto de su objeto. Por ello es peligrosa la pobre voluntad que tiene en el deseo su pasión, porque lo único que quiere es poseer, es decir, anular la alteridad de su objeto. Su satisfacción es la asimilación y esta voluntad glotona se lo traga todo, destruyendo lo que toca y gritando por doquier «¡mío!», allí donde en la riqueza ajena se refleja precisamente su vaciedad. Su victoria es la esclavización de lo distinto y su poder es la expansión de la propia impotencia. No es un buen negocio ser amado por un pobre: ese amor es siempre envidia.

Y al revés, la voluntad satisfecha nunca es celosa: no mendiga lo que tiene y en cuya posesión reposa. Por eso —dice Nietzsche— «es necesario que el hombre consiga estar satisfecho de sí mismo (...), sólo entonces es soportable de mirar. El que está descontento de sí siempre está dispuesto a vengarse de ello y los demás seremos sus víctimas, aunque sólo sea por tener siempre que aguantar su fea presencia»¹³⁷. Lo temible no es el amor propio: a quien de verdad hay que temer es al que se odia y extiende, en la rabia y la venganza, ese odio a los demás. «Intentemos por tanto —concluye Nietzsche— seducir (al hombre) a querer a sí mismo»¹³⁸. Porque sólo del amor propio sale el amor a los demás. Y no son los señores, los conscientes de su honor y dignidad, los que ven en la humillación ajena su propia vanidad, sino que son los poderosos «los que saben honrar, pues éste es su arte, el dominio de su invención»¹³⁹.

[197] Aparece aquí una noción de señorío absolutamente distinta de la que expusimos anteriormente. En ella el señor, lejos de ser el que esclaviza la alteridad, es quien la libera. Pues, ¿por qué iba a esclavizar el que nada necesita? Se trata aquí de una gloriosa libertad que consiste, no ya en no deber nada a nadie, sino en no tener deudores. Ya que, en efecto, el acreedor es tan pobre como el deudor, o más, si tropieza con aquella millonaria americana que contaba su for-

¹³⁷ *Die fröhliche Wissenschaft*, p. 531. Cf. también *Also sprach Zarathustra*, p. 114: «Desde que hay hombres, el hombre se ha alegrado poco, hermanos: ¡éste solo es nuestro pecado original! Y si aprendemos mejor a alegrarnos, nos olvidaremos de hacer daño a otros y de pensar males para ellos.»

¹³⁸ Cf. *Morgenröte*, p. 300.

¹³⁹ *Jenseits von Gut und Böse*, p. 210.

tuna por las monstruosas sumas que debía. Al fin y al cabo, si se tiene en el banco un saldo positivo, quiere decir que alguien está gastando lo que uno ha ahorrado, mientras que lo que se debe mide el dinero ajeno que uno se ha gastado para sí. Esto no es sólo muestra de un estupendo cinismo; sólo un negociante en medio de una crisis de liquidez sabe lo pobre que puede ser un acreedor: hasta la ruina. La verdadera libertad es por eso la que no es acreedora de nadie y su acto propio es el perdón: condonar deudas¹⁴⁰. Y es evidente que lo primero que hace el que de verdad ha triunfado y ya no tiene qué temer, es vaciar sus cárceles, con una universal amnistía, en la que queda claro que a nadie reconoce como enemigo. Sólo el verdadero señor es capaz de gobernar sin cárceles; ésta es la prueba de su señorío: la libertad de sus siervos.

Y esta afirmación de la alteridad alcanza su culmen en el acto más específico del amor propio, que es el amor a los demás. Por eso Nietzsche, con gran razón, está harto de toda la palabrería en torno al altruismo y su supuesta oposición al egoísmo¹⁴¹. Pues, «en los hombres en los que el Yo es débil y vaporoso —dice—, se debilita también la fuerza del gran amor; y los más amantes lo son por la fortaleza de su Yo»¹⁴². Por lo demás, es [198] evidente que nadie quiere para sí un amante impotente. «Esa Circe de la humanidad que es la moral —continúa— ha falseado a fondo toda la psicología al moralizarla, hasta ese escalofriante sinsentido de que el amor no es egoísta (...). Hay que pisar fuerte, sostenerse valientemente; si no, no se puede amar»¹⁴³. Y esto es ciertamente así: el bien que hacen los señores

¹⁴⁰ *Morgenröte*, p. 287: «Qué hacer? Aconsejo comenzar la propia soberanía proclamando con un año de anticipo una amnistía de todo tipo de pecados.»

¹⁴¹ G. Brandes (cf. *Aristokratischer Radikalismus*, p. 2) describe la contradicción inherente a la moral del altruismo del modo siguiente; «El que alaba la virtud del desprendimiento (*Selbstlosigkeit*), alaba algo que beneficia a la sociedad y daña al individuo. Y el prójimo, que quiere ser amado desinteresadamente, no es él mismo desinteresado. La contradicción fundamental de esta moral consiste en que existe y recomienda la renuncia del yo al bien, renuncia que tiene lugar a favor de otro yo.» Este argumento puede ser evadido diciendo que el prójimo, el «otro», no es un yo; pero entonces esta moral del altruismo estaría propagando con esta desobjetivación una universal despersonalización de la totalidad social.

¹⁴² *Nachgelassene Fragmente*, 12, p. J19. Cf. *ibíd.*, p. 593.

¹⁴³ *Ecce Homo*. p. 305.

nunca es servicio, ni tiene la intención del agrado ajeno como contrapuesto al propio. Muy al contrario, toda concesión «graciosa», de la que surge para los demás felicidad, tiene como fórmula en el protocolo señorial un original «me place...». Por ello, pretender que el amor sea *en su esencia* sacrificio (otra cosa es que lo comporte *per accidens*), en el sentido dialéctico de que el bien del prójimo es renuncia al placer propio, es una monstruosidad moralizante, que tiene por lo demás en la patología sexual el feo nombre cuando menos de frigidez. En definitiva: sólo sabe amar el que disfruta amando. Y así, por supuesto, es como ama Dios al mundo: teniendo *sus* delicias — las suyas— con los hijos de los hombres.

Por ello también, el principio de todo amor es el gusto. «Me gustas», es decir, «me gusta quererte»; «es un placer para mí hacerte ese favor»; «gracias», «de nada»: son las fórmulas del cariño. Por el contrario: hacer algo porque «se debe» —entiéndase aquí especialmente en el sentido del saldar una deuda— sería la negación del amor en aquello que se hace. A no ser que se piense que el fin de ese amor es «quedar en paz». Por ello dice Nietzsche que «todo lo que se hace por amor, ocurre siempre más allá del bien y del mal»¹⁴⁴. Esto está dicho de un modo innecesariamente provocativo, pues el objeto del amor es ciertamente el bien, pero se puede aceptar en el sentido de que, al final la caricia que más se agradece es la que no se hubiese echado de menos; como esas flores, un jueves cualquiera, que a la pregunta de por qué, sencillamente van acompañadas, como respuesta del que regala, de un «porque sí». Sólo entonces, cuando recibimos lo que nadie nos debía, sabemos que es verdad el cariño que nos tienen.

[199] Una vez más: ¿es esto tan escandaloso? Si lo fuese, la moral tendría que cambiar su planteamiento, so pena de dejar de ser cristiana. Porque el autor de toda moral pone la medida del amor a los demás... ¡en el amor propio! Si se pierde el sentido de lo que es amarse a sí mismo, uno deja de saber cómo amar a los demás; pues así, ni más ni menos, hay que amar al prójimo. Y de aquí se pueden

¹⁴⁴ *Jenseits von Gut und Böse*, p. 99.

deducir, por el contrario, las devastadoras consecuencias del auto-desprecio.

Pero es más, el sentido del mandato bíblico se falsearía si lo interpretásemos como alcanzando sólo al amor al prójimo; algo así como si el amor propio se diese por supuesto, sin que fuese necesario mandar su incremento, de modo que el objeto del mandamiento fuese meramente que el amor a los demás no se quedase atrás. Esto no es así: el mandamiento ordena las dos cosas a la vez, muy consciente de que uno, de hecho, ama al prójimo exactamente en la misma medida en que se ama a sí mismo.

Y es que el amor nos es dialéctico, no admite en sí la negatividad antitética que nos obliga a elegir entre «una cosa o la otra», «o tú o yo»; sino que es dialógico y tiene su esencia en la afirmación absoluta de la alteridad: «tú y yo», las dos cosas a la vez. Por ello no hay forma de gozar sin compartir, y la mejor prueba de satisfacción consigo mismo es el regalo.

Nietzsche, que ya hemos visto hasta qué punto está lejos de esta concepción en ciertos apuntes de su teoría del poder, lo incluye muy bien en otros textos, cuando presenta la «gracia» como privilegio de los más poderosos, como un más allá del derecho¹⁴⁵. De ahí su animadversión, propia de todo aristocratismo moral, contra la virtud de la justicia. «¿Cómo le voy a dar a cada uno lo suyo? —dice Zarathustra—. Me basta con dar a todos lo mío»¹⁴⁶.

Estas conclusiones pueden parecer sorprendentes, y no sería inconveniente ampliar aquí ciertas consideraciones ontológicas que en Nietzsche —que todo esto lo intuye de lejos— están sólo implícitas. El problema está en la voluntad. Ciertamente, en su [200] finitud, la primera forma en la que la voluntad se hace fenomenológicamente accesible es el deseo. En este sentido la voluntad es intencional, tiene por objeto algo distinto, que le es trascendente. Ahora bien, hemos repetido que en esta trascendencia la voluntad se dirige sólo a lo propio, a lo que es su principio; de forma que la alteridad de su obje-

¹⁴⁵ Cf. *Zur Genealogie der Moral*, p. 309.

¹⁴⁶ *Also sprach Zarathustra*, p. 88.

to no es otra que la ruptura interna en que consiste su finitud. Se ama en el objeto lo distinto sólo porque el sujeto es, en él, distinto de sí mismo. Pero precisamente aquí es donde se muestra la verdadera esencia de la voluntad como reflexión. El objeto del querer es siempre su sujeto, porque la voluntad no es otra cosa que actividad que tiene su fin en sí, *entelequia*. El ser, reafirmandose a sí mismo, es querer. La esencia de la voluntad es entonces la afirmación: querer algo es decirle que sí, llamarlo bueno; y lo primero sobre lo que en el ente se dirige esta afirmación es el ente mismo. En este sentido, querer es siempre querer ser (o querer que sea), querer existir (o que exista), vivir (o que viva). Por ello, la forma psicológica de la voluntad es el gozo: en él afirmamos como bueno aquello sobre lo que la voluntad se dirige. En este sentido «me gusta» y «es bueno», dicen, en principio, la misma cosa.

Ahora bien, se ve aquí que en ese acto propio la voluntad ya ha superado la alteridad que mostraba el deseo. Porque el gozo, aun allí donde se dirige a lo otro, es siempre algo propio. Todo gozo es regocijo, es decir, alegría en el propio existir. Por eso todo querer es siempre también amor propio.

Pero la historia de la voluntad no termina en esta reflexión sobre su posición subjetiva, una vez superada la alteridad de su objeto. Dicho de otro modo, la actividad volitiva no acaba en su satisfacción, y no por haber alcanzado la reunificación reflexiva con su objeto deja de ser actividad y exuberancia afirmadora. Por eso esta actividad, más allá de su satisfacción, se convierte en un plus que supera la propia perfección, es decir, los límites originales de su posición subjetiva. Es aquí donde la voluntad se hace principio positivo de lo distinto, en el que tiene su origen toda diferencia. De modo que esta diferencia no es ya resultado de una imperfección o desprincipiación, sino, por el contrario, un exceso de perfección que lleva a la reproducción de la propia [201] plenitud. La voluntad, que como deseo tiende a anular toda diferencia, se hace aquí verdadera afirmación de lo distinto en cuanto tal, y así amor que quiere lo otro, afirmandolo en esa alteridad. Es lo que ocurre por ejemplo en ese corolario de to-

da satisfacción que es la alegría. En este afecto, la voluntad se hace creadora: re-creo, a saber, de sí misma en la generación de lo distinto. Así es como Dios se hace pluripersonal, y éste es también el principio de toda creatividad.

Deseo, alegría y creatividad, son los tres momentos del querer. El primero es muestra de su finitud y los dos segundos manifestación de su perfección. Por ello estos últimos son inseparables: no se puede querer la propia perfección sin querer reproducirla, y la voluntad satisfecha se hace así superabundancia de sí misma, encontrando esa alegría precisamente en regalar. Ésta es la razón de que el amor propio, el gozo de sí mismo, sea *a la vez* amor al prójimo, creación de lo distinto.

Todo esto se hace evidente en una elemental fenomenología de la alegría. Si no puede hacer otra cosa, el que está contento al menos canta, haciendo vibrar el aburrido aire al ritmo de su dicha. Se pinta el mundo de colores, a la vez que se siente uno su dueño, con un título de propiedad que, lejos de esclavizar, reparte el propio gozo ordenando a las cosas ser mejores. Hasta que el que se goza de sí se acaba gozando también de ese mundo que su imaginación —si no tiene nada mejor para cambiarlo— ha nombrado paraíso. Por ello, ¿es que hubo alguien que alguna vez recibiese del que está contento otra cosa que bienes? Y decir que esa alegría es resultado y no principio de la prodigalidad, es empeñarse en no ver lo evidente e insistir en una moralina de difícil digestión.

No es que Nietzsche haya visto claro todo esto, ni mucho menos. Pero sí que algo de ello intuye cuando afirma que lo que toda vida quiere es liberar su fuerza, y llama a esto voluntad de poder¹⁴⁷. Pero sólo desde esta reflexión previa entendemos lo [202] que aquí quiere decir Nietzsche: «El pobre de vida, el débil, aún empobrece más la vida; y el rico, el fuerte, la enriquece. El primero es su parásito, el se-

¹⁴⁷ Por lo demás es una más de sus contradicciones cuando opone esto a la autoafirmación. Cf. *Jenseits van Gut und Böse*, p. 27: «Los fisiólogos deberían reflexionar antes de poner el instinto de conservación como el impulso cardinal de una esencia orgánica. Ante todo, lo vivo quiere liberar su fuerza; la esencia misma de la vida es voluntad de poder; la auto-conservación es sólo una de sus consecuencias indirectas y más frecuentes.»

gundo quien la hace crecer»¹⁴⁸. Ahora se entiende cuando Nietzsche afirma también que «todo gran amor está por encima de todas sus compasiones, porque aún quiere crear a su amado»¹⁴⁹. Pues ésta es la verdadera voluntad: la que es capaz de hacer nuevas todas las cosas, no compadeciendo, sino haciéndolas vivir con la fuerza del propio cariño. Y el verdadero amor no es el que se pone a gimotear con el que sufre, sino el que transforma lo que quiere y lo crea de nuevo, hasta hacerlo a la medida de su poder. Todo amor —digámoslo ya— es en su esencia creador, signo histórico de la omnipotencia, y así en esa su misma esencia algo sacro, propiedad específica de Dios.

Y habiendo intuido esto¹⁵⁰, ¡qué lejos se queda Nietzsche de poder recoger en su sistema esta idea de poder! Pues para la voluntad finita, y en la medida en que lo es, el poder tiene una significación radicalmente distinta. La perfección que la voluntad alcanza, en vez de reproducirla en el cariño, se convierte en falsa justificación para reclamar una infinitud de la que carece y de la que intenta apropiarse mediante el robo. La relativa infinitud que toda voluntad alcanza — pues es cierto que todo poder, en la medida en que supera lo que a esa voluntad se presenta como límite, es una cierta infinitud— pretende entonces anticipar su absolutez, exigiendo «que otros entes le sean... subditos y se le sacrifiquen». Y Nietzsche llama a esto poco menos que el sacro derecho de los fuertes a un santo egoísmo¹⁵¹.

Y aquí se ve lo fatal que pueden ser para el mundo las sustituciones. Porque la intención de Nietzsche no es otra que la usurpación. «En resumen —dice—: después de que el viejo Dios ha sido abolido, yo estoy dispuesto a regir el mundo»¹⁵². Eso sí, dice también a sus seguidores: «Sed ladrones y conquistadores [201] mientras no podáis ser dominadores y poseedores»¹⁵³. Y la voluntad de poder —

¹⁴⁸ *Nathgelassene Fragmente*, 13. p. 252.

¹⁴⁹ *Also sprach Zarathustra*, p. 116.

¹⁵⁰ Cf. *ibid.*, p. 17: «Yo amo a aquel cuya alma se derrocha, que no quiere que le agradezcan ni devuelvan nada, pues siempre regala y nada quiere guardar, nada para sí.»

¹⁵¹ Cf. *Jenseits von Gut und Böse*, p. 219s.

¹⁵² Cf. *Nachgelassene Fragmente*, 13, p. 646.

¹⁵³ Cf. *Die fröhliche Wissenschaft*, p. 526s.

tal y como Nietzsche, en su negación de Dios y en la correspondiente afirmación de la finitud que afecta al querer, se ve obligado a entenderla— termina mostrando en la avaricia lo que guarda en el fondo de su ateísmo: la más absoluta impotencia y pobreza¹⁵⁴.

¹⁵⁴ Cf. *ibíd.*, p. 515: «¡Oh mi avaricia (*Habsucht*)! En esta alma no habita ningún desprendimiento; más bien un yo que desea (*begehrt*) todo, que a través de muchos individuos le gustaría ver como por sus ojos y agarrar como por sus manos; un yo que aún quiere recuperar todo el pasado, que nada quiere perder de lo que le pudiera pertenecer. ¡Oh esta llama de mi avaricia! ¡Que yo volviese a renacer en cien esencias! El que no conoce como experiencia este suspiro, no conoce la pasión del que conoce.» O. Schutte (cf. *Beyond nihilism. Nietzsche without masks*, p. 4) quiere señalar cómo esta interpretación de la voluntad de poder en esta línea del dominio y la avaricia, se acaba destruyendo a sí misma. Su tesis es plausible. Lo que no lo es tanto es su otro intento de excluir esta posible interpretación de lo que es la esencia misma del pensamiento de Nietzsche. Este trabajo es entonces uno más de los esfuerzos embellecedores, que pretenden salvar del fascismo la imagen de un Nietzsche ilustrado y libertario (cf. *ibíd.*, p. 77s). Como ella misma afirma: «The interpretation I have offered is sympathetic to Nietzsche's ontological views but critical of his moral and political theory» (p. x). El problema es si esta separación de simpatías puede encontrar en la filosofía de Nietzsche un apoyo que la justifique. En este sentido, y aunque aquí mismo nos hemos procurado distanciar de la imagen de un Nietzsche proto-nazi, es cierto que no se puede silenciar la apología, no sólo de la violencia, sino incluso de la agresividad, que encontramos en el núcleo mismo de su filosofía. La opinión más equilibrada sobre el papel de Nietzsche en este contexto del nacionalsocialismo, procede de A. Guzzoni, cuando señala que este papel «debido a la facticidad histórica, ya no es separable del núcleo de su filosofía y de su influencia; sin que esto tenga nada que ver con justificación o injustificación, aprobación o rechazo» (*90 Jahre philosophische Nietzsche-Rezeption*, prólogo del editor, p. VII).

VIDA Y TEMPORALIDAD

1: Finitud y temporalidad

Las contradicciones que hemos descrito en las páginas anteriores respecto de la voluntad de poder, no son sino adelanto de las que van a ser tratadas en este capítulo. En él se intentará narrar la valerosa e inútil lucha en la que Nietzsche, defendiendo la voluntad, se enfrenta con el tiempo, en una especie de épica antropológico-especulativa. En ella es de admirar sobre todo la coherencia: es como si la voluntad intentase abrir, usando como ariete la cabeza, el muro de la temporalidad; hasta que en ese intento se la abre y queda al descubierto su más íntima estructura ontológica. Voluntad, finitud, tiempo, eternidad, alegría, arrepentimiento, culpa, memoria, esperanza, son conceptos cuyas relaciones se ponen de manifiesto en este descascabro, poniendo al descubierto la riqueza de sus matices.

Se ha intentado aquí centrar la interpretación de Nietzsche en torno a la idea de infinitud. Y es interesante observar que esta idea no surge como relevante para su filosofía en un contexto técnico-especulativo, sino en relación directa con la voluntad, como una facultad —por llamarla de alguna manera— cuyo objeto propio es la afirmación. Querer algo es afirmarlo. Quizás se vea más claro si situamos esta voluntad más bien en el terreno semántico del verbo «poder». Poder correr es correr de hecho, si se quiere. La conjunción de querer y poder es lo que constituye el mundo en la afirmación de cada una de sus manifestaciones. Pues bien, se trata ahora de ver bajo qué condiciones es posible una voluntad que afirme el mundo de modo absoluto, es decir, [206] sin límite alguno como algo que es, puede ser y queremos de hecho que sea. En esta superación de todo límite es donde aparece la idea de infinitud como afirmación y confirmación absoluta de lo real.

Dicho de otra forma: se trata de ver cómo sea posible querer el mundo como algo último, sin relativizarlo en función de una trascendencia que implica, al poner fuera de él la medida de su valor, su efectiva desvalorización. Aquí es decisiva la coherencia: decir que el mundo, este mundo en el que se desenvuelve espacio-temporalmente nuestra historia, es algo último, que ofrece el marco definitivo para el ejercicio de la voluntad, significa lo mismo que predicar de él la infinitud. Pues de este modo, el mundo se convierte en un auténtico *apeiron*, es decir, en un límite que no está limitado por nada. Negación de la trascendencia y divinización del mundo son, por ello, una misma cosa.

El mundo —la historia, el devenir— es desde esta perspectiva lo que hay, lo dado; aquello capaz de medir todo deseo, afecto, proyecto, etc. En definitiva, aquello que verifica toda teoría. Ello comporta como corolario evidente el que, como ya se ha dicho, carezca absolutamente de sentido pretender, teórica o prácticamente, que esté «mal hecho». Pues, ¿en función de qué paradigma estaría justificada esta crítica? Ahora bien, siendo imposible una crítica, la voluntad no tiene otro remedio que redundar reflexivamente sobre él. Amar el mundo tal y como es, resulta entonces la única posibilidad que resta, una vez que, desechada toda negatividad, este mundo es afirmación pura de sí mismo. La voluntad puede ahora identificarse con él en ese amor, o bien rechazarlo en una absoluta negación, que conduce —según la descripción hecha en capítulos anteriores— al nihilismo.

Esta voluntad en la que el mundo se afirma absolutamente a sí mismo, no es otra cosa que lo que el lenguaje popular y literario reconoce con el nombre de «destino», «suerte», «*fatum*». A esta concepción se acercan también ciertas sacralizaciones lingüísticas del fatalismo, en expresiones tales como «estaba de Dios», por ejemplo.

[207] Y es interesante observar cómo esta primaria experiencia del destino, aparece en el choque brutal que sufre contra él la voluntad individual, como si se enfrentase a otro querer más fuerte que ella, que, al grito de «esto es lo que hay», le impusiese su dura ley, arbi-

traría, sin razón alguna. Pues bien, unirse a esta voluntad, querer «lo que hay», es el mandamiento del vitalismo nietzscheano.

Ahora bien, esta afirmación absoluta y sin condiciones de lo que de hecho sucede, no es tan fácil como en una primera aproximación podría parecer. Porque, tan pronto como apartamos la vista de todo ensueño trascendente para dirigirla sobre el mundo, nos encontramos con que precisar qué sea «lo que de verdad hay», y por tanto qué sea eso que la voluntad tiene que afirmar, se hace hartamente difícil, una vez que entramos con ello en el terrible laberinto de la temporalidad. Querer como definitivo lo históricamente dado, es decir, lo que hay, y ello con exclusión de toda trascendencia transhistórica, significa afirmar, absolutamente también, el tiempo como su carácter más específico. Ahora bien, el tiempo es aquello que precisamente nos impide la afirmación definitiva de lo que tiene su esencia en la caducidad, es decir, en pasar, en estar siempre dejando de existir. Es más, precisamente es la caducidad lo que se hace definitivo en esta afirmación, y la conciencia de la fugacidad de la vida se convierte en el sentimiento fundamental¹.

Es precisamente en función de su temporalidad como el mundo es visto como mera apariencia. Pues, ¿quién no participa de esta visión al leer, por ejemplo, las coplas de Jorge Manrique, anunciando que nuestras vidas son los ríos que van a dar a la mar, que es el morir? Y la imputación de nihilismo que Nietzsche dirigiría contra estos versos, no quita un ápice de fuerza al sentimiento que encierran.

[208] Por eso, Platón intenta salvar a lo real del tiempo; por más que tenga que responder a la acusación de que en la comprensión que él propone el tiempo sobra y lo pasajero se hace mentira².

¹ Cf. *Morgenröte*, p. 53. Cf. también Daniel Breazeale. *The Hegel-Nietzsche problem*. p. 151: «In trying to develop a consistently immanent non-nihilistic ontology, Hegel and Nietzsche faced a similar set of problems. When Nietzsche notes Hegel's difficulties in finding a way affirming this world which would *not* be the equivalent to "naked worship of the actual", he has at the same time indicated the chief metaphysical problem facing his own philosophy of *amor fati* and *eternal recurrence*. Since the greatest challenge to any immanent ontology is its success in reconciling becoming with being, the greatest metaphysical problem for both Hegel and Nietzsche is the problem of *time*.»

² Cf. *Also sprach Zarathustra*, p. 110.

Nietzsche se rebela contra este platonismo, porque considera que semejante intento de superar la temporalidad anula la vida, congelándola en paradigmas inmóviles, a los que falta el dinamismo histórico, la impulsividad, en fin, el latir de la vida misma. «Egipticismo» y «monótono-teísmo», son los términos de combate que Nietzsche acuña contra esa filosofía de la trascendencia³.

Ahora bien, él es también consciente —y ésta es la tragedia de su filosofía— de que afirmar el tiempo como esencia de la vida, supone introducir la negatividad en esta misma esencia. Pues, tan pronto como queremos afirmar «esta vida» como definitiva, en la medida en que incluimos el tiempo en dicha afirmación, «esta» vida se nos hace inmediatamente «otra»: la que ya pasó⁴.

Es necesario ampliar aquí la discusión, llevándola a una zona tan poco grata para Nietzsche como es la ontología, a fin de poner de manifiesto la esencia dialéctica de la temporalidad. Vista desde esta perspectiva, la vida temporal resulta ser radicalmente distinta de sí, inidéntica consigo misma. Pues consiste en esta distensión por la que es, o bien algo futuro, que todavía *no es*, o algo pasado, que ya *no es*, siendo el presente simplemente el paso de una negatividad a otra. Por eso, la vida temporal es incapaz de efectuar la reflexión sobre sí que exige su constitución como voluntad, porque cuando se quiere a sí misma se dirige siempre, no reflexiva sino trascendientemente, a algo otro: como expectación al futuro y como recuerdo al pasado.

El futuro es menos problemático: la plenitud de la vida está dada en él al menos como esperanza de conseguirla. Y la citada [209] reflexión o autoafirmación se anticipa en cada acto en el que la vida se aproxima a ella, en la medida en que el presente siempre está accediendo al porvenir. Por eso, Nietzsche ve muy bien cómo ese futuro, que es aquello por lo que se lucha y lo que está siendo construido *ya*,

³ *Götzendämmerung*, p. 74s.

⁴ Cf. *Menschliches, allzumenschliches*, p. 521: «En ciertos hombres se da algo así como una felicidad retardada, que va muy lenta para mantenerse al lado del tiempo presuroso. Y a éstos lo mejor que son capaces de gozar de una vivencia o de todo un período de vida, se les ocurre mucho tiempo después, con frecuencia con un perfume débilmente aromático, que despierta nostalgia y tristeza. como si hubiese sido posible alguna vez haberse saciado de este elemento, y ahora fuese demasiado tarde.»

es el dominio del superhombre. Ciertamente esa plenitud no está dada, pero puede ser anticipada en cada instante. Con el futuro la voluntad hace maravillas, divinizándose a sí misma.

Nada refleja mejor este sentimiento que el cuento de la lechera. En él, a partir de una cántara de leche, el tiempo se hace vía expedita para la realización en él de una infinita plenitud, que ya se saborea en el mínimo de ella que en cada instante la vida nos anticipa. Ciertamente, si la temporalidad tuviese su esencia en el futuro, lo mejor que podría hacer el hombre sería hacerse ateo, pensando que es su tarea construir con sus propias manos el reino de Dios en la tierra. En efecto, el no-ser del futuro es, en cada instante presente, promesa que supera esa negatividad.

Y en cada momento el tiempo está alcanzando la trascendencia de esa promesa, identificándose con ella en el decurso de un presente que siempre se adelanta a sí mismo. Es aquí donde a la vida le cabe la posibilidad de divinizarse, viendo cómo su trabajo es el ariete que abre una brecha en la trascendencia. Todo lo que está en el futuro es posible. Esta es la vivencia de la vida joven. Por ello no es difícil que la juventud no crea en Dios, viendo hasta qué punto ella misma representa su omnipotencia. Aquí se hace próxima para todo hombre la tentación del hijo pródigo, de pensar que el mundo es suyo, con tal que le dejen conquistarlo.

El problema es el pasado. En él la ausencia de la temporalidad deja de ser el proyecto y se hace más fundamental en ella la conciencia de caducidad. Frente a la negatividad del futuro, la negatividad del pasado se hace definitiva; y toda pretensión de recuperar en él la reflexión en que consiste la vida, se muestra absolutamente imposible en el recuerdo, en el que la voluntad de vivir se dirige sobre la propia vida como algo que es irrecuperablemente otro. El recuerdo —ésta es una de las genialidades [210] del platonismo— es el acto en el que se pone de manifiesto esa indisoluble inidentidad del vivir finito.

Y ésta es la piedra contra la que se estrella y salta en pedazos la filosofía de Nietzsche. Todo su planteamiento, tal y como lo hemos ido exponiendo hasta ahora, depende de hasta qué punto la voluntad

sea capaz de hacerse poder, siguiendo el paso de un infinito deseo. Ya hemos visto que ello es siempre posible respecto del futuro, que es esencialmente el campo de lo que, en efecto, se puede hacer. En él se trata sólo de que la voluntad no se rinda, de que supere su pereza y que trabaje. Esto es un tópico del humanismo y aparece recurrentemente en todos los planteamientos que ligan la utopía al esfuerzo humano por ir la realizando; por ejemplo, en la ilustración o en el marxismo (véase sobre todo E. Bloch), y en general en todos los planteamientos revolucionarios. Obsérvese, por ejemplo, cómo se comporta la fe ilustrada en la técnica: aquello que originalmente es un límite para la voluntad —la naturaleza, pongamos un torrente para un campesino— puede ser anulado de tal forma que se haga medio de la propia afirmación, cuando —sigue el ejemplo— un dique convierte el furioso torrente en amable fuente de energía eléctrica. Esta capacidad técnica, en la que se mediatiza el mundo convirtiendo en su fin la propia actividad, integra potencialmente todo límite, hasta hacer de la totalidad lo disponible para la acción subjetiva. Ésta se hace entonces infinita, es decir, reflexión pura sobre sí misma en lo distinto.

Pero el tiempo convierte el mundo en todo lo contrario, situándolo en la indisponibilidad del pasado. Y aquí es donde la voluntad se rompe contra un límite absoluto que hace imposible esa reflexión. Precisamente esta reflexión frustrada es el recuerdo. En él, efectivamente, nos referimos a lo propio como a lo definitivamente irrecuperable, viendo en la vida ese divino tesoro que se fue para no volver. El recuerdo, al menos allí donde se da en él un afecto positivo, es el intento siempre frustrado de la voluntad por revivir el pasado, es decir, por volver a identificarse con la propia vida. Y este fracaso tiene el nombre de nostalgia, en la que la voluntad se dirige afectivamente a ese pasado como a la edad de oro, que es el santuario inaccesible de todos [211] los bienes. Y aquí, en la nostalgia, es donde la voluntad se tiene que rendir. Pues, ¿qué revolución devuelve a su madre el hijo muerto? ¿Qué nueva era nos hará recuperar la ocasión perdida? ¿Qué penitencia podrá borrar lo que nos gustaría no haber hecho? El

pasado se muestra entonces como lo que de verdad hay, lo ya concluido: el pretérito perfecto; mas como algo absoluto que, en una definitiva alteridad, ya es inalcanzable para la voluntad.

Por otra parte, esa alteridad de la propia historia resulta ser determinación de nuestra existencia. Ahora bien, tener como otro lo determinante es lo contrario de la libertad. Y en efecto así ocurre: que nos sentimos esclavos del pasado, ya hechos por algo a donde no llega nuestro querer eficaz. Este es el fin definitivo del superhombre; a la lechera se le ha roto el cántaro: esto es el pasado.

A partir de aquí el pasado extiende su heladora tristeza sobre la totalidad del tiempo, ganándole al futuro en toda la línea la batalla por determinar la esencia de la temporalidad, que pasa a ser, no la expectación, sino la conciencia de caducidad. «Y viendo cómo el presente —dice Jorge Manrique— en un punto se es ido y acabado, el que juzga sabiamente dará lo no venido por pasado.» Esta supraextensión del pasado sobre la totalidad del tiempo, representa la introducción en él de la muerte. Mortalidad y temporalidad resultan ser así una misma cosa, allí donde la vida toma conciencia de que es imposible recoger reflexivamente el transcurrir en un acto de autoafirmación. La vida finita, reconociendo ahora la muerte como su salario, se ve entonces como lo que está más acá de sí, como algo que tiene su verdadera realidad trascendente a sí misma. Así la vida toma conciencia de su propia trascendencia, como lo otro que está más allá del insalvable límite de su finitud o temporalidad. Por ello, esa conciencia de la propia mortalidad se hace idéntica con la de una posible vida más allá de su límite definitivo que es el tiempo. El culto a los muertos resulta entonces, en absoluto culto a la muerte, sino esperanza de un definitivo triunfo sobre ella, mediante una universal resurrección, eso sí, por virtud de una vida que el tiempo pone como «otra», «absoluta» y «perfecta», es de- [212] cir, infinita más allá de todo límite, y sobre todo eterna, al otro lado del tiempo, como aquello que puede redimirnos de él mediante una universal recuperación de lo perdido. Y así el tiempo, con su negatividad, nos hace creer en lo que representa su superación, es decir, en la eternidad. En ella

queda anulada la negatividad temporal, como recuperación de lo que el pasado nos quitó, y afirmada su positividad, al recogerse en una identidad transtemporal lo que el tiempo nos trajo como presente, en la plenitud de lo que como futuro prometía.

El tiempo nos hace así creer en Dios. A no ser que anulemos en nosotros su conciencia, creyendo que tiene su esencia allí donde ni los más insensatos piensan que la tiene, a saber, en el presente. En este error surge precisamente la imagen vital de Don Juan Tenorio: ¿dónde está el pasado para que tengamos que arrepentimos de él? Y en cuanto al futuro: ¡cuán largo me lo fiáis! Ciertamente éste es el paradigma del «vividor», para quien la muerte es siempre la de otros, que nunca nos afecta, porque —es el razonamiento de Epicuro— cuando lo haga será anulando nuestra capacidad de ser afectados. La vida finita puede así intentar escaparse del tiempo reduciendo su alcance al instante presente y renunciando a totalizar reflexivamente la pluralidad meramente sucesiva de momentos; éstos pretenden hacerse así absolutos, adquiriendo cada uno sentido para sí, como resultado de un esfuerzo por «vivir al día». Uno puede pensar que esto es difícil de lograr. Pero una de las más sorprendentes particularidades de la vida humana es lo lejos que el hombre puede llegar por esta vía de la superficialidad.

Ya hemos visto los desesperados intentos que hace Nietzsche por seguir este camino. A veces parece en efecto que cree posible hacerlo con coherencia: «Todos, todos —dice— piensan que lo que ocurrió hasta ahora es nada, o poco; y el próximo futuro todo. Y de ahí esa prisa, ese griterío, ese ensordecedor trampearse unos a otros: todos quieren ser el primero en ese futuro. Y sin embargo, la muerte y su silencio es lo único seguro en él, común a todos. ¡Qué raro que esta seguridad (...) casi nada pueda sobre los hombres, que están tan lejos de pensar de sí mismos que son la cofradía de la muerte! Me hace feliz ver que en abso- [213] luto quieren pensar en la muerte: me gustaría hacer algo para hacerles la idea de la vida cien veces más digna de ser pensada»⁵.

⁵ *Die fröhliche Wissenschaft*, p. 523.

Pero ya se ve que quien así se pone por encima de la vulgaridad difícilmente perseverará —insisto: por más que a veces lo intente— en el camino de la inconsciencia sofística. No, Nietzsche va a por todas en este punto: quiere ganar la batalla a la trascendencia, no esquivar el combate, y es plenamente consciente de que el campo del honor está en esa lucha en torno al problema del tiempo. Para él, la idea del superhombre, es decir, la posibilidad de una afirmación infinita de la propia vida, está ligada a la de una subjetividad «que recupera todo el pasado y no quiere perder nada de lo que en absoluto le puede pertenecer»⁶. Y éste es el punto central; la suerte de la filosofía occidental se juega aquí. Por parte del pensamiento platónico-cristiano se alinean las fuerzas en torno al concepto de «redención». Y el arma secreta de Nietzsche, aquella de la que ahora depende el que pueda mantener la línea, se llama: «el eterno retorno de lo mismo».

2. *El eterno retomo*

«Qué pasaría si un día o una noche se te colase un geniecillo en tu más solitaria soledad y te dijese que esta vida, tal como ahora la vives y has vivido, la tendrás que vivir una vez e innumerables veces más; y no habrá nada nuevo en ella, sino que volverá sobre ti cada dolor y cada placer, y cada pensamiento y suspiro, y todo lo indeciblemente pequeño y grande de tu vida; todo en la misma serie y secuencia (...). El eterno reloj de arena de la existencia se volverá una y otra vez, y tú con él, mota de polvo (...). ¿No te echarías al suelo rechinando los dientes y maldecirías a quien así te hablara? ¿O no has vivido alguna vez un momento inmenso en el que le responderías: “eres un dios, y nunca escuché nada más divino”? Si esta idea se apoderase de [214] ti, como tú eres, te transformaría y quizás destrozaría. La pregunta respecto de todas las cosas, si las quieres otra vez e innumerables veces más, descansaría sobre tu acción como el mayor peso; o, ¿cómo no

⁶ *Ibíd.*, p. 515.

serías bueno para ti mismo y a la vida, no deseando nada más que este último sello y confirmación eternos?»⁷

Ésta es, en lo que yo sé, la primera exposición de la idea del eterno retorno que se encuentra en las obras de Nietzsche, y también la más clara y extensa. No hay muchos textos más, y sorprende cómo este punto central en su planteamiento sale tan mal parado en lo que respecta a la extensión de su tratamiento. Pero quizás sea eso: que el centro es un punto frente a la infinitud del espacio y necesita sólo ser puesto para que todo lo demás gire en torno a él.

Pero lo que en modo alguno cabe pensar es que la idea del eterno retorno sea un capítulo lateral en el desarrollo del pensamiento nietzscheano⁸. Y es sorprendente ver cómo a veces se descalifica este capítulo como si fuese un «místico» resbalón irracional en el desarrollo de una filosofía por lo demás —aparte quizás también ciertos abruptos autoritarios en la teoría del superhombre y de la voluntad de poder— coherente, cuyo centro de gravedad estaría en la crítica de la moral y la trascendencia, en la inversión de los valores y en los demás puntos «simpáticos» de su doctrina. Pero nos las habernos aquí con uno de los edificios conceptuales mejor trabados —por más que a veces peor expuestos— de la historia del pensamiento; y no hay posibilidad de dejar piezas aparte sin destruirlo del todo. Por ello, la verdad de la totalidad se decide también en la de cada una de sus partes y ahora, muy concretamente, en la teoría del eterno retorno.

Mas, ¿pensaba Nietzsche realmente que todas las cosas vuelven y que hay una eterna repetición de todos los acontecimientos y de su secuencia? La respuesta coherente a esta pregunta, más [215] que una directa, consiste en decir que no importa aquí lo que Nietzsche pensase de hecho, sino lo que necesariamente tiene que pensar quien pretende se sostenga el resto de su pensamiento. Y el eterno retorno es la clave de arco sobre la que se apoya la posibilidad de afirmar absolutamente la temporalidad, contra su negación en una metafísica

⁷ *Ibid.*, p. 570.

⁸ En esta línea interpretativa, cf., por ejemplo, A. Baeumler, *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*, p. 80. E. Bertrams, *Nietzsche, Versuch einer Mythologie*, p. 11s.; M. Haar, *La critique nietzschéenne de la subjectivité*, p. 107.

platonizante de la trascendencia⁹. Y es que, como veremos ahora, el eterno retorno es el único modo de pensar un tiempo que, una vez que ha sido constituido como límite último de toda realidad, resulta infinito; ya que limita sin ser limitado, y por tanto tiene el fin en sí mismo.

En una radical confusión de planos, Nietzsche intenta en primer lugar una interpretación fisicalista de la postulada recurrencia eterna. Y este intento termina en fracaso total, haciendo mucho daño a la coherencia especulativa de la teoría. El argumento —que Nietzsche no repite, en lo que yo sé, en ningún otro texto, y que pertenece al *Nachlass*, pudiéndose así acoger a la disculpa de no haber sido publicado nunca— dice que, dado un tiempo infinito y un número finito de hechos posibles en el mundo, es efectivamente cuestión de tiempo —del que disponemos ilimitadamente— que se agote el también finito número de combinaciones posibles de estos hechos, teniendo entonces que comenzar de nuevo la misma secuencia¹⁰.

Es claro que el argumento utiliza a su favor un concepto de tiempo como magnitud infinita, articulado con un concepto [216] de espacio —que en ningún momento aparece en la discusión— finito y discreto. Mas si consideramos la continuidad espacial, que nos ofrece infinitas posibilidades de situar hechos, entonces es evidente que las

⁹ Cf. K. Jaspers. *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, p. 350: «La idea del eterno retorno es en Nietzsche tan esencial como cuestionable; pues fue para Nietzsche la más conmovedora de las ideas, mientras que después de él nadie ha sido afectado en serio por ella: es para Nietzsche la idea decisiva de su filosofía, mientras que sus seguidores han buscado las más de las veces organizarse sin ella.» En sentido similar se expresa W. Kaufmann: cf. *Nietzsche; philosopher, psychologist, antichrist*, p. 282s.

¹⁰ Cf. *Nachgelassene Fragmente*, 13, p. 376: «Si el mundo puede ser pensado como magnitud determinada de fuerza y como número determinado de centros de fuerza —y cualquier otra idea queda indeterminada y es por tanto inútil—, se sigue de ello que ha de pasar por un número calculable de combinaciones en el juego de dados de su existencia. En un tiempo infinito, alguna vez se alcanzaría toda combinación posible; más aún, sería alcanzada infinitas veces. Y puesto que entre cada “combinación” y su próximo “retorno” tendrían que haber pasado todas las combinaciones aún posibles y cada una de estas combinaciones condiciona la secuencia completa de combinaciones en la misma serie, se probaría con ello un recurso (*Kreislauf*) de series absolutamente idénticas: el mundo tomo recurso, que ya se ha repetido con infinita frecuencia y que juega su juego al infinito.»

posibilidades de combinar un número finito de átomos —o centros de fuerza, como Nietzsche los llama— se hacen también infinitas y prácticamente nula la posibilidad de una repetición¹¹ Por ello, este argumento lo único que demuestra es la desesperada necesidad que Nietzsche tiene de recurrir a la idea de un eterno retorno, necesidad que no es otra que la que tiene a su vez la voluntad por alcanzar en el horizonte de la temporalidad las condiciones de su ejercicio, que reclama desesperadamente la infinitud.

Planteando ahora el argumento de una forma más poético-intuitiva, pero en definitiva con más seriedad¹², considera Nietzsche que la idea de un tiempo infinitamente extensible hacia el futuro y hacia el pasado implica la posición de dos eternidades incongruentes entre sí y con el instante presente. Es evidente que esta aplicación a la idea del tiempo de lo que Hegel llama la «mala infinitud», lo desarticula en tres momentos desde los cuales se hace imposible pensar su unidad. Por ello, a partir de aquí no hay otra forma de reconstruir esa unidad que coimplicando los tres momentos en la idea de un tiempo infinito, que lo es, no por carecer de fin, sino por terminar siempre circularmente en sí mismo¹³. La concepción del eterno retorno supo-

¹¹ Esta objeción fue presentada por G.A. Morgan, *What Nietzsche means*. p. 287. Para un más detenido análisis de esta objeción en defensa del argumento nietzscheano, cf. W. Kaufmann, o.c., p. 287.

¹² Esto no quiere decir que no consideremos aquí que el sentido del eterno retorno no sea en primer lugar el de una teoría físico-cosmológica, en el sentido señalado por K. Jaspers: cf. o.c. p. 359.

¹³ Esto es lo que sostiene Nietzsche en la otra gran exposición que hace de esta idea en el *Zarathustra* (cf. p. 199ss): «¡Alto, enano (éste es lo que Nietzsche llama el espíritu de la pesadez) —dije—, o tú o yo! Y yo soy el más fuerte de los dos: tú no conoces mis pensamientos abismales; pues no podrías soportarlos.» Entonces ocurrió lo que me hizo más ligero; pues el enano saltó de mis hombros, el muy curioso, y se puso en cuclillas ante mí sobre una piedra. Y ahí había un pórtico en el que nos detuvimos. “Mira este pórtico, enano —continué diciendo—: tiene dos caras. Aquí se juntan dos caminos que nadie recorrió hasta el final. Este largo callejón hacia atrás dura una eternidad; y ese largo callejón hacia afuera, otra eternidad. Estos caminos se contradicen (...); y aquí, en este pórtico es donde se juntan. El nombre del pórtico está escrito arriba: instante. Pero si se siguiese uno de ellos, siempre adelante y siempre más lejos, ¿crees tú, enano, que estos caminos se contradicen eternamente?” “Todo lo recto miente —murmuró despectivo el enano—: toda verdad es torcida; el tiempo mismo es un círculo.” “Tú, espíritu de la pesadez —dije poniéndome serio—, no me lo pongas demasiado fácil (...)! Mira ese instante —continué—: de este pórtico “instante” sale

[217] ne entonces una radical superación de la diversidad temporal, mediante una supuesta recurrencia en la que presente, pasado y futuro se identifican. Dicho de otra forma: el tiempo es aquello que nos impide reunificar la vida y pensar esa existencia temporal como una. Pues bien, la idea del eterno retorno es lo que nos permite reconstruir ésta unidad de la existencia temporal, como condición de posibilidad de una unidad reflexiva que la voluntad exige incondicionalmente.

En efecto, si todo vuelve, el porvenir es mera insistencia en lo que ya pasó, y la promesa del futuro nada añade a lo que ya se fue. Éste es el momento terrible de esta idea. Pues, en efecto, mucho más que la suposición de una infinita providencia, esta recurrencia eterna hace del mundo pretérito perfecto: lo que ya está, no solamente hecho, sino pasado. Por ello, el primer efecto de esta idea es el terror paralizante, en el que la voluntad tiene que convencerse de que es inútil todo intento por cambiar lo que en el futuro no tiene más realidad que lo que ya ha ocurrido. En esta universalización del pasado se anula todo querer y se justifica todo nihilismo.

Ahora bien, esto es lo que hay, y es preciso considerar ahora las posibilidades que tenemos de asimilarlo. En este sentido uno de los momentos más dramáticos del *Zarathustra* es la parabólica descripción que hace Nietzsche de este instante cumbre. «En verdad —dice Zarathustra al narrar la escena— que nunca vi algo semejante: vi un joven pastor retorciéndose y jadeando con el rostro desencajado, al que colgaba de la boca una negra serpiente, ¿Vi alguna vez tanto as-

hacia atrás un callejón eternamente largo; tras de nosotros se extiende una eternidad. ¿De todas las cosas que pueden suceder (*laufen*), no tienen todas que haber sucedido en ese callejón? Todas las cosas que pueden ocurrir, ¿no tienen que haber ocurrido, haber pasado, haber sido hechas ya? Y si todo ha existido ya, ¿qué opinas, enano, de este instante? ¿No tiene este pórtico que haber estado ya antes ahí? ¿Y no están todas las cosas anudadas de tal forma que este instante atrae hacia sí todas las cosas por venir, y por tanto también a sí mismo? ¡Pues todas las cosas que pueden pasar, tienen que pasar otra vez en este callejón que sale! Y esta lenta araña que se arrastra a la luz de la luna, y la misma luz de la luna, y tú y yo en el pórtico, susurrando juntos de cosas eternas, ¿no tenemos que haber existido ya, y volver a correr en ese otro callejón hacia fuera, ante nosotros, en ese largo callejón tenebroso? ¿No tenemos que volver otra vez?»

co, tanto horror cadavérico en un rostro? ¿Estaba quizás durmiendo? El caso es que la serpiente se le me- [218] tió en la garganta y se agarró mordiendo en ella. Cogí la serpiente con las manos y tiré. ¡Inútil!, no pude sacarla. Entonces se me ocurrió gritar: ¡muerte, muerte! Así grité; y todo mi horror, mi odio, mi asco, mi conmiseración, todo mi bien y mi mal, gritó conmigo (...). Y el pastor mordió como le aconsejó mi grito: dio un buen mordisco y escupió bien lejos la cabeza de la serpiente. Entonces se puso en pie de un salto... y ya no era un pastor, ya no era un hombre: se había transformado, era un iluminado que reía. ¡Y nunca nadie rió como él sobre la tierra!»¹⁴

Este es el camino: la angustiosa idea del eterno retorno ha de ser digerida y se convierte entonces en liberación, no sólo de todos los males que genera la idea de una transtemporalidad, sino también de la angustia que produce esta misma idea de una infinita recurrencia, mediante la cual superamos esa trascendencia eterna.

La clave de la liberación está ahora en darse cuenta de que, si por un lado este retorno supone que el futuro ya ha pasado, por otro la inversa es igualmente cierta: el pasado ya no es el pretérito fondo adonde se fue la vida para no volver, sino aquello que el tiempo siempre nos trae de nuevo, volviéndolo a poner a nuestra disposición. Este pasado no está entonces fuera del alcance de la voluntad, sino que depende infinitamente de nuestro querer, pues esa voluntad, queriendo hacia el futuro, incluye como su objeto lo que por toda la eternidad tiene que ocurrir, que es el pasado. La libertad se recupera entonces, no sólo respecto del porvenir —donde está lo posible para ella—, sino en esa extensión del futuro a la totalidad del tiempo que representa la idea del eterno retorno, también respecto del pasado. Pues, en efecto, no hay contradicción ninguna en pensar que lo que ocurrió ayer, cuando vuelva a ocurrir, siendo lo mismo, yo lo quiera de otra forma; y entonces *habrá ocurrido*, ayer, efectivamente de otra forma. La idea de un eterno retorno implica por tanto la remisibilidad del pasado. Así puede decir Zarathustra: «¡Oh alma mía, no hay otra que abarque tanto!: ¿dónde estarían futuro y pasa-

¹⁴ *Also sprach Zarathustra*, p. 201s.

do tan juntos como en ti?»¹⁵ Efectivamente en [219] ningún sitio: la idea del eterno retorno los ha hecho en ella idénticos. Por eso puede Nietzsche seguir diciendo: «Llegó la hora en la que el que se hunde se bendiga a sí mismo»¹⁶. Así termina la decadencia de Zarathustra, a saber, en su eterna resurrección como absoluta realidad y posibilidad en cada instante.

3. *Instante y eternidad*

«Todo va, todo vuelve: eternamente rueda la rueda del ser. Todo muere, todo vuelve a florecer: eternamente corre el año del ser. Todo se rompe, todo se repara de nuevo: eternamente se construye la misma casa del ser. Todo se despide, todo vuelve a saludarse: eternamente fiel a sí mismo permanece el anillo del ser. En cualquier instante comienza el ser (...): el medio está en todas partes; es curva la senda de la eternidad»¹⁷.

¿No se ve en estos textos qué es lo que constituye la esencia del eterno retorno? Aquí el tiempo se presenta como bálsamo de las heridas que él mismo produce. Lo que quita, lo devuelve; lo que destruye, es generado por él de nuevo. Pues esta idea representa la negación de la temporalidad precisamente mediante su absoluta afirmación.

En efecto, ¿qué es lo que constituye la esencia de la temporalidad? Sea lo que fuere, es evidente que pertenece a ella la extática y absoluta distinción de pasado y futuro. Pues bien, el eterno retorno anula radicalmente esta distinción y con ella la esencia de la temporalidad. El tiempo representa la irrecuperabilidad del instante en su esencial fugacidad; pero el eterno retorno afirma por el contrario, mediante una absoluta inversión, que todo consiste, no en pasar, sino en volver. «Cantadme —invita Nietzsche— la canción cuyo nom-

¹⁵ *Ibíd.*, p. 279.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 277.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 272s.

bre es “otra vez”, cuyo sentido es “por toda la eternidad”; cantad (...) el canto redondo de Zarathustra»¹⁸.

[220] En la idea del eterno retorno se pone así de manifiesto cómo lo que desesperadamente está intentando salvar Nietzsche, no es la temporalidad, sino su contrario, que es la eternidad. «¿Cómo no iba a estar ansioso —dice— de eternidad y del anillo nupcial de los anillos, del anillo del retorno. Nunca encontré otra mujer de la que quisiera hijos que esa a la que amo: ¡pues yo te amo, oh eternidad!»¹⁹

Las citas pueden multiplicarse aquí a placer en las que se pone de manifiesto ese terror ante la temporalidad. Marco Aurelio —comenta Nietzsche— «continuamente mantenía ante sus ojos la caducidad de todas las cosas, para no tomarlas muy en serio y mantenerse en paz en medio de ellas. Por el contrario, (...) a mí me parece todo demasiado valioso *para que le esté permitido* ser tan fugaz. Yo busco una eternidad para cada cosa; pues, ¿es que podemos tirar al mar los más preciosos vinos y bálsamos? Y mi consuelo es que todo lo que fue es eterno, pues el mar lo vuelve a arrojar de nuevo a la orilla»²⁰.

Efectivamente, el punto central en el que están ligadas inmanencia histórica y eternidad trascendental, hemos de situarlo en la idea del instante eterno. Esto podría parecer una *contradictio in terminis*; y sin embargo, precisamente la voluntad capta perfectamente cómo hay cosas que se dan el tiempo y, de alguna manera, son así, eternas; no pueden pasar, porque, son más grandes que nosotros y que ellas mismas: inmensas, infinitas, poniéndose por un instante al alcance de nuestro querer. Se trata, por ejemplo, de ese gozoso atardecer en el que por un segundo el mundo estuvo en orden y la voluntad descansaba en no querer otra cosa que lo que allí sucedía... para siempre; o quizás de ese grupo de soldados, plantando en el último risco la bandera de la victoria. Éstos son los instantes cumplidos, en los que nada se desea que no se tenga ya... más que sean eternos.

Pero lo máximo que ha conseguido inventar el hombre en este intento de eternizar, es la cámara fotográfica. Y con ella, en bodas y

¹⁸ *Ibíd.*, p. 403.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 287.

²⁰ *Nachgelassene Fragmente*, 13, p. 43. La cursiva es mía.

bautizos, aún se hace lo posible por salvar del olvido [221] los así llamados instantes inolvidables. Con diverso resultado: al final lo normal es que las fotos vayan cogiendo ese nostálgico tono amarillo de los muertos. Pero a veces es peor: como el marido que aún guarda la foto de la que fue su novia, en la que es imposible reconocer lo que se encuentra al despertar por las mañanas veinte años después. Y a veces también, lo único que recuerdan las fotos es el posterior hundimiento de lo que entonces se prometió eterno, y el consuelo es que se rompen o se quedan, también ellas olvidadas, en el último armario, en un último cajón que uno nunca se atreve a abrir. Por lo demás, las fotos son en sí mismas problemáticas: uno sólo de casualidad «sale bien» en ellas. Y además, la eternización no resulta, desde el momento en que se consigue sólo al precio de congelar la vida en lo que nunca es: una imagen inmóvil, que efectivamente casi siempre encierra, al ser desvinculada de la secuencia, un rictus extraño. Y así, a pesar de tantos intentos tecnológicos, parece que esta batalla de la felicidad contra el tiempo le va resultando a la voluntad difícil de ganar.

Y sin embargo, Nietzsche es tan consciente como los agentes del *marketing* audiovisual que no hay rendición posible para una voluntad que no quiere renunciar a la absoluta afirmación de su plenitud. «Pues todo placer se quiere a sí mismo (...), quiere la eternidad de todas las cosas; quiere profunda, profunda eternidad»²¹.

En efecto, felicidad y fugacidad son incompatibles. Los instantes «inolvidables», aquellos que uno quisiera eternizar, son los felices; y precisamente porque lo son, quieren ser guardados como algo definitivo. La noción de felicidad no acepta límite alguno: no hay otra forma de ser feliz que serlo inmensamente. Y menos que cualquier otro límite acepta la voluntad feliz ese absoluto que pretende imponer el tiempo. Y es que esa felicidad es el acto en el que la voluntad alcanza su fin, y lo que tiene el fin en sí mismo, como aquello que ya se ha conseguido, es ciertamente infinito, no estando determinado por nada externo. Lo contrario de ello es, en efecto, tener el fin como lo

²¹ *Also sprach Zarathustra*, p. 403.

que aún [222] está por venir, o peor aún como lo que ya se dejó atrás. Por otra parte, haber llegado al fin exige, como parte de la plenitud que ello supone, descansar en él. Por ello cualquier movimiento carece de sentido positivo para el que ya ha alcanzado lo que buscaba; ya que este movimiento sería simple abandono de la plenitud lograda. Y esto es lo que de hecho ocurre con la temporalidad: que nos impide identificarnos con esa plenitud que el devenir sólo nos ofrece de paso, quitándonos siempre lo que nos da y dejando en la voluntad el sentimiento de melancolía, que es anhelo del bien que aún no ha llegado y nostalgia del que se fue. Por ello, la felicidad para los hombres tiene el tono poético del aleteo, que despierta en el corazón ilusiones que nunca puede satisfacer lo que va de paso hacia otro sitio.

Nietzsche ve muy bien que esto es así, y que sin embargo la voluntad no puede renunciar a conseguir su fin, que es la vida perfecta. Y esa voluntad exige la retención de su bien en una reflexión absoluta en la que lo bueno quede identificado con el sujeto del querer. Ciertamente esto es lo que ofrece el cristianismo, pero no como actualidad, sino como promesa escatológica, es decir, en el fin de los tiempos. Ahora bien —dice Nietzsche— precisamente este aplazamiento *sine die* es lo que no puede aceptar la voluntad. Porque si el nihilismo hace de lo real pasado, el cristianismo hace de esa plenitud que la voluntad busca, un futuro eternamente diferido, respecto del cual queda desvalorizada toda plenitud presente. Lo que llega pasa, dice el cristianismo; pero lo que no pasa tampoco llega, es la contraobjeción de Nietzsche. Luego la única solución de un problema que *quiere* ser resuelto, es que lo que pasa, vuelva, es decir, el eterno retorno de lo mismo. Sólo así se garantiza: *a)* que la plenitud de la vida sea real, es decir, que se dé en el tiempo; y *b)* que quede asegurada su permanencia, no mediante una inmovilización, sino mediante su eterna recurrencia.

Siendo el tiempo el horizonte último de toda realidad, la idea de un eterno retorno, sin anularlo, le quita esa negatividad que supone en él el hecho de que el pasado sea irrecuperable. El eterno retorno

identifica, pues, la eternidad con el tiempo, haciendo absoluto —lo que siempre vuelve— todo instante.

[223] Nietzsche sabe lo que está prometiendo. El recuerdo es la forma de toda insatisfacción, como nostalgia de lo que se fue, del bien perdido. Esto está en Platón, en la narración bíblica del paraíso perdido y en toda conciencia mítica de la edad de oro. Por eso, toda felicidad termina por ser imaginada como re-inauguración, re-greso, re-encuentro. Y el verbo «re-cordar» está unido siempre al «volver»: exigiéndose en él que vuelva lo que se fue. Los jóvenes quizás no lo saben aún; por eso en ellos todo anhelo es melancólica impaciencia, que no tiene contenido y está vacía de representación, expresándose sólo en un ciego impulso hacia esa acción a resultas de la cual uno se promete, por fin, la felicidad que falta. Es en los viejos, por el contrario, donde ese anhelo se hace concreto, en la nostalgia de todo lo bueno que pasó. Por eso, a diferencia del joven, el viejo puede explicar por qué no es feliz: porque salió mal aquello, porque se murió tal persona, porque se fue la juventud y con ella tantas cosas. Al final, esas personas mayores saben que lo que siempre se esperó desde joven es lo que pasó desatendido y tendría ahora, si acaso, que volver de nuevo. Y así, si miramos nuestra prosaica felicidad, veremos que está en efecto hecha de reencuentros, de cosas que de cuando en cuando vuelven, quizás porque cuando llegaron la primera vez se colaron silenciosas en el corazón y aprendimos a quererlas sólo por el hueco que dejaron al marcharse.

Por eso, repito, Nietzsche promete mucho: ni más ni menos que ese eterno reencuentro con la felicidad que de siempre tuvo el nombre de «cielo»²². Ahora bien, uno comienza a sospechar lo caro que

²² Sólo en este sentido podemos estar de acuerdo con A. Baeumler, cuando afirma que no existe una filosofía del eterno retorno, sino una religión del mismo (cf. *Der Wille als Macht*, p. 34). Sin que esto signifique, como él pretende (cf. *ibid.*), que estas tesis acerca de la eternidad están en contraposición al resto de las tesis de su filosofía. Antes bien todo lo contrario. Cf. en este sentido, pero con mayor ecuanimidad expuesto: W. Müller-Lauter, *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, p. 145; K. Lowíth, *Von Hegel zu Nietzsche*, p. 41.

puede ser el precio de esta mercancía, cuando se ve que Nietzsche la ofrece ya.

La diferencia cristiana entre el cielo y este valle de lágrimas la describe la ontología platónica como la existente entre el ser y el devenir. Pues bien —dice Nietzsche— «dar al devenir el carácter del ser representa la más alta voluntad de poder (...). Que todo vuelve es la más extrema aproximación del mundo del devenir al del ser: la cima de la contemplación»²³. Una vez más, se trata de ver cómo lo que tenemos entre manos es lo definitivo: lo que la historia entera lleva esperando como el fin de los tiempos. Y entonces el cielo es esto que se da en la historia.

En efecto, como hemos visto, uno de los más sorprendentes resultados de la idea del eterno retorno es la absolutización del instante presente. Si todo el futuro ya ha pasado y lo que ocurrió está por venir, entonces cada instante se hace algo absoluto en sí mismo, desvinculable de un proceso en el que no tenemos pérdida que lamentar ni novedad que esperar expectantes. «El medio está en todas partes»; cada instante es el fin del mundo; y en cada instante comienza ese mundo de nuevo, como un juego inocente, que nada debe al pasado y se hace eternamente merecedor de las alegrías del futuro²⁴.

Es aquí donde, en efecto, está justificada la superación de toda moral, en la medida en que cada momento adquiere valor en sí mismo, convirtiéndose en paradigma que mide el universo; como aquello, más allá del bien y del mal, que «justifica el futuro y redime el pasado»²⁵. El presente adquiere entonces un sentido propio y deja de medirse por sus consecuencias ulteriores²⁶. «Busco una concepción del mundo —dice Nietzsche— que responda al hecho de que el devenir debe ser explicado sin buscar refugio en causas finales, de que el devenir tiene que aparecer justificado en cada instante»²⁷.

²³ *Nachgelassene Fragmente*, 12, p. 312.

²⁴ Cf. *Also sprach Zarathustra*, p. 31 y 237.

²⁵ *Ibíd.*, p. 18.

²⁶ Cf. *Nachgelassene Fragmente*, 12, p. 31.

²⁷ Cf. *ibíd.*, 13, p. 34.

Esta concepción excluye, por supuesto, toda trascendencia e incluye dentro de sí el ateísmo. Ahora bien, ella está igualmente amenazada por la idea de un devenir abierto que va... a ninguna parte y del que resultaría el más absoluto nihilismo. Por ello, la única alternativa, si esta justificación ha de ser posible —y tiene que serlo, porque de otra forma la voluntad no podría querer [225] lo que el devenir ofrece—, es el eterno retorno. Pues sólo la eterna recurrencia convierte a cada instante en algo absoluto; no sólo como aquello eterno que el devenir quiere repetir para siempre, sino también como aquello en lo que este devenir termina»²⁸. De este modo, el movimiento concluye siempre, alcanza su fin en todo momento; no porque ya no tenga nada más que dar, sino porque ese instante lo justifica como perfecto. Este devenir, que es eterno, sé anula así, reposando en cada una de sus producciones, queriéndola siempre, una y otra vez, como lo definitivo. Y entonces, dice Nietzsche, «¡qué poco hace falta para ser feliz: el tañir de una gaita!»²⁹. Y en cualquier caso, «el que hoy ríe mejor, es el que ríe el último»³⁰. En cada carcajada termina el mundo, riendo con ella y justificándose a sí mismo en la alegría que representa.

Vivir al día es, por tanto, la receta moral que se deduce de esta concepción nietzscheana, como si en ese día empezase la historia de nuevo y nouviésemos que lamentar lo que ayer pasó, ni arrepentimos mañana de nuestra acción de hoy. La eterna renovación, la posibilidad, siempre a mano, de empezar de nuevo, es el resultado de la concepción nietzscheana del tiempo. Pues en efecto, esta actitud, que sería insensatez manifiesta en cualquier vividor, quiere en Nietzsche estar especulativamente cimentada en la idea del eterno retorno, que siempre permite rehacer el pasado y recuperar en él lo necesario, convenciéndonos a la vez de la vanidad de todo intento por hacer distinto el futuro. El mundo ontológico ha sido vuelto del revés, y toda inversión moral está, por tanto, justificada.

²⁸ Cf. K.-H. Volkmann-Schluck, *Leben und Denken. Interpretationen zur Philosophie Nietzsches*, p. 34.

²⁹ *Ibíd.*, p. 478.

³⁰ *Ibíd.*, p. 561.

Es interesante ver cómo se comporta esta inversión en el caso de la muerte. Nietzsche intenta decir que la verdadera redención está, no en la inmortalidad, que es la que nos hace responsables ante la eternidad, sino en su negación, es decir, en la aceptación de la muerte como algo definitivo, lo cual nos hace entonces [226] irresponsables³¹. «La segura perspectiva de morir —dice— podría dar a la vida una sabrosa y olorosa gota de insensatez»³². Se trata del viejo lema: «comamos y bebamos que mañana moriremos», al grito del también popular «que me quiten lo bailao». Pero este intento queda en Nietzsche en frívolo propósito de su sofística; pues es evidente que esta actitud, en su superficialidad, es nihilista, y además insostenible precisamente a causa de la temporalidad. Porque el tiempo es aquello que siempre nos quita lo «baílao», echándolo al pasado, en el que ya sólo podemos recordar esa danza aun antes de terminarla. Este intento nihilista de absolutizar el instante por la vía de desfinalizar el tiempo, no es solución para una voluntad que quiere ese instante para siempre, es decir, precisamente como fin. Nietzsche se da cuenta muy bien de que la voluntad quiere sacar a su objeto, que es el bien, fuera del tiempo, es decir, hacerlo eterno. Y él mismo tiene que terminar concediendo que, «más allá del norte, del hielo, de la dureza, de la muerte, es donde está nuestra vida, nuestra felicidad»³³. Es decir, felicidad es también para Nietzsche inmortalidad³⁴.

Se llega aquí al extremo de la coherencia. Es cierto que el pensamiento nietzscheano es filosofía de la instantaneidad. «Yo miro con ojos nuevos —dice— el afectuoso y solitario revoloteo de una mariposa, arriba en la orilla rocosa del mar, donde crecen muchas buenas

³¹ Cf. *Der Antichrist*, p. 246.

³² *Menschliches, allzumenschliches*, p. 695.

³³ *Nachgelassene Fragmente*, 12, p. 201.

³⁴ Cf. *Also sprach Zarathustra*, p. 145: «Sí, tú eres para mí la que destroza las tumbas: ¡salve, oh voluntad mía! Y sólo donde hay tumbas se dan resurrecciones.» Precisamente por ello se hace necesario el eterno retorno. Como se expresa W. Müller-Lauter: «Al pensar en el tipo del superhombre como la síntesis de todos los contrarios, como el Sí a todo lo que fue, es y será, Nietzsche tiene que someterlo a la *doctrina del eterno retorno*, que es la que garantiza ilimitadamente ese Sí» (*Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, p. 8).

plantas. Va volando por ahí, despreocupada de vivir sólo la vida de un día y que la noche se hará demasiado fría para su alada fragilidad. Mas aún se puede encontrar una filosofía para ella, si no es ya la mía»³⁵. Ciertamente lo es; pero no en el sentido de un embotamiento nihilista de la voluntad, hasta hacerla conforme con cualquier aleteo, sino como expresión de [227] la máxima ambición, que quiere eterno lo pasajero, haciendo inmortal incluso el vuelo de mariposas. Pues así lo quiere la voluntad que produce ese vuelo y también aquella que en él se recrea. Y esto es el eterno retorno, aquello que, en efecto, hace eterno lo real en su devenir, que pasa siempre, una y otra vez, hasta que su marcharse se hace un eterno volver.

La voluntad quiere absoluto su objeto, el bien para siempre. Y si para poder afirmar su temporalidad como algo definitivo tiene que negar la trascendencia de Dios, para mantener su infinitud tiene que volver a meter en el devenir la eternidad que con él también se niega, y esto es lo que se hace con la idea del eterno retorno. No hay alternativa: o Dios existe, o tiene que darse la eterna recurrencia del tiempo. Así lo quiere la voluntad y así lo prueba cada uno de los instantes en que se alcanza una satisfacción, la cual sería imposible sin la infinita felicidad que es su último fin. No hay placer ninguno, la más mínima satisfacción del querer, si Dios no existe o no se da un eterno retorno, porque una de las dos cosas es necesaria a fin de que exista para la voluntad algo así como plenitud³⁶.

³⁵ *Morgenröte*, p. 329.

³⁶ Se ha intentado interpretar la teoría del retomo como si se tratase de algo así como un postulado de carácter ético, que excluyese su interpretación como teoría física y cosmológica. Cf. Bernd Magnus, *Eternal recurrence*, p. 371ss: «How well disposed would you have to become, have to *be*, toward life; toward your life and the world, in order to affirm the doctrine of eternal recurrence? How life affirming indeed would one have to be to crave nothing more fervently than eternal recurrence?» (ibíd., p. 375). Se recupera de este modo, en una cierta medida, la vieja tesis interpretativa que asimila la tesis del eterno retorno al imperativo categórico kantiano: cf. O. Ewald, *Nietzsches Lehre in ihren Grundbegriffen: Die ewige Wiederkunft des Gleichen und der Sinn des Übermenschen*, p. 62; G. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche: Ein Vortragszyklus*, p. 247ss. Para una más detenida discusión de estas tesis, cf. W. Kaufmann, *Nietzsche: philosopher, psychologist and antichrist*, p. 283. El problema es que, una vez más, se relega de este modo el eterno retorno al reino de las hipótesis; es más: se hace de él una hipótesis «deseable», a fin de asegurar nuestra pasión afirmadora del

Y esto es decisivo. Jamás la filosofía moderna, con toda la dialéctica anticristiana, ha estado tan cerca de convertirse en bloque en una demostración de la existencia de Dios. Pues, o Nietzsche consigue convencernos de que el eterno retorno es algo más que una sustitución forzada de la idea de Dios, exigida [228] por la voluntad allí donde se le niega; o se encuentra en la difícil situación de, habiendo demostrado la necesidad de un principio de eternidad, pedir que creamos en algo más difícil de creer que Dios mismo. Y aquí es donde el pensamiento cristiano puede ganar una victoria olímpica sobre el ateísmo más coherente que se ha presentado en la historia del pensamiento; y ello jugando con sus cartas, que, por una vez —y esto es lo único que hemos de agradecer a Nietzsche— no están marcadas.

Pero los que tan fácilmente se entusiasman con el pensamiento nietzscheano, deben tener en cuenta que en el eterno retorno hay que creer, pues hay en el mundo infinitud y eternidad, como lo demuestra todo instante feliz; o de otra forma, hay que creer en Dios.

Dicho de otro modo: Nietzsche, aun en contra de sus simpatías y quizás intenciones, está demostrando la vanidad teórico-práctica de todo epicureísmo; entendiendo por él la posibilidad de una felicidad meramente inmanente, que en la renuncia a toda eternidad pretende gozarse en la fugacidad del presente, sin expectación del futuro ni nostalgia del pasado. No hay forma de sostener el querer sobre semejante nihilismo. La voluntad quiere su objeto eterno, infinito, absoluto, para siempre, y sólo se satisface en esa intemporalidad. Es así que hay satisfacción, luego hay eternidad. O dicho de otra forma: si las cosas fuesen como pretende el epicureísmo, es decir, si la voluntad no tuviese más objeto que lo que se va, lo fugaz, la experiencia humana carecería en absoluto de la noción de felicidad y de la idea de un querer satisfecho. La idea de eternidad aparece entonces como

mundo. Y esto es lo que en ningún caso puede ser; pues la posible satisfacción de la voluntad quedaría pendiente de que esa hipótesis fuera efectivamente verdadera como tesis cosmológica. Por el contrario, puesto que esa satisfacción es real, partiendo de la exclusión de Dios como garante de esa absoluta afirmación, la hipótesis del eterno retorno queda probada en cada acto feliz, pero precisamente como teoría ontológica y no como mero postulado moral.»

condición de posibilidad para la plenitud del querer, que tiene que ser real en la misma medida en que se da esa plenitud³⁷.

Ahora bien —continúa Nietzsche su argumento—, si esa plenitud efectivamente se da, tampoco la justifica la idea de [229] Dios, pues su trascendencia representa siempre que toda satisfacción es objeto de esperanza, y que por tanto no se da en la historia. La idea de Dios como trascendencia del bien, está negada en todo acto histórico feliz, por todo lo bueno que hay ya en la vida. Luego la única alternativa a ambas formas de negar la posibilidad de ser feliz —ateísmo y teísmo nihilistas— es la idea de una infinitud en el tiempo garantizada sólo por el eterno retorno.

Pero para que esto sea cierto, es preciso asegurar: *a)* que la idea de Dios implica ciertamente la negación de una plenitud presente, es decir, dada en la historia, y *b)* que la idea del eterno retorno es capaz de justificar esta plenitud. Es mi intención mostrar a continuación que esto segundo es imposible y, en la segunda parte de éste trabajo, que lo primero no es cierto. Si se consigue, se habrá conseguido mostrar también, aceptando el reto de Nietzsche, que todo instante feliz prueba la existencia de Dios.

4. Voluntad, temporalidad y la definitiva imposibilidad de solucionar el problema del mal

«Que el hombre sea redimido de la venganza, esto es para mí el puente hacia la más alta esperanza y un arco iris después de largo mal tiempo»³⁸. ¿Qué es esta venganza, eso que Nietzsche llama también el espíritu de la pesadez?³⁹ La venganza es «el odio de la vo-

³⁷ En este sentido se da en Nietzsche una auténtica superación del epicureísmo. Como lo expresa F. Bornmann: «Epicuro no es la única, y seguro no la *más* prominente, víctima de la inversión de los valores en el Nietzsche tardío. El corre la misma suerte que Kant, Schopenhauer y muchos otros. Pero quizás fue éste para Nietzsche uno de los más dolorosos sacrificios, cuando tuvo que entregarlo» (*Nietzsches Epikur*, p. 188).

³⁸ *Also sprach Zarathustra*, p. 128.

³⁹ Cf. *ibíd.*, p. 140.

luntad contra el tiempo y su “fue”»⁴⁰. Que las cosas pasan, que son fugaces, que su bien se nos escapa de las manos como el fluir de un río: esto es lo que la voluntad no puede soportar, y odia por ello la temporalidad. «Que el tiempo no da la vuelta, es su rabia; “lo que fue” es el nombre de la losa que no puede levantar. Y entonces de rabia y desagrado se venga de (...) aquello que no siente como ella esa rabia y desagrado. Así la voluntad, la liberadora, se convirtió en dañina y se venga aho- [230] ra, por no poder volver atrás, de todo lo que puede sufrir (...). Y puesto que aquel que quiere es, él mismo, ese sufrimiento de no poder volver atrás, por eso tienen que convertirse el mismo querer y toda vida en castigo. Y así se cernieron nubes sobre el espíritu, hasta que por fin la locura predicó: “Todo pasa, por ello todo merece pasar; y esto es la justicia, la ley del tiempo: que él mismo devora a sus hijos”»⁴¹.

Lo negativo no es el tiempo mismo, sino la venganza de la voluntad sobre lo temporal. Es —una vez más— el amor que se transforma en odio, maldiciendo lo que amaba al sentirse despreciado. «Tengo que volver a levantar otra vez este pie cansado y herido; y porque tengo que hacerlo, guardo muchas veces para lo más bello, que no pudo retenerme, una mirada de rabia retrospectiva, precisamente porque no pudo retenerme»⁴².

La causa de esta rabia es doble. Por un lado, está la nostalgia, como afecto positivo hacia lo irremisiblemente ido, que intenta afirmarlo inútilmente. Ya hemos hablado de este afecto y no vamos a seguir insistiendo en él. Mas por otro lado, tenemos otro afecto, negativo, en el que la voluntad quisiera que no hubiese sucedido lo que un día quiso y ahora está guardado, fuera de su alcance, en la hornacina inviolable del pasado. Este afecto es el arrepentimiento. Mas este arrepentimiento que quiere anular lo ocurrido, es tan inútil para negar como lo era la nostalgia para afirmar el bien que se fue. Y entonces la negatividad de una voluntad rabiosa une ambos fracasos, diciendo que el bien se fue como castigo del mal que no se va, y la

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 180.

⁴¹ *Ibíd.*, p. 180s.

⁴² *Die fröhliche Wissenschaft*, p. 546.

existencia se convierte para esa voluntad en castigo definitivo. Pero es inútil: «¡Ningún acto puede ser aniquilado!, ¿cómo podría ser deshecho por el castigo? Esto, esto es lo eterno en el castigo de existir: que la existencia tiene que ser también eternamente acto (crimen) y castigo. A no ser que la voluntad finalmente se redima a sí misma y el querer se haga no querer (...)»⁴³ Pero esta redención está imposibilitada por el tiempo y su pasado, de forma que todo arrepentimiento es inútil maldición de la existencia en su fracaso, [231] porque la voluntad ya no puede volver hacia atrás para enmendar lo que ocurrió. Su única acción posible es el lamento en el recuerdo, que se hace rabia contra sí misma al contemplar la irremisibilidad de lo «cometido», como algo que está en ese pasado para siempre más allá de su eficacia.

Por eso, es necesario que la voluntad sea liberada de la rabia, y con ella de la venganza. Y la única posibilidad para ello es el eterno retorno. No sólo porque en un absoluto reencuentro con su bien, con aquello que quiere, la voluntad se libera de la nostalgia, sino también porque, trayendo de nuevo al futuro el mal cometido, la eterna recurrencia permite a la voluntad... ¡quererlo otra vez, en una eterna reincidencia que desafía definitivamente toda recriminación! «Otra vez» es también la respuesta del eterno retorno contra esa negatividad moral que se expresa en la crítica y la corrección, y en último término en el arrepentimiento. «Todo “así fue” es un (...) enigma, una cruel casualidad, hasta que la voluntad creadora dice: “pero así lo quise”, hasta que la voluntad creadora afirma: “y así lo quiero (ahora) y así lo querré (siempre)”»⁴⁴. «¡Que no se cometa una cobardía contra las propias acciones! ¡Que no se las deje por detrás en la estacada! El remordimiento es una indecencia.»⁴⁵

El eterno retorno nos permite entonces, no exactamente cambiar lo sucedido, ya que todo lo que existe está ligado en una serie necesaria infinitamente recurrente, pero sí acceder al pasado como algo

⁴³ *Also sprach Zarathustra*, p. 181. El paréntesis es mío,

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 181. Los paréntesis son míos

⁴⁵ *Nachgelassene Fragmente*, 13, p. 478.

que se pone de nuevo al alcance del querer. La voluntad, si bien es ineficaz para cambiar el mundo tal y como ya ha ocurrido, puede ciertamente afirmarlo de nuevo, en esa oportunidad que en cada recurso le ofrece el eterno retorno de lo mismo. El pasado es irremisible si queremos cambiarlo, pero no si, en un acto de absoluta sinceridad y autoafirmación, lo afirmamos en su recurrencia como lo que queremos para siempre.

Es escalofriante: la filosofía ha dejado aquí todo su academicismo en las neutrales aulas y se ha trasladado a ese *hall* donde [232] van a dar las puertas del cielo y del infierno. Y es en este punto donde se revela el sentido del eterno retorno, que está en «redimir el pasado transformando todo “así fue” en un “así lo quise yo”. Sólo esto — concluye Nietzsche— sería para mí redención»⁴⁶. El eterno retorno se convierte entonces en la posibilidad de una autorredención que consiste en la impenitencia y desesperación, no sólo finales, sino también efectivamente eternas⁴⁷.

Y aquí se hace una luz, fría, heladora, que ilumina todo el pensamiento de Nietzsche, haciendo entender algo que, en una total incoherencia, sus seguidores, a diferencia del mismo Nietzsche, no quieren reconocer. A saber: lo terrible de su pensamiento no es que sea falso, sino que, siendo expresión de la absoluta falsedad, es verdad hasta la última coma. Porque lo que está afirmando Nietzsche no es otra cosa que la existencia del infierno. Pues este querer para siempre y absolutamente, en la negación de Dios, el «bien» que en su instantánea particularidad es distinto de él, es el estado en el que, por propia voluntad, perseveran eternamente los condenados. Y lo asombroso es que, por una vez en la historia del pensamiento, se está vendiendo esta mercancía sin camuflaje alguno. «La meta —dice Nietzsche de su filosofía— es la santificación de las fuerzas más po-

⁴⁶ *Also sprach Zarathustra*, p. 179.

⁴⁷ Cf. J-P. Stern. *Nietzsche*, p. 108: «But still we have not explained how the will becomes sovereign over the past. The answer must depend on what value Nietzsche intends to give to his myth: is it to be the source of supreme hope or of total despair? This arbitrariness is irremovable.»

derosas, temibles y de peor fama; hablando con imágenes antiguas: la divinización del diablo»⁴⁸.

Veamos, pues, qué es lo que resulta de esta terrible inversión. De momento, en un universo sin Dios —esto es por definición el infierno— queda afirmado como definitivo el tiempo y con él la negatividad de toda realidad. Todo pasa, todo está fuera del alcance de la voluntad. Supongamos ahora que pudiésemos afirmar ese mundo precisamente en esta negatividad temporal: es evidente que afirmaríamos de este modo su constante pasar. Imaginemos ahora que el mundo ya estuviese terminado, [233] es decir, que se hubiese alcanzado el fin del mundo; en este caso esa afirmación sería constante e infinita repetición de ese infinito pasar, como la cinta sin fin que al final no llega a otro sitio que a sí misma. Esta absoluta afirmación del mundo temporal reintroduciría en él la eternidad como constante vuelta de lo mismo.

Lo interesante ahora es que lo que mueve esa rueda es precisamente la voluntad, queriendo una vez y otra lo ocurrido, aquello que lo generó —sus causas— y lo que de ello se sigue —sus consecuencias—. Un mundo terminado, ya hecho —efectivamente: lo ocurrido— está interligado de tal forma que «suponiendo que digamos que sí a un solo instante, hemos dicho que sí (...) a toda la existencia. Pues nada está solo en sí mismo, ni en nosotros mismos ni en las cosas»⁴⁹. «Esta es —dice Nietzsche— la más alta forma de afirmación que se puede alcanzar en absoluto»⁵⁰.

Pero veamos qué es lo que encierra ahora «este eterno sí a todas las cosas (...), el terrible ilimitado decir que sí y amén»⁵¹. Porque esta pretendida autosuperación del nihilismo, «el intento de decir que sí a lo que hasta ahora fue negado»⁵², incluye dentro de sí la afirmación de la negatividad misma (esto es lo que hasta ahora pretendía negar la tradición). Ciertamente la intención de Nietzsche es afirmativa, in-

⁴⁸ *Nachgelassene Fragmente*, 12, p. 11.

⁴⁹ *Ibíd.*, 12, p. 307.

⁵⁰ *Ecce Homo*, p. 334.

⁵¹ *Ibíd.*, p. 345.

⁵² *Nachgelassene Fragmente*, 12, p. 432.

cluso allí donde quiere asumir toda negatividad. «Una filosofía experimental como la que vivo —nos dice— anticipa a modo de experimento incluso la posibilidad del nihilismo fundamental. Sin que esto signifique que se quede parada en un no, en una negación, en una voluntad de negar. Más bien quiere llegar mediante ello a su contrario, a una afirmación dionisiaca del mundo, tal y como es, sin recortes, excepciones o elecciones; quiere llegar al eterno recurso: a las mismas cosas, con la misma lógica e ilogicidad en sus nudos»⁵³.

Pero esto de los «recortes, excepciones o elecciones» empieza a parecer como la letra pequeña de los contratos ruinosos, cuando empezamos a ver lo que realmente significa. Pues la afirmación que se exige de nosotros «incluye no sólo comprender como necesarios los aspectos de la existencia hasta ahora negados, sino asumirlos como deseables. Y no sólo como deseables con vistas a los aspectos hasta ahora afirmados, sino deseables en sí mismos, como los aspectos más poderosos, temibles y verdaderos de la existencia, en los que se expresa más claramente su voluntad»⁵⁴. Y aquí —continúa Nietzsche— «llevo a todos los abismos mi afirmación que bendice»⁵⁵. «Mi mundo —dice en otro texto— se hizo perfecto, también mediodía la noche: el dolor es placer, maldición la bendición, la noche también sol... ¿Dijisteis una vez que sí a *un* placer? ¡Oh amigos, míos, entonces dijisteis también que sí a *todo* dolor. Pues todas las cosas están encadenadas, enredadas, enamoradas (...). Por ello lo queréis todo otra vez de nuevo, eterno, encadenado (...). Así quisisteis el mundo, oh eternos; amadlo ahora eternamente y para siempre, diciendo también al dolor: vete, pero vuelve; pues todo placer quiere... eternidad»⁵⁶. Y por querer esa eternidad del instantáneo y temporal placer, la voluntad está dispuesta a pagar por él el precio que estipula el contrato: todo el dolor de la historia, asumido como querido, también eternamente, por esa misma voluntad, «que no teme negarse a

⁵³ *Ibíd.*, 13, p. 493.

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 494.

⁵⁵ *Ecce Homo*, p. 345.

⁵⁶ *Also sprach Zarathustra*, p. 402. La cursiva es mía.

sí misma, porque niega con gusto»⁵⁷. Éste es el infernal sentido del eterno retorno: un instante feliz justifica y recapitula en sí, obligándonos a quererlo, todo el mal que encierra la historia en que surgió el placer que se siguió de él. El horror y el éxtasis de la vida⁵⁸, la felicidad y la desgracia como hermanos gemelos⁵⁹, las bodas de la luz y oscuridad⁶⁰, se hacen realidad en esta universal hecatombe, en la tragedia que se ha hecho definitiva y quiere ahora ser afirmada como eterna⁶¹ «por los espíritus heroicos, que se afirman a sí mismos en la crueldad trágica y son suficientemente duros para experimentar como placer el dolor»⁶².

Se puede objetar que esto no tiene necesariamente que representar la imagen del infierno, sino sencillamente la vida misma, a la que desesperadamente nos aferramos, porque encontramos en ella

⁵⁷ *Morgenröte*, p. 16. Cf. Günther Rohmoser. *Nietzsches Kritik der Moral*, p. 351: «Lo que Nietzsche pretendía con la superación del nihilismo era la producción de una fuerza para decir que no al No: la afirmación incluso de la propia aniquilación, el consentimiento en la propia decadencia, la renovación de la conciencia trágica; empleando su profunda fórmula: la superación del espíritu de venganza.» O como lo expresa K. Jaspers: «En ningún sitio donde se reflexione sobre las ideas de Nietzsche hay un asidero. Nietzsche fuerza a continuar allí donde nos gustaría amarrar una verdad, la verdad, como definitiva. Una y otra vez parece estar al final la verdad. La negatividad absoluta, (...) es como una pasión por la nada; pero precisamente en ello también la voluntad por el verdadero ser. que a todo se atreve y que no es capaz de cobrar forma» (*Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, p. 445).

⁵⁸ Cf. *Nachgelassene Fragmente*, 13, p. 81.

⁵⁹ Cf. *Die fröhliche Wissenschaft*, p. 567.

⁶⁰ Cf. *Jenseits von Gut und Böse*, p. 243.

⁶¹ Cf. *Götzendämmerung*, p. 160: «La psicología del *orgasmus*, como sentimiento exuberante de vida y fuerza, en el que incluso el dolor es estimulante, me dio la clave para el concepto del sentimiento trágico (...): el decir que si a la vida, incluso en sus mis extraños y duros problemas (...) para, más allá de horror y compasión, ser el mismo placer del devenir, ese placer que incluye en sí el mismo placer de destruir.»

⁶² *Nachgelassene fragmente*, 12, p. 556. De aquí la conclusión de G. Colli: «Al di là di ogni dichiarazione di principio, al di là di ogni esaltazione della vita, della gioia pagana, della crudeltà, si scopre in Nietzsche una fibra sotterranea, abbarbicata, di ascetismo spontaneo, che egli cerca in tutti i modi di dissimulare. In lui la nausea per ciò che è corposamente umano, per la sessualità in generale, per l'impulso cieco della vita non è il risultato di una catarsi cognoscitiva, ma un dato fisiologico primitivo, un'idiosincrasia di repulsione per la naturalità (...). Nietzsche dunque è un asceta di nascita, uno che distoglie con disgusto lo sguardo dalla vita. E anche il suo Zarathustra è un asceta» (*Dopo Nietzsche*, p. 189).

tanto que amar y, en total, nada a que renunciar. Esto es, en efecto, lo que Nietzsche pretende. Sin embargo, la vida misma tiene muy poco que ver con lo que aquí se está describiendo, por más que dé para ello un cierto pie, en el que se apoya la estratagema de este argumento. Y es que la vida, la que cada uno tiene entre manos, es algo esencialmente ambiguo, que incluye en sí el cielo y el infierno como sus posibilidades. Eso lo capta muy bien el lenguaje, que expresa cómo unas personas son un cielo y vivir con otras un infierno. Pero la vida que Nietzsche propone como digna de ser afirmada eternamente, implica la absoluta exclusión de lo celestial en ella. Y una vida así es, por definición, ciertamente infernal.

En primer lugar, se excluye toda esperanza. Pues nada nuevo nos ofrece el futuro que no sea el pasado, que queremos y afirmamos como lo que en efecto se nos escapa. En realidad, el mismo tiempo, al que esta esperanza se liga, está ya superado en [236] su eterna recurrencia, pues ya sabemos su final, que es ninguno. Por eso, por ejemplo, tampoco cabe en esa vida sentimiento alguno de melancolía: donde no hay esperanza, ciertamente carece de sentido el romanticismo⁶³. Por lo demás es claro que semejante vida carecería de todo carácter proyectivo, ya que cualquier instante tiene sentido en sí, y él mismo se basta para definir la totalidad de la existencia. Pero la cuestión decisiva es si en esa existencia, tal y como Nietzsche la propone, cabe algo así como el placer y la satisfacción. Y para dar una respuesta afirmativa no basta con decir que se trata de afirmar la vida y que es evidente que hay en ella múltiples satisfacciones. Pues está por ver qué quedaría de esas satisfacciones si en *su caducidad* fueran por toda la eternidad lo único que se ofrece a la voluntad.

Nietzsche dice que un instante de felicidad justifica todo el dolor del mundo. Es evidente: «¡yo no sé qué daría por un beso!», dice el poeta, consciente de que la felicidad tiene el precio de la infinitud.

⁶³ *Die fröhliche Wissenschaft*, p. 633: «El hombre de este más allá, que quiere ver incluso las máximas pautas de valor de su tiempo, tiene para ello en primer lugar que “superar” el tiempo en sí mismo —es una prueba de fuerza—, y en consecuencia no sólo su tiempo, sino también su anterior disgusto y contradicción contra ese tiempo, su dolor por ese tiempo, su inadecuación temporal. su romanticismo.»

Ahora bien, esto sólo es sí cuando la felicidad tiene lo que le es propio, a saber, razón de fin. Esta felicidad justifica, en efecto, el esfuerzo por alcanzarla: todas las fatigas del camino quedan redimidas en el hogar al que se vuelve, y la victoria sana las heridas que nos produjo la guerra. Pero, ¡qué amargo sabe, después que se hizo la digestión, el plato de lentejas por el que se perdió una herencia! De hecho, el gozo *que pasa* es tal sólo en la inconsciencia de lo que nos cuesta lograrlo; y cuando no conseguimos esa inconsciencia se hace tan odioso como imposible renunciar a él, como ocurre, por ejemplo, en el alcoholismo o la drogadicción. Por otra parte, el dolor de esta vida se aguanta en la esperanza de su definitiva superación. ¿Cómo soportaríamos ese dolor si fuésemos conscientes de su eterna recurrencia? ¿No dolería más que una herida la tarde de la derrota, sabiendo que nos conduce sólo a ese maldito placer que, sin permitirnos descansar en él, nos condena a sufrir ese [237] dolor una y otra vez, como aquello que hay que recorrer de nuevo para que vuelva... y se vuelva a ir?

¿Y cómo puede Nietzsche pretender que la voluntad en medio de este tantalismo sea aún afirmativa? El mismo lo dice: la voluntad no puede aceptar el dolor⁶⁴. Por ello, en el esquema del eterno retorno, esa voluntad persevera en un rechazo de todo lo negativo, que queda justificado en el instante gozoso al que se ha de llegar a su través. Ahora bien, cuando ese instante llega, la voluntad se encuentra con que lo está afirmando en su pasar, es decir, en la negatividad fugaz que le obliga a dejarlo marchar y le impide reposar en ello. Ciertamente que la voluntad, en esa fugacidad, afirma ese placer como lo que ha de volver; pero también como lo que siempre se va, dejando tras de sí, como positivamente afirmada ahora, toda la serie de males que han de pasar otra vez para que se vuelva a repetir el instante querido. Y es que el eterno retorno implica el eterno pasar de largo toda satis-

⁶⁴ Cf. *Also sprach Zarathustra*, p. 401s: «El dolor dice: “¡pasa; fuera contigo, dolor!” Pero todo lo que sufre quiere vivir, para madurar alegre y melancólico, de lo más lejano, de lo más alto, de lo más claro. “Yo quiero herederos”, dice todo lo que sufre; “quiero hijos, no me quiero a mí”. El placer, sin embargo, no quiere herederos, ni hijos: se quiere a sí mismo, quiere eternidad, quiere retorno, se quiere eternamente a sí mismo. El dolor dice: “¡rómpe, sangra, corazón!, ¡anda pierna!, ¡vuela ala...! El dolor dice: “¡pasa!”»

facción, y en consecuencia la exclusión de una felicidad que exige reposo en el fin. Sería como el amante que aguanta los rigores del frío y del calor, fiel al pie del andén, para ver siempre pasar a su amada, en un tren que no para porque él la quiere así: pasando. ¡Con qué ansia y amargura no miraría la causa de semejante suplicio! Se tiene que cumplir aquí a la letra lo que el mismo Nietzsche imputa a otros: «A los hombres de la profunda tristeza —dice— se les conoce cuando son felices en que tienen una forma de agarrar la felicidad como si quisiesen ahogarla y asfixiarla, de celos; pues saben muy bien que se les va»⁶⁵.

En semejante situación la voluntad no puede guardar para el bien otro afecto que aquel que corresponde a la amante infiel. Pero esto es terrible, porque el castigo que se ejecuta en ella es el rechazo absoluto, el odio; y con él su despido de nuevo a la [238] negatividad del pasado, obligándola a ser aquello de que se le acusa: la eterna traidora. El infierno se convierte así en un terrible crimen pasional. En él la voluntad destruye lo que ama, para volver a empezar de nuevo la angustiada reconstrucción de eso que es a la vez su bien y su maldición, y a lo que termina odiando tanto como ama. ¡Y cómo se odiará la voluntad a sí misma, que es con su querer la causa de esa infinita frustración, al amar el bien que se hizo su perdición! El amor, que, como muy bien ve Nietzsche en ciertos momentos, es a la vez propio y trascendente, se ve aquí pervertido en su raíz, y, en la absoluta alienación en él de sujeto y objeto, se convierte en una exaltación del sadomasoquismo. Es terrible, pero la vida nos da en el contacto con personas amargadas una pálida pero ya escalofriante experiencia de esto que Nietzsche quiere ver eterno.

Este apartado comenzó con el intento nietzscheano de presentar el eterno retorno como liberación del espíritu de la venganza. Se ha mostrado, por el contrario, hasta qué punto es su supina exaltación. Y esto no es una interpretación que tenga que buscar su apoyo en textos escondidos y laterales o en mensajes implícitos. Que yo sepa, Nietzsche es el único filósofo que se ha atrevido con una flagrante

⁶⁵ *Jenseits von Gut und Böse*, p. 229.

apología, no sólo de la venganza, sino de la misma crueldad. Y los textos en este sentido son tan numerosos como vociferantes. Al final, los exabruptos que vimos al tratar la moral de señores y la voluntad de poder, lejos de ser desvaríos, son muy consecuentes manifestaciones de una concepción de la vida que en la idea del eterno retorno de todo bien (que se hace su eterna fuga), se convierte en exaltación de un poder cuyo fundamento es la universal frustración y que tiene como paradigma al mismo diablo. Cuyo poder, en efecto, no es otro que la potestad de hacer daño a los que en su absoluta desesperación se ponen para siempre a su alcance.

Pero aún hemos visto poco en la capacidad que tiene Nietzsche de destrozar con este planteamiento sus mejores intenciones. Toda su filosofía quiere ser una apasionada defensa de la voluntad arbitraria y libre, poderosa para imponerse sobre lo distinto. Pues bien, esta filosofía termina en su absoluta contradic- [239] ción, a saber, en la disolución de todo subjetivismo de la acción. En efecto, dice Zarathustra, «amo a aquel cuya alma es superabundante y se olvida de sí mismo; pues todas las cosas están en él y se hacen su disolución»⁶⁶.

Esta disolución de la subjetividad tiene por causa la del principio constitutivo de la interioridad, que es la voluntad; pues la filosofía de Nietzsche termina siendo un certificado de inutilidad de todo afán, y con ello de defunción del mismo querer, en vez de ser su última exaltación, que es lo que pretende.

«Así es ahora mi querer —dice—, y desde que es así, me sale todo como quiero; pues mi última astucia consiste en querer lo necesario (*was ich muss*). Así vencí toda necesidad; desde entonces no hay ninguna para mí»⁶⁷. Y es que «quizás hay sólo un reino de la casualidad (...); quizás no hay ni voluntad ni fines y sólo los hemos imaginado. Esas férreas manos de la necesidad, que agitan el cubilete de dados del azar, juegan su juego por un tiempo infinito; y tienen que salir tiradas que se parezcan a lo finalmente ordenado y racional (...). Qui-

⁶⁶ *Also sprach Zarathustra*, p. 18.

⁶⁷ *Nachgelassene Fragmente*, 1J, p. 553.

zás nuestros actos voluntarios, nuestros fines, no son otra cosa que esas tiradas. Y somos demasiado limitados y vanidosos para entender nuestra extrema limitación, a saber, que nosotros mismos (...) agitamos el cubilete; que en nuestras más intencionales acciones no hacemos otra cosa que jugar el juego de la necesidad»⁶⁸.

«Nos reímos —concluye— de aquel que sale de su habitación en el minuto en que sale el sol, y dice: “quiero que salga el sol”; y sobre el que no puede parar una rueda, y dice: “quiero que siga rodando”; y sobre aquel que es derribado en la lucha, y dice: “Aquí estoy tirado, pero quiero estar así.” Mas, a pesar de todas las risas, ¿es que hacemos otra cosa (...) cuando usamos la palabra “quiero”?»⁶⁹ Así termina aquella voluntad que se había proclamado, tras la supuesta muerte de Dios, capaz de regir ella misma el mundo. Y ello dicho por Nietzsche, que empezó pretendiendo que «los verdaderos filósofos son los que dan [240] órdenes y legislan, diciendo: “así debe ser”, determinando en primer lugar el adónde y el para qué»⁷⁰.

Y no se puede objetar aquí que los textos citados se aducen en una secuencia inversa a la de su producción, pretendiendo que este quietismo y conciencia de fatalidad pertenezcan a un período original —reflejado en el primer texto— que sería superado posteriormente en una metafísica de la voluntad, a la que correspondería el segundo. La lucha entre el voluntarismo y la rendición estoica al fatalismo, es una constante en todas las obras de Nietzsche. Por ejemplo, en *Más allá del bien y del mal* podemos encontrar textos como éste: «¿Vivir según la naturaleza? ¡Oh nobles estoicos, qué palabrería! Imaginad una esencia como la naturaleza, derrochadora e indiferente sin medida, sin intención ni consideración, sin misericordia ni justicia, terrible, extraña e incierta a la vez. Pensad la indiferencia misma como poder. ¿Cómo podríais vivir según esta indiferencia? La vida, ¿no es precisamente un querer ser otro que esta naturaleza?; ¿no es la vida querer despreciar, preferir, ser injusto, ser diferente?»⁷¹ Y sin embar-

⁶⁸ *Morgenröte*, p. 122.

⁶⁹ *Ibíd.*, p. 116.

⁷⁰ *Jenseits von Gut und Böse*, p. 145.

⁷¹ *Ibíd.*, p. 21s.

go posteriormente, en *Ecce homo*, escribe Nietzsche: «Mi fórmula para la grandeza del hombre es *amor fati*: no querer nada distinto, no hacia adelante, ni hacia atrás, ni por toda la eternidad; no sólo soportar lo necesario, y mucho menos disimularlo —todo idealismo es falta de veracidad ante la necesidad—, sino amarlo»⁷². Y en la *Götzendämmerung*, propone como definitiva receta, «volverse indiferente ante el esfuerzo, la dureza, la renuncia, incluso ante la vida misma»⁷³.

Un problema semejante se plantea en la cuestión, íntimamente relacionada con esta anterior, de las relaciones entre saber y voluntad. Es cierto que en el *Zarathustra* Nietzsche lanza las más duras acusaciones contra una concepción de la ciencia que él denomina «la inmaculada comprensión», como expresión de su pretendida independencia respecto de toda voluntad. «“Lo que más me gustaría — así se seduce el seductor— es amar la tie- [241] rra como la ama la luna, tocando sólo con los ojos su belleza. Y eso sería para mí la inmaculada comprensión de todas las cosas: no exigirles nada que no sea estar ante ellas como un espejo de cien ojos. ¡Sois unos hipócritas sensibleros y lujuriosos! —responde Zarathustra—. ¡Os falta la inocencia en la pasión y por eso difamáis el deseo! ¡En verdad que no amáis la tierra como creadores, generadores y amantes del devenir!»⁷⁴ Y sin embargo, años más tarde, en el material del *Nachlass* en el que se recogen sus esbozos para *La voluntad de poder*, sus loas se dirigen hacia una ciencia que surge precisamente del fracaso de la voluntad ante los límites fácticos que le impone la realidad. Ya lo hemos citado: «Darse cuenta de lo que es, tal y como es —dice—, parece indeciblemente superior, más serio, que cualquier “así debería ser”. Porque esto último, como atrevimiento y crítica humanos, está condenado de antemano al ridículo (...). El asombro sobre el desacuerdo de nuestros deseos con el curso del mundo, ha conducido a conocer este curso»⁷⁵. Se recupera aquí ese frío ideal, ya expuesto en *Huma-*

⁷² *Ecce Homo*, p. 297.

⁷³ *Götzendämmerung*, p. 139.

⁷⁴ *Also sprach Zarathustra*, p. 157.

⁷⁵ *Nachgelassene Fragmente*, 12. p. 316.

no, demasiado humano, según el cual «el que no ambiciona de las cosas más que su conocimiento, alcanza la paz con su alma. Errará si acaso por inconsciencia, pero nunca por ambición. No querrá descalificar y extirpar las pasiones; pero la única meta que lo domina completamente —conocer en todo tiempo tan bien como sea posible—, le hará sobrio y suavizará todo salvajismo en su carácter»⁷⁶.

Como he intentado mostrar, erraríamos el camino de la interpretación pretendiendo que estas alternativas se dirimen al rastrear genéticamente el curso del pensamiento de Nietzsche. Porque de hecho no se dirimen, sino que son, más bien, la viva expresión del carácter contradictorio de este pensamiento, tal y como se expresa en la idea del eterno retorno.

«*¡Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere!*», [242] dice Spinoza: así tan sencilla y sublimemente, como él es. Y, sin embargo, ¿qué es este *intelligere* al final sino la forma en que los otros tres se hacen sensibles de una vez?»⁷⁷ Risa, queja, amor y odio, en la unidad de un tiempo eterno, esto es, en efecto, la esencia del eterno retorno. Pero en ella la unidad de los contrarios es disolución de la voluntad en conocimiento, o su identificación con él, en un querer que ha rendido toda pasión por lo distinto que no sea el odio de lo que afirma.

Y es que el eterno retorno tiene, en efecto, que destrozar el querer que lo quiere, provocando en esta voluntad la misma dislocación que él representa. Porque esa voluntad se ve obligada en él a querer pasando lo que es su bien, y cuando se ha ido, a seguir queriendo, para que vuelva, la temporalidad que se lo llevará de nuevo cuando regrese. Y es que tiempo y voluntad se contradicen, y una voluntad que lo afirma está afirmando su propia contradicción y la negación de lo que quiere. Por ello, ese querer se tiene que anular, y el único refugio para él es identificarse con el mismo fluir fatal de la vida, en el

⁷⁶ *Menschliches, allzumenschliches*, p. 75. Cf. K. Löwith. *Von Hegel zu Nietzsche*, p. 240: «Un espíritu que así se ha hecho libre está en medio de la totalidad con amistoso y confiado fatalismo, con la fe de que sólo el individuo es desechable, de que en el todo se redime y afirma.»

⁷⁷ *Die fröhliche Wissenschaft*, p. 558.

que todo viene a ser aniquilado. La voluntad queda como espectador final de esa hecatombe, que odia y ama a la vez, porque ama y odia lo que en ella sucumbe.

A la conciencia de esa definitiva negatividad la denomina Nietzsche la sombra de *Zarathustra*, que siempre lo acompaña, recordándole lo que es: el profeta de la negatividad y la desesperación.

«Nada vive ya —dice— de lo que amo: ¿cómo me voy a amar a mí mismo? Vivir como me dé la gana, o no vivir: es lo que quiero. ¡Pero, ay de mí!, ¿cómo puedo yo ahora tener... gana? ¿Es que tengo una meta, un puerto al que navegue mi vela, un buen viento? ¡Ah, sólo el que sabe adónde va, sabe también qué viento es bueno y cuál sigue su curso! ¿Y qué me queda?: un corazón cansado y desvergonzado, una voluntad inestable, alas rotas y roto el espinazo. ¡La búsqueda de mi hogar! ¡Oh Zarathustra, sabes muy bien que ella fue mi azote, que me devora! ¿Y dónde está mi hogar? Pregunto por él, lo busco [243] y busqué, y no encontré nada. ¡Oh eternas todas partes! ¡Oh eterno ningún sitio! ¡Oh eterno... en vano!»⁷⁸

La voluntad, que se ve obligada a querer todo para alcanzar lo único que desea, no puede descansar en eso único y anda errante eternamente en medio de lo que odia: éste es el resultado del programa que Nietzsche designa para ella. Es cierto que Zarathustra tiene contra el acechó de su sombra nihilista el arma de reírse hasta de ella, al menos en ese instante, uno cada día, en que tiene el sol en la cabeza y por el que paga el precio de tener que aguantarla el resto de la jornada. Pero para ese insoportable resto, que es todo menos cero, le queda como última receta desear una buena digestión: «Cuando alguien no aguanta su “dolor espiritual” —dice—, el problema no está en el alma, sino probablemente en el estómago. Un hombre fuerte y bien formado digiere sus vivencias como comidas, aunque tenga que pasar malos tragos»⁷⁹.

Esta buena digestión de su fracaso es, en efecto, el último acto de la voluntad de poder, que se quiso hacer infinita afirmando infinita-

⁷⁸ *Also sprach Zarathustra*, p. 340.

⁷⁹ *Zur Genealogie der Moral*, p. 376.

mente su finitud y negando el último principio que es sola garantía de toda victoria: Dios.

PRINCIPIO Y TRASCENDENCIA EN EL PENSAMIENTO CLÁSICO

1. *Principio e identidad en la filosofía presocrática*

El *logos* es para los griegos la palabra. Es también lo que recoge la multiplicidad del aparecer en la unidad de un sentido. Esto es lo mismo que pensamiento: pensamos aquello que de una multiplicidad, tal y como se da en la sensación, puede ser reducido a la unidad del concepto. Hablar y pensar son las dos actividades expresamente lógicas.

Esto puede parecer excesivamente abstracto, cosas de filósofos. Y sin embargo, cuando aprendemos cómo funciona una lavadora, no hacemos otra cosa que reducir la pluralidad con que ésta se da a la primera experiencia a la unidad de esa actividad tan sencilla que es hacer la colada. Más sofisticado puede ser el ejemplo de cómo aprendemos un idioma. Al principio un lenguaje no es otra cosa que una multiplicidad inconexa de ruidos. Pues bien, yo no entiendo un idioma si no logro salir de esta multiplicidad; comienzo a entenderlo sólo en la medida en que desde la diversidad fonética consigo elevarme a la unidad semántica de un discurso. El que entiende no *oye muchos* sonidos, sino que *comprende un* mensaje. Del mismo modo, comprender una demostración matemática no es otra cosa que ver en sus múltiples pasos una sola deducción, que conecta los axiomas con el último corolario. Y así ocurre con todos los procesos que en la vida ordinaria podemos clasificar como lógicos y en los que se manifiesta eso que llamamos pensamiento, que a su vez se plasma en el lenguaje. Los griegos, nombrando de alguna mane- [246] ra el todo por la parte, designaron a ambos como *logos*, con una sola palabra.

Aquello que permite la reunificación de la multiplicidad sensible, en la que comienza nuestra experiencia, y que los griegos denominaron *physis*, es decir, aquello que nos hace ver en ella una unidad ló-

gica, es ahora el *arkhé* o principio. Este principio es la unidad misma entendida como origen, al que hay que retrotraerse para entender la naturaleza de las cosas, pues es aquello primero de lo que están hechas. Captar en las cosas su principio significa entenderlas lógicamente. Por eso toda ciencia es «arqueología» (de *arkhé*), saber acerca del origen.

Los principios pueden ser muy diversos. El padre es principio del hijo, el punto es principio de la línea, etc. Pero en cualquier caso es esencial a todo principio el que lo sea de la comprensión de lo principiado. El principio aporta una explicación. Por ello la semántica técnica del término lo sitúa en las proximidades lexicales de otros tales como «causa» y «fundamento». Así es Zeus para un griego principio del rayo que a un pastor mata algunas ovejas. El pastor entiende en él, como dios del rayo, lo que ha ocurrido; sabe a qué atenerse: ofrecerá sacrificios para que ello no vuelva a suceder, etc. Así aparecen los principios míticos, por ejemplo, que dan razón última de la disposición ordenada del *kosmos*, de los frutos y cosechas, del nacimiento y la muerte, del amor y del odio, de la desgracia y el triunfo.

Ahora bien, entendemos mejor qué sea eso de la filosofía si observamos en el ejemplo que acabamos de ofrecer una particularidad importante: el pastor no tiene en las ovejas muertas o en las circunstancias del hecho dato alguno que le permita inferir la posición de Zeus como su principio. Él no ha aprendido nada sobre él en la observación de su acción; lo que sabe le viene de fuera, lo ha aprendido de sus padres, por ejemplo, y en cualquier caso forma parte de la tradición. Del principio a lo principiado se da así una mera relación descendente, que no permite el camino de vuelta. La filosofía nace allí donde, por el contrario, se exige del principio para ser aceptado como tal que se muestre en lo principiado, de tal forma que sea la observación de esta naturaleza principiada lo que nos lleve a la consideración [247] de dicho principio. Mas ello, no porque se dé una especie de retro-principialidad de la naturaleza al *arkhé*, sino porque éste, si es principio, ha de actuar sobre aquélla; de tal forma que la natura-

leza de las cosas, eso que es de ellas inmediatamente observable, no sea sino manifestación de su esencia principal.

Así el mito es principio. El pastor entiende ciertamente lo que ha ocurrido con sus ovejas; para él no se trata ya en dicho acontecimiento de una multiplicidad inconexa, sino de un *logos*, de algo para lo que tiene una explicación, que él transmitirá a su hijo como un día la recibió de su padre. (Por ello, no acaba de ser oportuno, en mi opinión, oponer el «mito» al *logos*, ya que de modo evidente se da una «mitología», es decir, un *logos* mítico, que aporta para las cosas principios que las fundamentan.) Sin embargo, el mito, si bien es principio, no se muestra como tal accesible desde lo principiado. Y así, siendo lógica la explicación de la naturaleza que él aporta, no lo es sin embargo nuestro acceso al principio desde esta naturaleza. El mito introduce en ella un *logos* que le es extraño. El *logos* mítico es tal sólo de un modo descendente. Y así a él se opone otro *logos*, el específicamente filosófico, en el que se muestra la continuidad esencial entre *arkhé* y *physis*; un *logos* que, por descubrir en ésta la manifestación de aquél, es capaz de elevarse de un modo «lógico» al conocimiento del principio desde la observación de lo principiado. Esta continuidad bidireccional entre *physis* y *arkhé* es lo que constituye, como su presupuesto, la esencia misma del pensamiento filosófico griego, tal y como madurará posteriormente en el platonismo. No olvidar esto será de la máxima importancia en el sucesivo desarrollo de la discusión.

Empédocles es un autor importante en esta investigación. Es el primero al que se le ocurre que la teoría acerca de los principios es una cuestión no solamente lógica sino también moral. El principio de toda diversidad, como aquello que se resiste a la unidad lógica en qué consiste el conocimiento, es —dice Empédocles— el odio. Las cosas son distintas, porque se afirman a sí mismas en su negatividad frente al resto. Ahora bien, afirmar en mí lo que me separa de lo demás (afirmar en *B* no-*A*) [248] es, en efecto, negar lo demás en ello. Esta autoafirmación que es negación de lo demás es odio, amor excluyente de sí mismo.

Mas veamos qué ocurre ahora con el odio, pues es malo su consejo y termina allí donde la autoafirmación se convierte en soledad. En efecto, la negación de todo lo demás, que el odio entiende como precio de la autoafirmación, supone la posición de un punto que, en su absoluta distinción, no es —como dirá Hegel— *nada* más que sí mismo. Se trata de un sujeto vacío, que descubre al final que tiene su riqueza en aquello que ha negado; o lo que es lo mismo, descubre que su autoafirmación es distancia respecto de lo que es su verdadero principio, a saber, la totalidad de lo que es. En efecto, la autoafirmación excluyente de sí es negación en el ente de todo lo demás, pero de tal forma que el sujeto afirmado se define precisamente por su distancia o negatividad respecto de todas las cosas. Lo afirmado se está entonces negando a la vez, de forma tan radical como absoluta es la afirmación, pues tiene su determinación, lo que propiamente es, en aquello que le falta, y se especifica entonces por sus carencias; es decir, descubre su propio principio, aquello que le hace ser lo que es, como algo otro y lejano. Y así ocurre que el proceso que termina en la excluyente autoafirmación, es al mismo tiempo una, por así decir, desprincipiación.

El camino recorrido en la autoafirmación, la huida hacia sí mismo, se convierte de este modo para cada sujeto en distancia de la casa paterna, que tiene la forma de la nostalgia. *Las purificaciones* de Empedocles son, de algún modo, un presagio metafísico de la parábola del hijo pródigo. El pecado, en el que tiene su origen la diversidad y que, como hemos visto, consiste en el odio o afirmación de lo propio como distinto de lo demás, es él mismo la penitencia: distancia de lo que es para cada cosa su origen. Esta distancia se muestra psicológicamente como deseo. Éste, que es amor, supone a partir de ahora el movimiento contrario: la cosa, distinta ya de todo lo demás, descubre en sí la vaciedad de no ser más que su absoluta mismidad. Y así ocurre con frecuencia en la vida que el afán de independencia, la afirmación de la propia personalidad, no es otra cosa que obstinación, procaz insistencia en los propios *defectos* (es decir, faltas) [249], y por tanto afirmación de la propia imperfección. No rara vez sucede —en

el amor, por ejemplo— que un exceso de «dignidad» hace que se nos escape la propia vida al querer afirmarla; y así esa independencia se convierte en soledad. El resto de vida que nos queda tiene entonces sólo una salvación: que la ausencia de lo que en lo otro —en el amado, por seguir con el ejemplo— es nuestra perfección, produzca en nosotros ese deseo aún más fuerte que el afán de autoafirmación, el cual, por lo demás; no es contradictorio con él, porque lo que amamos fuera de nosotros es la propia perfección, nuestra vida, que es en lo otro, como algo ajeno, más de la que aún nos queda dentro.

La relación hacia el *arkhé* se muestra así como tensión de la voluntad hacia la perfección de su sujeto, como algo que se da en el principio abandonado. Este principio no es sólo el objeto lógico del entendimiento, como aquello en lo que se muestra la verdad de las cosas, sino que representa el término del deseo, el cual es para lo real el bien, eso en que descansa su voluntad de ser lo que propiamente es. Existir es así para esta realidad afán de recuperar su principio, que es tal por ser algo que se dejó atrás, de lo que lo real se escapó, cayendo por su propia culpa en el caótico mundo de la diversidad, en el que las cosas se vacían unas de otras. Este afán es *eros*, como aquella tensión o impulso hacia lo otro, que busca en lo distinto la propia plenitud. El amor es entonces la voluntad unificadora del mundo, el motor integrador, que da a cada cosa su propia vida al recogerla en lo que es su principio, que quiere decir, en su verdadera realidad y en su perfección propia. Por ello, el sabio no es sólo el que entiende lo que verdaderamente es; es esto, más bien, por ser antes el hombre de buena voluntad, sujeto del recto querer, que, despojándose de lo que le hace distinto —y eso por lo que las cosas son excluyentemente diferentes es el cuerpo—, se une con su voluntad a la corriente que reunifica en su origen todo lo que, por *ser*, es ya, lo quiera o no, de algún modo uno y, en su *ser*, deudor de lo divino. Por eso entiende el sabio: porque el recto querer unifica su voluntad con la de las cosas, captando en ellas su pretensión original, que es para cada una alma y motor de su movilidad, verdadera forma de ser.

[250] Esta glosa de *Las purificaciones* de Empédocles exigiría ciertamente numerosas precisiones y es fuente de graves problemas, cuyas implicaciones nos llevarían muy lejos. Si ha sido traída aquí a colación es porque interesa apuntar cuan pronto los griegos señalaron filosóficamente, no sólo la integración de la *physis* con su principio —que es condición de posibilidad para la comprensión «lógica» de aquélla y para el acceso racional y no meramente mítico a éste—, sino también su desconexión, su inidentidad, que supone para esa *physis* des-integración y que deja en ella un residuo insuperable de irracionalidad, de «a-logicidad». Mas se muestra también en Empédocles cómo esta inidentidad es sólo relativa, y sobre todo cómo no es la diferencia entre dos magnitudes heterogéneas. Principio y principiado no son dos cosas; su distinción es, más bien, la misma que respecto de su verdadera realidad sufre la cosa, que en la alteridad de su principio, en la distancia respecto de su origen, padece con ello la ausencia de sí misma. El principio se muestra así como perfección de lo principiado, como lo principiado mismo en cuanto perfecto. Por ello, su alteridad es experimentada como carencia de lo propio y tiene en el deseo su expresión. Se desea lo que siendo propio está fuera. En este sentido, el objeto del amor es siempre la propia vida. Y así lo saben muy bien los que aman; y así lo dicen también, llamando ni más ni menos que «mi vida» a lo que evidentemente es distinto. Por ello es el amor *extasis* y, como Platón verá más tarde, locura que arrebató la propia mismidad, enajenándola en otro. Y no es raro que, frustrado, termine el amor en ese desgarró que es siempre interior, porque consiste en tener fuera de sí lo mejor de nosotros mismos. Se ama aquello que se necesita, lo que es imprescindible al propio vivir; y este amor es deseo cuando eso necesario en lo que tuvo su origen la vida, está ausente. Ejemplo típico —repetidamente aducido ya— es la sed. Ella es en el ser vivo la ausencia de su principio, que es el agua. Y así, lo que da la vida, la quita a la vez con su lejanía.

2. El concepto platónico de participación

[251] Las reflexiones anteriores pretenden ser al mismo tiempo una introducción al punto central de pensamiento de Platón. Este autor interesa especialmente, a fin de centrar la discusión con Nietzsche en su verdadero fundamento ontológico, que tiene que ver directamente con el concepto platónico de participación.

A mi modo de ver —y con la conciencia de aportar aquí una interpretación más liberal que filológicamente asentada—, no se entiende la noción platónica de participación —él mismo no terminó, por ello, de entenderla— si no la vemos como una relación de lo real con su principio que es interna al ente mismo.

Este principio, aquello que da unidad «lógica» a la multiplicidad sensible, es para Platón «idea». No es que frente al *Logos* de Heráclito, al «Ser» de Parménides o al *Nous* de Anaxágoras, se le ocurra a Platón que el principio es otra cosa. Todos hablan de lo mismo, de lo que es principio, descubriendo en cada caso distintos aspectos de su función principal. Platón señala, y ésta es su aportación, que el principio, como aquello que permite atribuir con verdad un predicado, es la verdadera imagen de lo que puede ser conocido, su *eidos*; no como falseado —es decir, de modo imperfecto— se da a la sensación, sino como es en sí mismo. La imagen verdadera, lo que en verdad muestra *qué* es la cosa, es su idea; lo cual es lo mismo que decir que en su principio la cosa se muestra en sí misma, como es originalmente. Es el principio el que es idea, y no viceversa, como se suele interpretar, separando a Platón de toda la tradición presocrática.

Pero si vemos a Platón conectado con esta tradición, hay que dar otro sentido a su determinación de la idea como aquello separado —*horistón*— más allá del mundo sensible. Ciertamente se da un *horismós*, un horizonte separador. Es cierto también que hay textos que apuntan a entender esta separación como una tal entre dos mundos, uno de los cuales es copia imperfecta del otro. Y sin embargo, esta distinción no se puede entender como la que se da entre cantidades heterogéneas; pues es claro, y no precisa ulterior exégesis filológica,

que la relación entre ambos mundos es la que existe entre principio y principiado. Ahora [252] bien, el principio es la perfección de lo que lo tiene por tal, ¿cómo es entonces posible que una cosa tenga su perfección fuera de sí? ¿No quiere esto decir que el ente, en cuanto refleja sólo imperfectamente su principio, tiene fuera de sí lo mejor de sí mismo, aquello que le hace ser lo que es? Así es, en efecto: la idea es y no es otra cosa, porque su alteridad respecto de lo que de ella participa es la misma que tiene este mismo participante respecto de sí. La idea, el ideal —por decirlo con palabras que no han perdido su sentido en el lenguaje— es la cosa misma; pero no como imperfectamente se da en su imagen fáctico-sensible, sino la cosa misma en la plenitud de su perfección posible. Que una cosa participa de su ideal quiere ahora decir que no es lo que es, que tiene su verdadera realidad más allá de sí, que es sólo *en parte*, participadamente, lo que está aún por llegar a ser. Participar es entonces tener relativamente la perfección que define al ente, por la que este ente es lo que es; participar es tener «en parte» la propia mismidad, ser lo que se es más allá de sí mismo.

Dice la tradición platónica que el mundo sensible es sombra del mundo ideal; pero interpretado en el sentido indicado, esto quiere decir que en el mundo sensible las cosas son sombras *de sí mismas*, pálidos reflejos de *su auténtica realidad* ideal. Porque, si bien podemos admitir que haya dos mundos, es inadmisibles en el contexto de una filosofía platónica que se den dos realidades, una sensible y otra ideal. La idea es, por el contrario, *la verdadera realidad* de aquello que es sólo su reflejo (de la idea y de sí mismo), por no terminar de identificarse con ella, que es su principio. Mas aquello que se muestra en el mundo histórico del devenir sensible es, en la medida en que efectivamente se muestra, la realidad de la idea. Lo específico del mundo histórico no es una realidad diferente, sino un déficit de realidad, aquel que constituye su distancia respecto del ideal. Y este déficit lo es así de la *propia* realidad.

Así, por ejemplo, un niño famélico es un escándalo, algo deficitario en sí mismo. Y lo captamos en efecto como una imagen fantas-

magórica e irreal, cuyo dolor y el que produce verlo clama al cielo se le restituya lo que le falta: el alimento que es principio de su desarrollo ideal. Del mismo modo, ver a Sócrates en la cárcel es otro escándalo, porque la libertad que se le quita es más real que su negación. *Porque Sócrates es libre*, la situación concreta en la que se ve privado de libertad es una injusticia, que quiere decir, un desajuste de la biografía socrática con su verdadera realidad, que es ideal que exige ser realizado. Es este desajuste el que hace de la situación fáctica concreta algo falso, mera apariencia, en cuya afirmación se falsea lo que Sócrates es. Otro ejemplo puede ser la vergüenza: es el sentimiento que nos impide reconocernos en aquello que hicimos, porque el amor propio nos muestra que *somos* más de lo que en la actuación concreta hemos *dado de sí*. Las cosas nos han *salido mal*, disconformes con nuestra verdadera realidad, que es su principio. Uno se ha quedado *por debajo de sus posibilidades* y experimenta así el desgarramiento entre la verdadera realidad, que ha quedado oculta, y lo que en la apariencia es falseamiento de nosotros mismos.

La metafísica platónica, que a veces se interpreta como una mera reflexión sobre el conocimiento, se muestra así como una más profunda ontología de lo finito, que tiene como objeto la distancia de esto finito respecto de su principio y así respecto de sí mismo. El platonismo es, por tanto, susceptible de una lectura existencial, en la que se pone de manifiesto la esencial fractura de aquello que, por tener su principio más allá de sí, no descansa en su inmediata dación espaciotemporal, sino que es, mucho más realmente, su propia tensión trascendente hacia aquello que como idea constituye su perfección. Por eso, la trascendencia ideal es término del deseo, en el que sólo puede encontrar salud la herida esencial, la distinción contra sí mismo —real contradicción—, de aquello que *no es* lo que es, sino que sólo *participa* de ello.

Pero es importante insistir en lo que ya se ha ido diciendo a lo largo de esta exposición: la distancia que separa al ente de su principio es la misma que lo separa de sí mismo, ya que en este principio tiene el ente su propio ser. No es que el ente sea distinto por ser una cosa

y no otras, sino que se repite aquí la intuición fundamental de Empédocles: toda distinción lo es para el ente respecto de sí, pues su principio es aquello que todo lo [254] abarca: lo divino, que, incluso en la ambigüedad con que Platón se expresa, es el Bien que manifiesta en las distintas ideas la perfección que es propia de cada cosa. La negatividad respecto de este principio, el no identificarse con él, se le cuela, por así decir, al ente finito en lo más íntimo, que es precisamente su relación al principio, mostrándose entonces como negatividad respecto de sí mismo. Esto es lo que más tarde Aristóteles llamará «potencia». Finitud resulta ser así distinción respecto del propio ser, inidentidad con el principio y consigo mismo, desgarramiento en cada cosa entre su facticidad histórica y su realidad ideal.

Esta distinción respecto de sí no es ahora un simple *factum*, algo que se dé sin más. Se trata aquí de una distinción de lo que es idéntico, de una fractura, que no termina de romper la unidad del ente con su principio y consigo mismo. Esta separación de lo que es uno provoca entonces una tensión en el ente, como cuando se separa, al doblarlo, un árbol joven de su posición propia, o se tensa un arco, o se estira un muelle. Este incremento de energía potencial que provoca en el ente su lejanía —no total, que sería ruptura— respecto del principio, como algo interior al ente, no es otra cosa que el deseo o voluntad insatisfecha. La insatisfacción no es entonces, sin más, un estado, sino una tensión más allá de sí, que impulsa a superarlo y que reposa sólo en la plenitud, que es reencuentro del ente consigo mismo, es decir, *satis-facción*, gozo en y del propio ser como algo colmado.

Por eso, el deseo es ambiguo en su misma estructura como tal: se refiere siempre a algo otro, pero no absolutamente otro. Aquello que en él se busca es lo que falta, pero no en general, sino lo que *le* falta a aquel que desea. Esta falta es reflexiva, es un defecto, un déficit de sí en quien está así insatisfecho. Y resulta al final que lo que se busca es la propia perfección. El deseo es tensión hacia sí mismo; pero no hacia la mismidad ya dada en la inmediatez histórica, en el aquí y ahora, sino hacia la *verdadera* mismidad ideal, que es para cada cosa

perfección trascendente. Todo ente desea más de lo que tiene, por eso se mueve y por eso ese movimiento no es algo añadido, sino tensión original de lo finito más allá de su limitación.

Como este deseo se refiere a la propia mismidad, que es sin [255] embargo perfección ausente, Platón lo caracteriza ahora como recuerdo. El recuerdo es recuperación de lo que ya sabemos. En efecto, decimos: «yo lo sé, pero no me acuerdo»; y ello significa que en concreto el pensamiento no sabe lo que sabe, es decir, no se identifica consigo mismo. El recuerdo, en todos sus grados, desde su simple incoación —«esto me recuerda algo», decimos entonces— hasta su acto perfecto —«ya me acuerdo»—, es reflexión, reencuentro del alma consigo misma. Pero lo propio del recuerdo no es la reflexión perfecta, sino aquella incoada, el anticipo de reflexión que se da en el «vago» recuerdo, o mejor, en el recuerdo que significa, por ejemplo, una fotografía, en la que «recuperamos», en una medida ciertamente precaria, una vivencia que pasó, la imagen que perdimos o la persona ausente. El recuerdo es la ausencia presente —es lo mismo recordar que «echar de menos»—; o la presencia de lo ausente, como cuando un paraje, lleno de cantidad de cosas, se nos presenta «vacío», de una persona por ejemplo.

Pero lo que mejor ha guardado el sentido platónico de la *anamnesis* ha sido —por una vez— su traducción latina, si atendemos a la etimología. Pues el recuerdo (*re-cordare*) es la recuperación de lo propio que hace el corazón más allá de la facticidad inmediata del defecto. Allí donde el hecho se queda corto —la vivencia pasada, por ejemplo, en efecto se fue— alcanza el deseo. Con él llegamos a donde no estamos, a nuestra propia, verdadera vida, a la que es perfecta. Y como esta vida perfecta es *ab origine* la nuestra, no alcanzamos sino lo que ya tenemos; y el proceso de anticipación que hace el deseo es siempre recuperación: atendiendo a su raíz, que es el sentimiento, efectivamente *re-cuerdo*.

Se puede precisar más: si el conocimiento es una cierta identidad con su objeto, que es la perfección ideal (y no debemos entender este conocimiento como algo abstracto, sino como gozosa posesión de

lo que ya antes fue objeto del deseo, en la visión de lo que se ama, por ejemplo), el recuerdo es el conocimiento imperfecto, la reflexión meramente anticipada por el querer. Decir, como hace Platón, que todo conocimiento es recuerdo, tiene entonces un doble sentido. Por una parte, significa [256] esto que la actividad esencial del alma es reencuentro con la perfección de la idea, como con aquello que es ya su propio contenido, es decir, reencuentro del alma consigo misma. Mas por otra parte, se hace con ello la concesión de un fracaso insuperable, pues esta reflexión, el ser cada cosa —en este caso el alma— lo que es alcanzando la propia actividad, es un límite más allá de las posibilidades de lo finito. Por eso, el alma se ha de contentar con recordar su verdadera realidad, que es su comunidad esencial con lo ideal, es decir, posesión contemplativa del principio de todo lo real. El alma en el recuerdo (al igual que las cosas todas en la participación) es así la sombra de sí misma, nostalgia de lo que, más allá de sí, es su auténtico vivir.

La ontología platónica se muestra así como una metafísica del destierro. La naturaleza espaciotemporal se encuentra, en su constante devenir y diversidad, fuera de sí, lejos de su origen y principio, y por tanto desplazada de su propia perfección. Es el alma quien capta esta negatividad esencial a todo lo finito, viendo en lo que deviene el reflejo de la perfección ausente, de modo que se dirige a esta perfección como a un ideal en el que todo lo que, más que ser, participa, encuentra su verdadera realidad. Pero el alma no sólo capta esta negatividad en lo finito externo, sino que la capta también en sí misma como propia limitación, y entonces se hace deseo de elevarse a la perfección ideal de todo lo real como a la suya propia. El alma es lo que trasciende la facticidad sensible, la mutabilidad del mundo histórico, y más allá de él y de sí misma descubre en la nostalgia la insuficiencia radical de lo finito. El alma, cada alma, es, por así decir, el órgano por el que, descubriendo como trascendente su verdadera realidad, el mundo se apercibe de su finitud; es decir: por un lado, de su negatividad, o sea, de ser *de hecho* menos de lo que *en verdad* es; mas, por otro, esta constatación es, a la vez, para el mundo histórico

la gozosa sospecha de la propia perfección, de que es infinitamente más de lo que fácticamente ha dado de sí. Por eso, la hondura del alma se mide por su nostalgia, pues aquí radica la dulce ambigüedad del melancólico sentir: en saber que uno, en su miseria, está lejos de casa, mas también en la conciencia de que se tiene una casa adonde volver, [257] en la que se es heredero de quien es principio de toda riqueza. El alma mide así con su deseo, que es recuerdo de su origen, los confines infinitos del mundo y de sí misma, confines que tienen como límite ese ideal que supone el bien para cada cosa.

3. La idea agustiniana de interioridad

Esta duplicación de mundos, de los que el uno se muestra como principio y verdadera realidad del otro más allá de su facticidad histórica, resulta ser el esquema ontológico adecuado para expresar el contenido esencial de la existencia religiosa. No es extraño, pues, que la especulación teológica patrística recurriese al platonismo a la hora de aclarar racionalmente sus propios fundamentos. No es que el pensamiento cristiano «se hiciese» platónico, como si hubiese podido hacerse otra cosa (sus veleidades estoicas fueron eso... veleidades); más bien puede decirse que los padres de la Iglesia descubrieron «pensado» en la filosofía platónica, lo que en el cristianismo estaba «vivido». La vida cristiana se encuentra consigo misma en el pensamiento platónico, de forma que alcanza en él su esclarecimiento racional.

De modo especial es esto así en san Agustín. E interesa resaltar aquí un punto que será de gran relevancia en el curso posterior de esta especulación, centrado en torno a la idea agustiniana de interioridad. San Agustín, como buen platónico, considera que la realidad de las cosas, lo que constituye su principio y verdad, es trascendente al «aspecto» cambiante y temporal de lo real. Por ello, el conocimiento de lo que esas cosas verdaderamente son, nunca nos lo proporciona el contacto inmediato con la pluralidad de su presencia histórica, es

decir, no vendrá nunca dado por la sensación. *Noli foras ire* es, en consecuencia, el primer postulado de su teoría del conocimiento. La verdad de las cosas, lo que ellas en realidad, es decir, en sí mismas, son, nunca lo encontramos en el falseamiento y limitación (contra ellas mismas) propios de su facticidad sensible.

Desde su perspectiva cristiana, es lógico ahora que, siguiendo la tendencia del platonismo, san Agustín termine el proceso de [258] divinización de lo ideal, reencontrando unificado en el *Logos*, segunda persona de la Trinidad, el *kosmos noetós* que Platón no terminaba de situar del todo, por no darse cuenta de su unidad original. Las cosas tienen entonces su realidad, ciertamente en sí mismas, pero no en la exterioridad respecto de sí que es propia de su apariencia sensible. Lo que las cosas en sí mismas son, su verdadero ser, está allí donde, idénticas con su principio, se dan en su forma ideal; y este lugar en el que todo lo real está en sí, y no fuera de sí, es el *Logos* divino. La identidad de cada cosa con su principio, con lo que *propriamente* es, se da en la idea que Dios tiene de ella. Es Dios el que conoce en su propia esencia (que es la perfección última de la que todo participa) la verdad de todas las cosas; pues es el principio último de todo lo que a partir de Él es creación, según las «ideas germinales», principios particulares que Él tiene de todas las cosas.

Pero no es esto lo que más nos interesa, por más que sea una corrección importante del platonismo, que abre la solución de los muchos problemas que a Platón planteaba la diversidad del mundo ideal. Lo interesante es señalar el medio que en san Agustín conecta la diversidad y exterioridad consigo mismo del mundo sensible, con la identidad y mismidad de las cosas en Dios; y este medio es la interioridad del espíritu cognoscente. El señalado mandato, negativo, de no ir a buscar la verdad en la exterioridad sensible, continúa con una orden positiva: *in teipsum reddi*, y con una aclaración de carácter causal: *in interiori homine habitat veritas*. Esta verdad interior no es una verdad general, sino aquella misma verdad que no debíamos buscar en la apariencia sensible. Las cosas son más reales en la mente *que con verdad las conoce* que en la falsedad sensible de su aparecer in-

mediato. Así, por ejemplo, lo que un hijo verdaderamente es, lo sabe mejor su madre en sí misma que en la imagen, quizás falsa, que en un momento dado pueda ofrecer él. Y en efecto esto es así, pues en su concreción sensible una cosa nunca manifiesta *todo* lo que es. Aquí y ahora, en el hecho inmediato, una persona, por ejemplo, es distinta de lo que era ayer en otro sitio; y sin embargo ambas determinaciones, que en su facticidad se excluyen, pertenecen a lo que ella es en verdad. Si juzgo acerca [259] del ser de esa persona a partir de uno de los hechos y elevo a determinación absoluta su contenido; si juzgo, por ejemplo, que es una mala persona, porque, en un momento de debilidad, la he visto cometer una mala acción, cuando en verdad y a juzgar por otra multitud de hechos es un buen hombre, entonces se hace verdad el dicho de que las apariencias engañan. Pero es que, en cuanto cada apariencia sensible es una exteriorización de la cosa respecto de sí misma en relaciones diversas, es decir, una relativización de su verdadera realidad, esto es siempre así: en una imagen concreta yo tengo una perspectiva, pero nunca la cosa misma, que se me escapa como un misterio en cada una de sus «puestas en escena». La posibilidad de acceder a la verdad, no está en la escena inmediata, sino en la recolección ideal de la totalidad. La historia verdadera no es la que se da entonces en el teatro del mundo *en cada caso*, sino la idea que tiene el espectador. Pues sólo el espíritu recoge en una identidad —que es concepto— lo que se ofrece disperso en la pluralidad del acontecer sensible. De aquí concluye san Agustín que las cosas son más verdaderas en el entendimiento que tenemos de ellas que en su misma exterioridad sensible.

Con esto no se trata de hacer una interpretación idealista de san Agustín, en el sentido moderno del término. Pues las cosas no están *en mí*, ni tienen un ser que sea pura presencia intelectual; no se trata de negar la substancialidad del ente. Lo que ocurre es que esta substancialidad no se da en la inmediatez sensible: precisamente ahí es donde lo real se relativiza en una presencia perspectiva. Antes bien, las cosas son más substanciales, más sí mismas, en su carácter inteligible (tal y como se dan en mi entendimiento) que en la exterioridad

de su facticidad histórica (que es lo que capta la sensación). La cosa en sí, lo que el niño verdaderamente es, es más lo que su madre *sabe* de él que lo que un extraño pueda *ver* en una actuación suya por la calle.

El verdadero conocimiento es entonces para san Agustín *recoleción*; que es, por una parte, integración objetiva de lo diverso sensible en la unidad refleja del concepto verdadero; y que es también, por parte del sujeto, reflexión en la propia interioridad subjetiva, *redditio in seipso*; o como muy bien lo había visto [260] Platón: memoria. La madre conoce lo que el niño es, recordando en sí misma su verdadera imagen intelectual, sin dejarse engañar por la inmediatez de un *factum* aleatorio contrario a lo que ella sabe como más cierto.

Ahora bien, la subjetividad individual no puede ser tampoco sede última de la verdad, pues ella misma es mutable y relativa. Por tanto, después de recomendar la reflexión en sí, es decir, la interiorización, como camino hacia la verdad, san Agustín continúa: «*Et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcendere te ipsum: sed memento cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere, illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur (De vera religione, 39, 72)*. Este texto puede tener muchas interpretaciones, pero en él queda clara la opinión agustiniana según la cual el espíritu finito es, en esa finitud, insuficiente respecto de lo que es su objeto propio, a saber, el verdadero ser de las cosas.

Volvamos ahora a nuestro ejemplo: una madre sabe más de su hijo en la imagen intelectual que ella tiene de él, que lo que un extraño puede deducir a partir de la observación de su última travesura, la cual no es el niño, sino algo que éste ha hecho y externo a él por tanto. Esto es cierto, y sin embargo podría parecer que la madre sabe mejor lo que su hijo es, porque ha visto de él mucho más: otras actuaciones que muestran su bondad y que pesan más en la imagen que ella tiene. Pero si esto es así, o en la medida en que lo sea, este peso es relativo, pues la seguridad se apoya igualmente en una recolección de datos sensibles, en este caso de más datos. Y así se da, en efecto, la duda: «¿Será mi hijo bueno? ¿Lo conozco verdaderamente?

¿No me estará engañando o me habré engañado a mí misma?» La mente finita no alcanza entonces a poseer absolutamente la verdad de su objeto, porque la imagen interior no termina de liberarse de la exterioridad sensible y todavía depende para constituirse a sí misma del *factum* externo observable, participando por tanto de la mutabilidad histórica de aquello que está fuera de sí. La verdad de las cosas se da en la imagen interior que tenemos de ellas, pero no del todo, en la medida en que esta imagen es todavía histórica, atada a las condiciones espacio-temporales, fácticas y mutables, [261] de una génesis en la que se muestra aún su carácter sensible. Las cosas son más substanciales en su idea interior que en su exterioridad sensible, pero esta substancialidad no es total hasta que la idea no trasciende la historicidad de su fáctica dación en una mente finita. Y entonces, más allá de la imagen interior está la verdadera idea de las cosas. Por eso es la verdad un misterio, algo que se escapa a la mente. Y al final resulta que tampoco la madre *termina* de saber cómo es de verdad su hijo.

Ahora bien, entre la sensación y el entendimiento hay una diferencia esencial: mientras que el dato sensible es algo absoluto, cerrado en sí mismo, que, al nivel en que se da, tiene la falseante pretensión de ser él toda la verdad, la imagen mental es, por el contrario, consciente de su propia relatividad. El entendimiento, que tiene por objeto la verdad en absoluto, toma conciencia de la relatividad de su propio contenido, allí donde éste, en el sentido anteriormente expuesto, es mutable, exterior a sí mismo, incoherente. Esta relativización no es escepticismo: el objeto conocido queda afirmado, pero no en la relatividad de la imagen mental, sino, más allá de ésta, en un verdadero ser que la trasciende. «Yo *creo* (afirmación) —piensa entonces la madre— que el niño es bueno, pero eso sólo Dios lo *sabe*.»

Con esto enlazamos con lo que se dijo anteriormente: la verdad de las cosas está en las cosas mismas, pero no en la exterioridad respecto de sí que les afecta en el mundo sensible, sino en su verdadera realidad ideal, allí donde en identidad con su principio esas cosas

están, en aquello que tienen de perfectas, en la mente de Dios. La idea verdadera que el entendimiento tiene del mundo es entonces algo en lo que el alma se trasciende a sí misma. Ella no sólo capta la inidentidad que afecta al mundo histórico, sino también la que le afecta a ella misma, pues conocer lo que las cosas son, su verdad, no sólo la saca de la inmediatez de su presencia sensible, sino que la transporta más allá de su (de las cosas y de ella misma) mutabilidad temporal, a la interioridad perfecta que tienen las cosas y el alma solamente en Dios.

Dios, como perfección absoluta y principal de la que participa todo lo que de algún modo (relativamente) es real, es entonces [262] más interior a las cosas que ellas mismas, como principio de su perfección. Y esto es especialmente cierto del espíritu humano: la vida del alma es interiorización, que parte —apartándose de ella— de la sensación, pero que no se detiene en la inmediatez histórica de la conciencia finita, sino que se muestra como trascendencia del alma hacia Dios, que es luz que ilumina el entendimiento respecto de su (relativa) verdad. La subjetividad a la que san Agustín apunta en esta teoría es entonces —muy lejos de la concepción moderna de interioridad— un dominio abierto, pues consiste en la original trascendencia de sí. El alma es sí misma, lo que ella es, idéntica con su contenido que con las ideas de las cosas, más allá de su inmediatez fáctica, es decir, sólo en su esencial trascendencia hacia lo que es infinitamente más que ella, hacia la suma perfección de lo divino: totalidad subsistente de aquello que verdaderamente es.

La memoria, en la que todo verdadero conocimiento consiste, es entonces autoconciencia, *memoria sui*; pero siendo el alma relación hacia lo eterno y perfecto, el acto de autoconciencia que la toma por objeto, absorbido por esa relatividad, la supera al mismo tiempo que la alcanza y es entonces —dice san Agustín— *memoria Dei*: más allá de su actual situación, recuerdo de su origen divino. El verdadero conocimiento de lo real es así vida interior, y ésta presencia de Dios.

4. La idea clásica de una dialéctica relativa

Las acepciones de la palabra «dialéctica» han sido numerosas a lo largo de la historia del pensamiento. No vamos a detenernos aquí, sin embargo, a abordar detenidamente esta cuestión y sencillamente tomaremos por buena la acepción hegeliana, común a toda la filosofía contemporánea y no extraña a la especulación clásico-platónica, según la cual dialéctica es pensamiento que incluye la negatividad en su consideración de lo real, no como una instancia externa, sino como momento contradictorio esencial en su misma constitución.

Según esto, todo el pensamiento clásico anteriormente des- [263] crito y que tiene en la filosofía platónica su columna vertebral, es dialéctico en su consideración de lo finito en cuanto tal. Aquello que, por ser distinto del principio, más que identificarse con ella, participa de su propia realidad ideal, descansa en la contradicción de ser otro que sí mismo, de estar fuera de sí, como sombra sensible de su propia realidad. En esta contradicción, en no ser lo que es, en la negatividad que lo limita contra sí mismo, consiste la finitud del ente participante.

Esta contradicción aparece también en la concepción agustiniana de la subjetividad, en la que la *auto*-conciencia no consigue ser más que *memoria*, recuerdo de algo que es *distinto*; puesto que en su trascendencia esa subjetividad es siempre más de lo que de hecho, aquí y ahora, es, o, lo que es lo mismo, está históricamente por debajo de sí misma, acordándose sólo de lo que es en verdad, más allá de su acto inmediato, la luz divina de la que recibe su esencia.

Y así, en el pensamiento clásico lo finito es concebido como contradictorio consigo mismo; el no-ser se le mete «dentro», por así decir, como relación hacia una mismidad y perfección que se le queda «fuera». Su limitación afecta a su propio acto constitutivo, en el que este límite está referido no a otra cosa sino al ente mismo constituido.

Una vez más, esto puede parecer abstruso. Y a la dialéctica se la ha acusado, en efecto, de ser ininteligible, allí donde se quiere medir

esta inteligibilidad en función de criterios formales basados en el principio de no contradicción. Pero no hay otra forma de pensar lo relativo que aceptando la relatividad y no validez absoluta de dicho principio. ¿Qué es, por ejemplo, la paternidad? Algo que una cosa tiene en otra, que es distinta. Y no se trata de pensar en el padre, que aparte de padre es muchas cosas, sino en la paternidad misma, que es siempre algo que está más allá de sí. En cuanto padre la persona en cuestión está desplazada y tiene su propio ser en otro.

Es importante no perderse aquí en problemas lógicos. Más interés tiene la vital experiencia, constatable en todas las relaciones personales, de que lo que a uno le pasa es algo que otro hace. El propio ser se siente entonces como donación o robo, [264] pero en cualquier caso como resultado de la actividad de lo distinto. Lo *otro* se introduce como principio de la *propia* constitución. Y esto se siente como alteridad en un vivir en el que uno «está vendido»: el padre, por ejemplo, que en la madrugada todavía aguarda al hijo que, de viaje en la carretera, debería haber llegado a cenar; o la novia que espera una carta; o el reo que está por recibir una sentencia. La propia existencia se da entonces, allí donde una relación se presenta respecto de ella como constitutiva, desgarrada y enajenada en sí misma. Tener una relación como principio es tener esa existencia, que es propia, como trascendente.

Pero estamos poniendo ejemplos en los que esta relación es algo externo y no propiamente *definiens principium*. Veamos qué ocurre, por ejemplo, en un camino. Se trata de algo que conduce a algo. Lo que un camino es lo es en otro, no lo podemos definir por sí, sino por otra cosa que ya no es camino: su esencia está fuera de él, a saber, en la ciudad adónde conduce. Del mismo modo, una puerta —entendiendo por tal una puerta abierta, y no la hoja— no es nada en sí mismo, sino algo de dos espacios contiguos. Con el principio de no contradicción no alcanzamos a entenderla. Y al final tenemos que decir algo así como que una puerta es un espacio abierto a otro; lo cual es contradictorio, pues una puerta no es un espacio. De este modo, lo relativo no se especifica por lo que es, sino por lo que no es (por la

ciudad el camino, por el mar el río, por la meta el corredor, etcétera); y esta definición afirma necesariamente una contradicción, a saber, la de lo distinto como propio. Éste es el sentido de la dialéctica, decir que hay cosas contradictorias y que éstas no se entienden sino asumiendo esa contradicción constitutiva, pues ella es esencial a todo lo que es relativo, que por ello mismo no se entiende en sí, sino en lo que como trascendente le es distinto. En este sentido, toda relación es dialéctica porque siempre es más de lo que es y consiste en trascenderse a sí misma en su término absoluto.

Hay que insistir en que esta contradicción no es meramente lógica, sino real, tal y como la capta la experiencia del deseo insatisfecho. La sed, por ejemplo, es carencia en el organismo del [265] agua que es principio de la vida orgánica. En ella se muestra la tensión de este organismo hacia la perfección (suya) que tiene fuera. Y esta tensión pretende superar esa contradicción real que llamamos insatisfacción, en la que aquello que falta al ente para estar completo no es mera parte, sino el principio que es origen de todas.

En cualquier caso, no cabe duda que el pensamiento dialéctico exige una cierta «sensibilidad» especulativa para entender que «quedarse a medio camino» carece de sentido, o que la sed no es un estado que uno se pueda limitar sin más a describir, sino una desgracia que hay que superar. Se puede decir, en este sentido, que dialéctica es pensamiento afectivo, capaz de captar en los caminos la ciudad a que conducen, en los niños famélicos el escándalo del alimento destruido por mantener precios, en la prisión de Sócrates su libertad. Dialéctica es pensamiento que entiende lo relativo como mediado en su término, y su relatividad como déficit en ello de su realidad original, que es absoluto principio. Dialéctica es teoría que capta ese déficit, no como una circunstancia, sino como carencia en el ente de la propia esencia. Y así dialéctica es radicalmente pensamiento crítico, para el que toda descripción verdadera es utopía, reivindicación de lo que no se da y denuncia de su falseamiento en la historia (cf. H. Marcuse, *El hombre unidimensional*).

Es dialéctico, por tanto, el pensamiento de lo finito que se hace capaz de captar su finitud, trascendiendo el límite de su dación fáctica hacia la infinitud de su principio. Lo finito se muestra así como tal sólo desde lo infinito. Por ello, la apertura a la trascendencia es condición de posibilidad para la dialéctica descrita. Sólo el alma que conoce lo que *verdaderamente* es el ente, puede desenmascarar su falseamiento sensible. Es preciso, por tanto, saber que el ente es *en verdad más* de lo que *de hecho* es, para captar esa facticidad como finita y deficitaria.

Pero aquí surge una grave dificultad: para realizar este salto al límite positivo perfecto que es para cada ente su principio, el pensamiento tiene que ser de algún modo igualmente infinito, es decir, saltar él mismo más allá del límite que supone para él la sensación. Por eso, san Agustín tiene que reconocer que todo [266] pensamiento verdadero es trascendente al sujeto histórico que lo realiza; o, si se quiere, que un pensamiento es verdadero sólo en la medida en que se trasciende a sí mismo, o sea, se reconoce él mismo también como relativo. Si la verdad de las cosas está en Dios, conocerlas es posible sólo a aquel pensamiento que supera su límite fáctico-histórico, reconociendo que lo que aquí y ahora sabe, es menos de lo que pretende conocer, es decir, mera relación hacia la verdad: búsqueda, pregunta, deseo de alcanzarla; en definitiva, *filo-sofía*, en el sentido platónico del término.

Es decir, el pensamiento es dialéctico, no sólo en su objeto, sino en sí mismo, integrando la negatividad como momento igualmente constitutivo de su propia relatividad. El conocimiento finito es entonces sólo relativamente verdadero, es decir, relación hacia una verdad absoluta que es para él trascendencia y superación de sí mismo. Esta verdad no le es ajena, no es respecto de él lo absolutamente otro, pues en ese caso no sería el pensamiento relación hacia ella. Y así, el conocimiento es tal por alcanzar esta verdad, pero es relativo o finito, porque este alcanzar no es toma de posesión, ni absorción de la verdad en la inmanencia del acto histórico. Por eso, esta verdad se escapa siempre a quien la encuentra y se hace para él misterio. Pues eso

es el misterio, lo que está ahí y se puede ver, pero no tocar; lo que podemos contemplar sin acabar de aprehender.

Por todo ello, el pensamiento finito es dialéctico, no porque esté de vuelta y sea capaz por eso de medir la distancia que separa al ente de la realidad de su principio, sino porque tiene por objeto lo relativo en su tensión trascendente más allá de sí. Dialéctico es el pensamiento que acompaña lo finito en su relatividad y hacia su principio: el pensamiento compasivo, que sabe ver lo que falta en aquello que sufre la carencia de la propia perfección. Piensa dialécticamente, por ejemplo, una madre que se preocupa porque su hijo está enfermo, y no se limita a constatar la circunstancia como un «hecho», sino que lo lleva al médico, porque ve en semejante *factum* la negatividad de una contradicción, de un límite inaceptable en la propia mismidad del niño: el límite por el que éste no es (de hecho) lo que (verdaderamente) es. Este no ser (la enfermedad), que pone fuera el propio ser [267] (la salud), es captado como tensión dialéctica, como un «deber» que exige superar esa contradicción.

Porque aquí radica el punto clave de esto que estamos llamando dialéctica relativa: es relativa, no sólo por ser pensamiento que tiene por objeto la contradicción propia de lo relativo. En la medida en que esto relativo se trasciende a sí mismo, supera su relatividad y anula así su carácter contradictorio. Y entonces el pensamiento que lo toma como objeto *en su relatividad*, trasciende también el límite de su contradicción y supera igualmente el propio carácter dialéctico, allí donde ya no es mera observación de lo finito, sino contemplación de su perfección, de aquello que esto finito es en sí como idéntico a sí mismo en su realidad ideal. La realidad no es entonces contradictoria y negativa *en sí misma*, sino que es sólo *relativamente* contradictoria, en la medida en que en su facticidad histórica está fuera de sí, es decir, en la medida en que es relativa a sí misma. Aquello, pues, que hace contradictorio al ente no es su realidad, sino su irrealidad, el no ser que, en el mundo sensible y fáctico, lo separa de sí mismo.

La dialéctica así entendida no niega, pues, la validez del principio de no contradicción; constata meramente que es un principio de lo

real y que no se aplica absolutamente, por tanto, a lo finito en aquello que tiene de irreal; y esto es precisamente su propia finitud, como contradicción por la que está separado de su origen.

EL PROBLEMA DE LA TRASCENDENCIA EN EL PENSAMIENTO MODERNO

1. La idea hegeliana de una dialéctica absoluta

La concepción dialéctica que, partiendo de Platón, se ha expuesto en el capítulo anterior supone, como se ha indicado, la renuncia a una idea inmanente de verdad, tal y como ve muy precisamente san Agustín. El verdadero acto de conocimiento se supera a sí mismo hacia un objeto que está más allá de él. O sea, el verdadero conocimiento, si es finito, no termina de saber todo lo que sabe y conserva así en su estructura un momento insuperable de irracionalidad. El misterio de lo real permanece, por tanto, sin que la mente pueda identificarse del todo con su contenido.

Pues bien, esta insuficiencia esencial del conocimiento finito es algo que el pensamiento moderno no quiere aceptar. La exigencia cartesiana de una certeza más acá de toda duda, no puede admitir un entendimiento inidéntico en su objeto consigo mismo. Pues no es otra cosa la duda (como posible) que esa inidentidad (la expresión dubitativa se acompaña de un «¡no sé, no sé...!»), que se refiere a aquello que se sabe, lo cual es puesto por esta negatividad como objeto trascendente, es decir, como una «suposición»). Por ello Descartes tiene que elegir, pues la evidencia total (no la relativa certeza, en la que se dan grados) es incompatible con una concepción trascendente de la conciencia, en la que ésta se muestra como relación abierta. Y opta entonces por una salida radical, a saber, todo verdadero conocimiento implica certeza perfecta, y es por tanto reflexión pura: identidad con un objeto que es idea, en el sentido ya moderno de este tér- [270] mino como contenido inmanente al acto cognosciti-

vo. El sujeto se hace verdadero sólo en un acto perfecto de autoconciencia.

Es importante notar aquí lo poco que hace falta en filosofía para que un clásico diga lo contrario de otro. Todo el pensamiento platónico, y especialmente san Agustín, no tendría inconveniente alguno en admitir que el verdadero conocimiento es autoconciencia. Sólo que en el conocimiento finito esta autoconciencia es relativa. El conocimiento es *relativa* identidad con su objeto —puesto que no lo es del todo—, y por tanto se identifica consigo mismo en él, es reflexión y autoconciencia, sólo hasta cierto punto, y en la medida inversa no lo es. Ésta es la esencial ambigüedad que Descartes no quiere aceptar: el conocimiento —así tendríamos que deducir a partir de sus planteamientos— no permite el más y el menos, sino que es conocimiento perfecto o no es nada. El delicado equilibrio de la concepción clásica se derrumba así en el momento en que el racionalismo irrumpe con lógico furor, dando mandobles con el principio de identidad (que es su forma favorita del principio de no contradicción). De san Agustín a Descartes hay una única distancia: la renuncia en el último a aceptar la contradicción como momento insuperable del conocimiento finito. Para san Agustín el verdadero ser (*si fallor, sum*) se deduce de la incapacidad de alcanzarlo del todo y, por tanto, como término trascendente. Para Descartes (*cogito, ergo sum*) la deducción procede, por el contrario, del pensamiento cierto e idéntico consigo mismo; y el ser es término inmanente a una conciencia que se entiende como límite absoluto y está cerrada en sí misma. Descartes es así un agustiniano que se niega a hacer dialéctica. Esta expulsión de la negatividad fuera de los límites de lo pensable es el origen del racionalismo.

Que semejante concepción, montada sobre la validez absoluta del principio de identidad, llegase a no saber qué hacer con lo finito, encontrando a Dios literalmente debajo de las piedras, era la salida lógica de este planteamiento. El racionalismo produjo a partir de aquí construcciones conceptuales cada vez más lógicamente coherentes y cada vez menos respetuosas con, e incapaces de albergar, el mundo finito del devenir sensible. En él el pensamiento verdadero no tiene

otro remedio que hacerse in- [271] finito, pues en su pura reflexividad carece de exterior, no tiene alteridad ninguna que lo limite. Para ser verdadero e idéntico con su objeto, el pensamiento ha de identificarse así con Dios, como principio generador de lo real, y hacerse asimismo espontaneidad pura.

Era pues cuestión de tiempo que surgiese una filosofía de la finitud, que reivindicase esa negatividad imprescindible para que el pensamiento pueda tomar por objeto lo finito, sin faltarle el respeto (a ambos) haciéndolo igual a Dios. Esta resurrección del pensamiento dialéctico tiene lugar, con furia especulativa sin parangón en la historia, en Hegel.

La filosofía hegeliana es en su misma raíz teoría de lo finito y consideración de lo real en su negatividad constitutiva. Ahora bien, para decepción de todo el que espere en él una vuelta al platonismo, es preciso decir también que el pensamiento de Hegel es una teoría infinita de lo finito, ya que, si por un lado quiere ser instrumento adecuado para la comprensión de lo limitado, en absoluto renuncia por otro a la pretensión cartesiana —que lo es en definitiva de toda la modernidad— de alcanzar una transparencia última de lo real en el concepto, y con ello el fin de toda racionalidad, que es elevar la filosofía al orden de sistema científico absoluto. Esto, ya lo vimos, era imposible, límite inalcanzable, en una dialéctica de la relatividad como la platónica. Por tanto, Hegel va a someter el concepto de dialéctica a una profunda transformación, que le permita elaborar un instrumento adecuado a su propósito; a costa sin embargo de una inversión metafísica —especialmente en lo que respecta a la idea de subjetividad— que lo sitúa en una contraposición respecto del platonismo aún más radical que la descrita en el pensamiento racionalista.

El punto de partida de Hegel no es, como en algunas exposiciones podría parecer, el subjetivismo idealista —el idealismo, como forma propia del absoluto, es en Hegel resultado—, sino, justo al contrario, la crítica del substancialismo espinosista de la subjetividad. Hegel es claramente adversario de toda filosofía de la identidad que en la positividad del origen —ya sea sujeto [272] gnoseológico o lógico, Dios,

espíritu, ser, o lo que quiera que sea— pretenda tener incluido como resultado la totalidad de sus determinaciones. Un absoluto original, idéntico consigo mismo, que no sea *nada más* que sí mismo, es pura posición (tesis) vacía de contenido, y se está negando en el mismo acto posicional en el que afirma su mismidad. Una autoconciencia pura *more* cartesiano, es decir, un sujeto para el que el conocimiento es reflexión absoluta, saber *exclusivo* de sí mismo, es un sujeto que nada conoce, y su saber es nulo.

La pura positividad del origen resulta así —tanto en el conocimiento como en cualquier otra consideración que hagamos de lo real— lo contrario de sí misma; pues para ser lo que es, el absoluto —ya sea el sujeto, Dios, etc.— tiene que devenir lo contrario de sí. Veamos, por ejemplo, detenidamente el caso del conocimiento. El sujeto en sí mismo nada conoce, y así es en un primer momento pura tensión referencial hacia el objeto. La identidad subjetiva se *disuelve* entonces en la diversidad del objeto, que se presenta como lo realmente real, el nuevo absoluto, que es contradicción del primero. Y en efecto vemos que todo conocimiento comienza por ser atención, la cual es para el sujeto olvido, negación *de sí* en la afirmación de su contrario. El objeto es en cualquier caso *lo otro, lo demás*. Ahora bien, la pura atención aún no es conocimiento. Es más, si se quedase en este momento extático de su desarrollo, el conocimiento sería más bien su propio contrario, a saber, *embobamiento*, enajenación de sí en el objeto de la atención. El conocimiento —dice Hegel— llega a ser tal al superar esa contradicción; y esto ocurre cuando descubre la alteridad del objeto (en la que está alienado y enajenado) como diferenciación de sí mismo, esto es, como propia objetivación. Es decir, el conocimiento llega a serlo cuando el sujeto se da cuenta de que la diferencia del objeto no es sino la propia diferencia *interna* del sujeto que piensa objetivamente; de modo que esta diferencia queda negada en el objeto, pasando a ser entonces determinación consciente del sujeto, es decir, sujeto objetivado que toma en lo otro conciencia de sí. De este modo surge la autociencia como resultado de esa doble negación, que es relativización del sujeto en el objeto y viceversa.

[273] Esta autoconciencia es un nuevo absoluto, real y determinado en la superación de sus contradicciones; un absoluto que no es original, sino resultado de su propio devenir dialéctico: de su negación y de la negación de su negación.

Esto puede parecer muy extraño y abstruso, y, sin embargo, quizás se entienda mejor si consideramos cuál es el verdadero móvil de la dialéctica hegeliana. Se trata en ella de asegurar un esquema ontológico que permita un conocimiento absoluto —éste es el ideal de la modernidad—, sin que sea necesario para ello poner a su sujeto como infinito. Y esto puede garantizarse —aquí está la clave de la dialéctica así entendida— si hacemos que lo relativo (sujeto, objeto, el mundo del devenir sensible, etcétera) tenga su fundamento, no en un absoluto, como pretendía Platón, sino en su relación misma, es decir, si hacemos de la relación algo absoluto y de sus posibles términos lo esencialmente relativo.

Veamos de nuevo, a la luz de este esquema, el caso del conocimiento que acabamos de considerar. Si el sujeto es finito, está claro que es en sí mismo tensión referencial hacia el objeto. Mas si este objeto es algo absoluto, siempre estará más allá de la relación cognoscitiva que lo alcanza, como algo trascendente y misterioso, que niega (relativiza) el conocimiento; de modo que el saber no terminaría de ser tal. No vamos a insistir en los problemas que tiene el caso contrario, que nos obliga a absolutizar el sujeto y declararlo infinito. ¿Pero qué ocurre ahora si suponemos que lo absoluto en el conocimiento, no es ni el sujeto ni el objeto, sino la relación cognoscitiva misma, de modo que ambos, como términos que son, tengan su fundamento en la relación que los une? Esto supondría, en efecto, que el sujeto se fundamenta en un objeto que a su vez tiene en el sujeto su fundamento: ambos quedan absolutamente relativizados y la relación entre ambos emerge como nuevo absoluto.

Que la relación sea lo absoluto quiere decir que cada cosa es lo que es *no en sí*, sino en su relación. El sujeto está pues negado en sí mismo. Lo mismo ocurre con el objeto. Sólo la relación es afirmada ilimitadamente frente a la total relativización o negatividad de sus

términos. Ahora bien, lo que resulta de esta respec- [274] tiva relativización es la transparencia perfecta, porque, *si* el objeto se constituye como tal en su relación al sujeto, está dado todo él, de modo perfecto y absoluto, en esta relación. Mas ello no implica que el sujeto sea algo infinito, más allá de su puro respecto al objeto. La dialéctica hegeliana asegura, pues, la absoluta transparencia de lo esencialmente relativo, puesto que esta esencial relatividad supone la identidad (conocimiento absoluto) de lo distinto (y, por tanto, finito). Téngase en cuenta que sujeto y objeto se disuelven respectivamente en el otro término de la relación cognoscitiva. Pues, si cada término no es nada fuera de la relación que los une, al final nos queda una relación... que en sus términos se relaciona consigo misma, una vez que éstos han sido relativizados y absorbidos en ella (*aufgehoben*). Así nos encontramos con la perfecta certeza del saber que, en su objeto y desde su sujeto, se sabe a sí mismo.

Se podría pensar que lo único que hace Hegel es pensar el absoluto de otra manera. Al fin y al cabo el conocimiento seguiría siendo algo trascendente a sujeto y objeto, que representarían a su vez los momentos finitos de este conocimiento. La relación absoluta como principio sería Dios: el Todo en todas las cosas que es trascendente a ellas. Pero esto ya no puede ser así, porque una relación absoluta es una contradicción que lleva en sí la propia negación de no ser sino absoluta relación, y por tanto ella misma relativa a sus términos; ambos tienen que ser puestos por ella como algo trascendente, en lo que la relación tiene su sentido y disuelve su carácter absoluto. Una vez más se da la negación de la negación; sujeto y objeto quedan frente a frente como absolutos irreductibles, y volvemos a empezar. Y es que una relación absoluta, es decir, pensada como fundamento, es contradictoria en sí misma: sí es absoluta, es reflexión pura, identidad consigo misma; y si es relación, es distensión que implica diversidad. De este modo, esta relación absoluta es, en efecto, la identidad que lleva en sí su contradicción: la identidad de la identidad y la no identidad, que se relaciona consigo misma, es lo que es, a través de su propia negación. Pero, eso sí, el absoluto, que es fundamento

último de lo real, ya no es un misterio inaccesible a lo finito, pues no es más que su relación fundante en esto finito, [275] se agota en su obra, en el sentido de que no queda nada de él más allá de lo finito fundado, que es así su acabada representación. Qué duda cabe que lo infinito y absoluto que es la idea, se hace así finito y relativo, idéntico con el devenir sensible que la representa sin restos de misterio tras de sí. Y viceversa: este devenir sensible, que es ya transparencia en sí de la idea, no tiene en adelante límite externo, es para sí él mismo idea, y por tanto también principio infinito. Lo relativo es absoluto y viceversa; sólo así puede lo finito ser objeto de una perfecta posesión intelectual.

Creo que se entenderá ahora en qué sentido se denomina aquí absoluta la dialéctica hegeliana en contraposición con la relatividad de la platónica. Para Platón, lo que tiene una estructura en sí misma contradictoria es lo relativo, en cuanto posee su principio —lo absoluto— como algo trascendente. Esto quiere decir que lo relativo no tiene sentido en sí; efectivamente no es absoluto. Por el contrario, la «idea» es idéntica consigo misma, no hay en ella contradicción alguna, y el modo de entenderla no es la dialéctica, sino la contemplación de lo que es en sí. Hegel quiere, por el contrario, que lo finito y relativo tenga sentido, es decir, que pueda ser entendido acabadamente, sin que deje por ello de ser finito. Como es relativo tiene que estar alienado en lo absoluto que es su principio. Esto sería platonismo. Pero en el esquema hegeliano lo finito recupera su identidad, por cuanto el absoluto infinito no es nada más que la relación de lo finito hacia él y se hace así él mismo relativo, y lo finito absoluto (e infinito, esto es, algo definitivo). Es decir, lo finito recupera su identidad, su sentido autónomo, *en la medida en que traslada al absoluto su propia contradicción*, relativizándolo respecto de sí y recuperando de este modo, sin dejar de ser relativo, su carácter absoluto. Pero la dialéctica deja de ser —como ocurría en Platón— una vía de acceso que se supera a sí misma en lo que es su término, y pasa a convertirse en la vida misma de lo realmente real, como negatividad definitiva de aquello que es sólo a costa de su relativización.

[276] 2. *La inversión dialéctica de la trascendencia*

A estas alturas es posible que algún lector se encuentre desconcertado, si su interés estaba centrado exclusivamente en la filosofía nietzscheana. Ciertamente estamos dando un gran rodeo, a través, además, de regiones conceptuales muy poco gratas y lejanas de ese vitalismo que hace de Nietzsche un pensador tan atractivo. Pero es que nada entenderíamos de su pensamiento si no lo situamos en una época post-ilustrada que es resultado de esa inversión del centro de gravedad filosófico que se consume de modo coherente, no en Descartes, como a veces se piensa, ni siquiera en Kant, sino precisamente en Hegel. Porque esta inversión no es otra que el paso que acabamos de describir de una dialéctica relativa a una dialéctica absoluta. Frente a ella, el tránsito en Descartes del realismo al idealismo (términos ambos harto confusos) es casi una anécdota en la historia de la filosofía, cuyas consecuencias son hoy en día de muy escasa relevancia. Pues nadie piensa que lo realmente real sean los contenidos de conciencia, pero toda la intelectualidad «moderna» está convencida —en contra del substancialismo clásico— que las cosas se entienden por sus relaciones, o sea, que la relación es principio absoluto de sus términos, que son lo verdaderamente relativo. Y esto se llama, no idealismo (también Platón y san Agustín, Aristóteles y santo Tomás, son en un cierto sentido idealistas), sino relativismo; y su justificación especulativa más acabada está en la dialéctica hegeliana.

En efecto, parece que Nietzsche se equivoca cuando cree que la inversión de todos los valores la tiene que hacer él, pues está ya hecha en Hegel. Ahora bien, para ver esto hay que entender el alcance de su dialéctica, lo cual no es fácil, sobre todo si no se le lee. En su afán de autoafirmarse dialécticamente contra su progenitor, los discípulos de Hegel —Feuerbach, Marx y, aunque él no sea consciente de ello, Nietzsche— han propiciado una interpretación idealista de este

pensador, que hace de él el gran defensor de la razón absoluta, de la Idea, de la que el mundo sensible es mera representación (*Darstellung*) y el tiempo desarrollo de lo que ella es ya en sí y para sí. El sentido de la historia, del devenir sensible, sería trascendente a este devenir, y éste a su vez mero momento superable en la vida de un Espíritu que es en sí reflexión pura. Hegel sería uno más de los filósofos de la trascendencia, abogado de un teísmo que se hace panteísmo al reconocer en Dios la totalidad inmóvil del devenir; un Dios que resultaría algo parecido al acto puro aristotélico o al *Ipsum esse subsistens* de santo Tomás.

Interpretando a Hegel de esta forma, no es extraño que estos pensadores se entiendan a sí mismos como inversores revolucionarios de su filosofía, afirmando que vuelven del revés un pensamiento dialéctico que es alienante en su forma original. Se olvidan así una y otra vez que en una dialéctica absoluta el sistema encierra en sí como propia contradicción toda posible alternativa, y que cuando se quiere sacar de Hegel su revés no se hace con esto sino dar una vuelta al caleidoscopio dialéctico en el que el absoluto pasa a su negación en virtud de la necesidad interna de su desarrollo. Se podría mostrar cómo Hegel es tan idealista como realista, igual de espiritualista que materialista, racionalista lo mismo que empirista, y por supuesto tan religioso como ateo. En fin, se deja que el lector demuestre la identidad de estas disyunciones en el sistema hegeliano, como ejercicio práctico de dialéctica; sólo es importante que no olvide al aplicar sus reglas que la primera de todas consiste en que la tesis se afirma siempre a sí misma por medio de su negación y es idéntica con su contradicción, es decir, relación negativa consigo misma, síntesis de sí y de su contrario.

Aquí nos detendremos sólo en aquello que temáticamente interesa en nuestra discusión con Nietzsche, para mostrar cómo en Hegel se da ya una absoluta inversión de inmanencia y trascendencia, es decir, cómo la trascendencia de Dios se reduce dialécticamente a un momento necesario en la inmanente autocomprensión de la vida histórica.

Veamos cómo se plantea el problema desde la esencia de la dialéctica descrita en el apartado anterior. Dialéctica es pensamiento de lo finito en cuanto finito, y ya hemos visto que esta finitud quiere decir relatividad respecto de algo absoluto. En [278] este sentido, dialéctica es también necesariamente pensamiento trascendente. Es más: no se puede pensar lo finito *qua* finito si no es desde la superación de su propio límite; luego el pensamiento dialéctico implica necesariamente la posición de un absoluto que es para lo finito principio; y lo es en cuanto tal, es decir, en la medida en que a su vez es imprincipiado, infinito. El principio recoge en sí todo lo principiado, sin ser limitado por ello: es la perfección subsistente de todo lo que consiste en su relación hacia él. En este sentido Hegel sería teísta, puesto que también su dialéctica pretende dar cuenta de la finitud y relatividad del mundo sensible. Frente a este mundo tiene que haber como algo «otro» un absoluto que sea para él principio trascendente. Ahora bien, ya hemos visto que este absoluto es una relación; sería algo así como la comunidad relacional de todas las cosas, en la que cada elemento se define por todos los demás. Esta relación absoluta, que resulta de la absoluta relativización y absorción en ella de todo lo que hay, sería, en un sentido, infinita, puesto que, al no ser las cosas nada fuera de ella, no puede estar limitada por éstas. Lo que hay sería la infinita relación, que se va explicitando desde sí misma en sus términos, poniendo éstos en un acto *cuasi* creador. En este sentido, la relación, el absoluto relacional, es evidentemente *más* que cada término y trascendente respecto de él, por tanto. Pero en otro sentido, la relación no es tal *si* no pone sus términos, y por su misma dinámica se hace entonces relativa a éstos y queda definida por ellos. La relación se hace así finita y limitada por sus términos, que son ahora para sí límite, e infinitos por tanto. En este otro sentido, los términos son más que la relación y trascendentes a ella.

Pero ahora obsérvese lo que resulta de la conjunción de ambos puntos de vista: si la relación se define por sus términos y éstos por ella, entonces también es cierto que ninguno es más que otro, y queda anulada así toda trascendencia. Dada una relación, yo tengo al

menos dos términos que la definen y que son definidos por ella: en este sentido hay trascendencia (se da necesariamente alteridad). Ahora bien, resulta que, puesto que cada término es relatividad absoluta, es decir, no es nada más allá de la relación, entonces me basta con un término para tener defini- [279] da la totalidad, a saber, la relación hacia el otro término, que define al primero, y el otro término mismo, que se define también por ella.

Esto está claro para Hegel en el caso del conocimiento. Lo absoluto en este conocimiento es la relación cognoscitiva misma. Pero ésta consiste, en cuanto relación, en poner como distintos a sujeto y objeto, y en cuanto absoluta, en volver a anular la distinción, absorbiendo en sí a ambos en la identidad del acto cognoscitivo, en el que sujeto y objeto son uno. Pero entonces el sujeto es él mismo el conocimiento en absoluto, e incluye en sí lo que en su esencia es necesario. La ruptura del acto cognoscitivo que pone la alteridad del objeto, es interna al mismo sujeto, es su misma escisión; y la identidad que la anula y en la que el mismo acto cognoscitivo tiene su origen, es la síntesis que da origen también al sujeto mismo. Porque este sujeto no es sino la relación y se hace sólo su término finito, distinto de ella, en cuanto ésta es tal relación, anulando esta alteridad en sí mismo en cuanto es absoluta. Es claro que podríamos decir lo mismo por parte del objeto, y el sujeto no sería más que lo que este objeto necesita para conocerse a sí mismo.

La relación, el conocimiento en este caso, es la totalidad, que es a la vez más, lo mismo y menos que sus partes, porque en su contradicción es ella también más, lo mismo y menos que sí misma. E igualmente ocurre con cada término: el sujeto no es el objeto y éste es trascendente a él; pero como ambos son mero término de la relación que los une, entonces esa alteridad se anula y el sujeto se hace él mismo la totalidad, emergiendo como tal precisamente en la anulación de la trascendencia del objeto.

Hay otro modelo según el cual podemos pensar esta respectividad absoluta: imaginemos dos espejos uno frente a otro y en los que se refleja recíprocamente la misma figura. La imagen del espejo A es

entonces *mera* imagen, y tiene en B aquello absoluto de lo que es tal. Pero lo mismo ocurre con la imagen de B, que es mero reflejo de la figura de A, sin que aparte de ambas imágenes sea necesario poner una figura que no sea reflejo. El ser imagen supone relatividad y finitud, trascendencia del principio, [280] que tiene que ser otro, absoluto. Pero esta imagen es tal de otra imagen, que es ahora igualmente imagen de la primera. Resulta entonces que la primera imagen es imagen de su propio reflejo, es decir, imagen de sí misma. Y con ello queda anulada su relatividad, reduciéndose la relación trascendente a reflexión inmanente. Lo finito (el ser imagen) se hace entonces absoluto y puede ser pensado como algo último, al interiorizar en sí (es imagen de sí mismo) la mediación (el ser imagen de otro) que lo constituye. Esta mediación queda entonces afirmada y negada a la vez (*aufgehoben*), siendo superada y restableciendo al hacerse interna la inmediatez absoluta consigo, pues la imagen no refleja nada sino a sí misma, y ello sin dejar de ser imagen. Dialéctica se convierte así en pensamiento absoluto de lo relativo, esto es, en comprensión infinita de lo finito, por mor de ser, en el sentido más literal del término, perfecta especulación.

Importa mucho —y por ello no es superfluo insistir en este punto— que veamos aquí la inversión que supone esta dialéctica absoluta respecto de la dialéctica relativa propia del pensamiento clásico. Platón, al considerar que el ser de lo finito era participación de lo ideal, hacía ciertamente de la relación principio del mundo sensible; y así era éste un mundo contradictorio, pues las cosas tenían *su realidad fuera* de él. Ahora bien, toda la tradición platónica se da cuenta de que una relación no puede ser soporte principal sino desde aquel absoluto que, más allá de ella, es su término y su principio. Esto supone, en primer lugar, que la contradicción propia de lo finito es insuperable en ello mismo *en cuanto finito*, puesto que tiene ese principio en algo infinito y absoluto, que se escapa siempre a la relación que lo alcanza. Lo finito no tiene sentido en sí: es un problema que no tiene solución, ni lógica ni moral, a no ser aquella que le viene de fuera y que no es otra que el origen injustificado, gracioso, inexplic-

cable desde sí, de su propia existencia, que recibe como regalo. Dar razón de lo finito y relativo supone entonces reconocer que no la tiene en sí, e ir a buscarla en lo que es para él trascendente. Por el contrario, en la medida en que salimos de lo relativo y seguimos su propia tensión constitutiva hacia su principio absoluto, esto finito pierde su carácter contradictorio: su problema, [281] que no tiene en sí solución, deja de serlo conforme nos acercamos a su origen, ya que este problema consiste fundamentalmente en su distancia respecto de ese origen. Ya dijimos cómo entonces el carácter dialéctico de la filosofía —que capta enigmas— iba siendo paulatinamente sustituido por la contemplación propia de la sabiduría, que es fundamentalmente admiración gozosa, que se recrea en la posesión de su objeto.

Pues bien, Hegel sigue a Platón al reconocer el carácter contradictorio de lo finito. Por eso su filosofía es dialéctica. Pero se niega a continuar con él cuando Platón dice que esta negatividad de lo finito es insoluble, es decir, que no podemos afirmar lo finito en sí, en cuanto finito, sino sólo en la perfección de su principio, *único* en ser afirmado absolutamente con todo el corazón (deseo), con toda la mente (entendimiento) y con toda el alma, por encima de, es decir, trascendente a, todas las cosas. Esta renuncia a afirmar en sí lo finito —considera Hegel— no es necesaria si, puestos en contradicciones, afirmamos aquella definitiva que hace de la relación principio absoluto, declarando aquello en lo que lo finito tenía su principio como lo principiado por eso finito mismo. Pero realizada esta inversión ya se sigue todo lo demás: lo finito y relativo puede, sin dejar de serlo, ser afirmado absolutamente; afirmación que lo hace infinito a pesar de su negatividad esencial. Mas eso sí —y éste es el resultado de esta inversión dialéctica— esta negatividad queda superada en lo finito (sólo entonces podemos afirmarlo en sí)..., a costa de desplazarla a su fundamento, que se hace ahora contradictorio en sí mismo y la dialéctica insuperable. Allí donde deberíamos pasar a la contemplación del principio, nos encontramos con que éste es ahora lo principiado; y lo que debería resolver el problema de la finitud —lo infinito, el absoluto, Dios— es lo verdaderamente problemático y contradictorio.

La inversión que Hegel hace del platonismo y de la que resulta la absolutización de su dialéctica, no consiste en otra cosa que en aceptar como definitiva la contradicción, como paso necesario para poder afirmar absolutamente lo que en su finitud es relativo. En efecto, si yo *quiero* hacer posible lo que no es, no me queda otra solución que darle la vuelta a la lógica (haciendo absolutas las relaciones). Hegel lo hace con [282] genial coherencia: pero no por ello es su filosofía otra cosa que la inversión de la verdad absoluta, que de antiguo, antes de que las cosas fuesen lo mismo que sus contrarias, se llamaba absoluta falsedad (Hegel tendría que aceptar este reproche; lo haría, sin embargo, con la desfachatez dialéctica de poner lo que se le imputa como piedra angular de su sistema). Ya veremos en qué sentido el resultado de esta inversión es el nihilismo.

Pero volvamos al problema de la trascendencia. Hemos visto que Hegel consigue superar la contradicción de lo relativo desplazándola a lo absoluto (lo relativo se hace absoluto si lo absoluto es relación). Esto significa que trascendencia e inmanencia, Dios y espíritu humano concreto, por ejemplo, se constituyen en términos dialécticos, que se excluyen mutuamente a la vez que se coimplican. Lo primero, porque cada uno no es más que la relatividad o negatividad del otro; y lo segundo, porque esta negatividad tampoco es otra cosa que la interna mediación de cada uno.

Si Hegel hubiese leído a san Juan de la Cruz lo habría encontrado muy de su gusto. El camino que conduce a la unión con Dios —dice el místico— es el anonadamiento del alma, la negación de sí, que por otra parte —esto sí lo había leído Hegel, pues lo cita en este contexto— ya está propuesta en el Evangelio. Ello es evidente, dice Hegel, porque Dios no es otra cosa que esta relativización del alma: lo finito es tal solamente en cuanto mera relación hacia lo infinito. Ya hemos dicho que el pensamiento hegeliano es una filosofía de la finitud y que no hay finitud sino por relación a un límite que la trasciende, por lo que Hegel tiene que poner a Dios como término positivo respecto del cual se relativiza la totalidad de lo que es. Dios significa entonces —manteniéndonos en este contexto antropológico— la alienación

del hombre. Dios es la perfección del espíritu en cuanto está fuera de él. Es así que el hombre es distinto de sí por tener su principio como trascendente a sí mismo; luego Dios existe. Una vez más: hasta aquí Hegel es un platónico. Y lo seguiría siendo si dijese a continuación que esta alienación, que es relatividad, es insuperable para el alma, que se tiene que con- [283] tentar con participar de (ser relativamente y, por tanto, en cierta medida no ser) este principio que la desborda absolutamente. La última palabra en la comprensión del hombre la tendría entonces la religión, como vida del alma en tensión hacia su límite trascendente. Pero aquí es, como ya hemos dicho, donde Hegel abandona el juego. En su sistema, Dios es la negación del hombre *y nada más que eso*: pura exigencia de su finitud, de modo que tiene en esa finitud su principio y es resultado de ella. Dios existe, *porque* el hombre, en la angustia de su contradictoria existencia, reza. De tal forma que la única riqueza de Dios es el expolio que hace el alma de sí misma. Él es señor, porque el hombre se esclaviza. Dios es lo que el hombre hace de él con su abandono.

Está claro ahora que basta con tomar conciencia de este estado de cosas para que el alma supere su finitud. Pues aquello que la hace finita no es otra cosa que la infinitud de su esencia, *que ella misma ha sido capaz de poner fuera de sí*. No hay, en efecto, más perfecta liberación que la del esclavo, al descubrir las cadenas que lo atan como las que él mismo está siendo capaz de forjar. La contradicción que Dios supone respecto del alma, resulta así no ser externa al alma misma, pues esta contradicción no es otra que la interna mediación en la que el espíritu se hace real a través del proceso de su liberación; proceso por el que el hombre es acción pragmática que remonta todo límite afirmando su libertad como infinita. En esta superación de sus propios límites, el hombre se diviniza sin dejar de ser finito, pues descubre que Dios no es más que la contradicción de su existencia, que él, al comprenderla, ya va dejando atrás como momento superado de su propia génesis. Y al final ocurre lo contrario que en san Juan de la Cruz, pues la muerte de Dios se hace momento necesario en la emergencia de su heredero, del Hijo de Dios, que es Dios hecho hombre:

el único Dios concreto, aquel que deviene lo que verdaderamente es, al conocerse a sí mismo en la filosofía de Hegel. Esta filosofía es el mismo Espíritu Santo, en el que todo se hace transparente para todo —lo inmanente trascendente y viceversa— en su mutua y total aniquilación.

[284] 3. *La negación de la trascendencia en Ludwig Feuerbach*

Se dirá que resulta aquí una interpretación de Hegel muy cercana a Feuerbach, y es cierto que de este modo queda cuestionada la pretensión de originalidad de este último. Pero en efecto, parece ésta la interpretación más correcta. Si bien habría que conceder también que la interpretación contraria, según la cual Hegel sería lo más parecido a san Juan de la Cruz, sería igualmente adecuada. Pues ya se ha dicho que, y por qué, en Hegel se incluyen sus posibles alternativas.

El caso es que ciertamente resulta plausible afirmar que la idea central de Feuerbach, al afirmar que todo humanismo tiene en el ateísmo su condición de posibilidad, es mero desarrollo, brillantemente presentado, del ambiguo y farragoso núcleo que representa la filosofía hegeliana de la religión. Por ello vamos a proceder a exponer algunos puntos de este pensamiento, pues son interesantes para dejar mejor situado el punto de partida de Nietzsche, a la vez que se explícita en ellos la inversión dialéctica que acabamos de describir.

Feuerbach, en una inversión radical de la teología de la redención, considera que la divinidad es el hombre hecho Dios. Más en concreto, significa esto que Dios no guarda en su concepto sino la idea genérica del hombre, en cuanto la perfección que el género representa se descarna, se aliena respecto de sus individuos, y es proyectada por la conciencia como trascendente a ellos. La fe que el hombre tiene en Dios es la propia autoconciencia, que se hace abstracta y en su generalización abandona la reflexión sobre el individuo que es su sujeto, y queda así flotando como distinta de sí misma.

Para comprender el alcance que tienen en Feuerbach estas afirmaciones generales, es preciso que nos detengamos a considerar qué entiende él por género humano y cómo a través de este género se constituye la persona como tal, al reflejarse en su humanidad como en su característica propia. La estructura de este proceso constitutivo es por supuesto dialéctica, en el sentido de la dialéctica absoluta hegeliana. Una persona es *en sí misma* una abstracción y *se hace* algo concreto a partir de sus relaciones con [285] los demás hombres. La dialéctica quiere ser en Feuerbach dialógica, pues es precisamente en sus relaciones con otros hombres, tal y como ocurre paradigmáticamente en el lenguaje, como la persona se hace algo determinado, es decir, se realiza. Esta realización es al mismo tiempo materialización, mediación material concreta, por la que el hombre recibe de los demás como un don el contenido de su propia vida. Los hombres son entonces unos por medio de los otros, esto es, tienen en los demás el medio de una constitución que es fundamentalmente social, pues cada persona se hace lo que es en el desarrollo de una vida comunitaria, que no es sólo suya, sino vida en común con los demás hombres. Son «los hombres» los que viven unos por otros. Y en ellos la vida personal ya no es excluyentemente individual, sino vida de «el hombre», vida genérica, realización concreta de lo que tiene de propia, que es la «humanidad». Esta «humanidad» da forma y contenido a la existencia personal, pero sin desvincularla, sino, justo al contrario, integrándola en la vida de los demás. La propia vida es entonces también vida del género, esto es, vida social.

Sin embargo, tampoco en esto Feuerbach va mucho más allá del análisis que hace Hegel en su *Filosofía del derecho* de la institución matrimonial. El principio de la vida concreta es para Hegel en este contexto, lo mismo que para Feuerbach, el amor. Este es alienación de la libertad por la que *otro* se hace principio de *mi* vida. El amor es relatividad, servicio, olvido de sí: mi vida —se dice— no tiene sentido sin X. Por ello, para el sujeto es barata la entrega amorosa, fácil; pues en ella se da lo que en sí nada vale. Esta alienación no se supera ahora sino en la respectividad de la negación contraria, y es la correspon-

dencia, la entrega del amado al amante, la que restaura en éste la propiedad sobre un vivir que se recibe de fuera como superación de la alienación. Pero este vivir recuperado ya no está vacío, sino lleno de lo distinto. Dicha correspondencia es así reflexión negativa, recuperación en lo otro de lo propio, y se entiende entonces como devolución enriquecida del corazón robado. Pero es claro que el sujeto que surge de esta reflexión ya nada tiene que ver con la original vaciedad de la subjetividad previa a la relación [286] amorosa. Pues la mutua alienación de los amantes (*yo te amo, tú me amas*) da lugar ahora a un nuevo sujeto, que es a la vez conjunción y negación de ambos (*nos amamos*), y que en la alteridad ya no ve negatividad alguna, sino inmediata reflexión, que tiene su mediación como algo interno. Este sujeto, el sujeto real, cuya libertad es, no abstracta independencia, sino fuerza productiva, se materializa en la familia, como principio de la fecundidad biológica y social. La familia es el hombre genérico, que ya no es varón o hembra, sino «el hombre», especie total que se *genera* a sí misma en la prole.

De modo semejante, Feuerbach ve en el amor el principio de la generación (entiéndase este término ambiguamente, también como realización del género), que incluye en la vida personal la riqueza de *los demás*. En esta vida que el amor generaliza, el hombre se hace uno con los otros hombres y con la naturaleza, es decir, se hace todas las cosas, absoluto, en una vida que es para él superación de todo límite. Es claro, por lo demás, que esta superación del límite individual que representa la realización del género, no tiene lugar de una vez por todas, sino que supone un proceso histórico-material de ampliación concéntrica de comunidades, que empieza por el prójimo (próximo), en esa inmediatez que proporciona por ejemplo la corporalidad sexual, y se extiende paulatinamente en relaciones concretas de amor, simpatía y solidaridad social.

Pero aquí surgen los problemas: el género es principio de la propia vida como algo otro; el «hombre» es siempre «los demás», los «otros» hombres. Mas es vital que este género no pierda su realidad y materialidad, es decir, su relatividad dialéctica por la que él, a su

vez, tampoco es más que la realización de *cada* hombre en sus relaciones; del mismo modo como la familia no es más que la realidad institucional del amor de sus miembros unos por otros. Así es el género humanidad real, algo abstracto que se constituye en concreto, mediado materialmente por sus miembros. Este género es para cada hombre algo otro y a la vez idéntico. Sólo así es real su identidad con él y en él consigo mismo, de modo que el hombre se refleja en este género al realizar su humanidad concreta. Mas es fácil —y aquí es donde empiezan los problemas— que esta retroconexión de lo genérico con lo individual se pierda, quedando entonces el género perdido en su alteridad y el proceso dialéctico interrumpido en el momento antitético de la alienación. Como el género es la perfección de los individuos, surge entonces —dice Feuerbach— la idea de una perfección absoluta, abstracta, en la que cada hombre tiene su principio, pero que es respecto de cada uno lo definitivamente «otro», trascendencia irrecuperable. De modo que en ella la vida personal queda vacía de sí misma, en la renuncia a toda recuperación material, temporal, histórica (sinónimos todos para Feuerbach —siguiendo la tradición hegeliana— de «real») de lo que el hombre concreto entrega en esa trascendencia. La reflexión, el encuentro del hombre consigo mismo, que es realización de la propia vida, queda aplazada *in aeternum*, para una Vida que se escribe con mayúscula, pero que es irremisiblemente la «otra» vida. Esta idea genérica, que se proyecta abstracta como trascendente a los individuos, es decir, la alienación de la idea del hombre, es —dice Feuerbach— la idea de Dios.

Son claros en este esquema los problemas que lleva consigo la emergencia de esta idea. El hombre queda alienado sin esperanza material de reflexión o realización histórica. Esta alienación se muestra en un amor desesperado, que renuncia a toda correspondencia, que nunca —sólo «más allá», fuera del tiempo, efectivamente nunca— tendrá el consuelo de recibir lo que dio transformado en caricia material; porque es amor ideal, pasión por una idea, indiscernible al final del amor de sí que desespera de ser satisfecho. Así alienada, la

vida humana se va congelando en esfuerzo ascético, que es autodestrucción allí donde lo que verdaderamente busca, como toda vida amorosa, es ganarse a sí misma.

Esta alienación que la vida religiosa representa, no sólo es enajenación del propio vivir, sino también extrañamiento social de los hombres. Pues la desmaterialización de lo genérico, del espíritu humano, que tiene lugar en la idea de Dios, corre paralela a la desespiritualización de las relaciones materiales en el seno de la sociedad humana. La cual deja de ser comunidad intersubjetiva, una vez que el otro ya no es sujeto, sino objeto de [288] satisfacción de las propias necesidades, en una guerra —estado propio de la sociedad alienada— que no pocas veces es destrucción llevada a cabo en el nombre de Dios.

La salida de esta trágica situación no puede ser otra que su radical inversión: que Dios se haga hombre (*die Menschwerdung Gottes*), la encarnación del Verbo (palabra, género), que es reencarnación del hombre en sí mismo, en el individuo concreto, y así redención de éste, superación del pecado, que es alteridad de Dios. Esta re-encarnación de Dios es re-flexión del hombre en sí y así re-cuperación de su dignidad personal; si se quiere: divinización del hombre, que recibe como hijo lo que su padre Dios le deja en herencia, a saber, la posibilidad de ser absoluto, la libertad. Es claro, sin embargo, que esta herencia y su verdadera liberación las recibe el hijo sólo a la muerte del padre. Por ello, la muerte de Dios es lo que redime al hombre. Y así termina Feuerbach por hacer una lectura realmente peculiar del misterio cristiano de la pasión y muerte del Verbo. En ella el ateísmo —la muerte de Dios— resulta condición de posibilidad del humanismo real, que es resurrección del hijo de Dios, y de este modo absolutización del género humano en la historia, como comunidad genérica realizada en concreto, es decir, en la materialidad temporal de sus relaciones, por el amor.

Esta teoría puede parecer sorprendente, pero más asombrosa aún es la historia de su repercusión en los últimos años «postconciliares», en los que la teología progresista ha realizado una exégesis

estrictamente feuerbachiana de la frase evangélica: «El que no ama al prójimo, a quien ve, ¿cómo amaré a Dios, a quien no ve?» Amor a Dios y amor al prójimo han sido considerados en este contexto como magnitudes que se excluyen dialécticamente. No pocas veces el amor de Dios y la vida contemplativa resultan en ciertos alegatos modernistas sospechosos de encubrir una falta de compromiso social. Porque, donde este compromiso se da, ese amor es superfluo. Pues, ¿no dice el Evangelio —se argumenta— que cada vez que hagamos algo con uno de sus pequeños, con Jesucristo lo hacemos? Si uno se empeña entonces en servir a Dios *en persona*, ¿no será eso señal de que falta el [289] servicio al prójimo? Y es que desde el planteamiento de una «teología» feuerbachiana, el prójimo es el Dios real y concreto, y el compromiso dialógico de acción social es ya realización de Dios en la historia. Porque Dios no es otra cosa que el prójimo, y si hacemos de él algo más allá de la relación social materialmente concreta, es decir, si pretendemos que sea una *persona* distinta de *cada* hombre, entonces lo conseguimos sólo a costa de robar a la persona material concreta lo que le pertenece. Trascendencia de Dios resulta ser entonces explotación del hombre por el hombre. Por el contrario, la realidad de Dios es su inmanencia en la historia, como acción material liberadora, que es servicio social al necesitado, al pobre. De este modo, allí donde un hombre se libera de la opresión material, Dios se realiza, es decir, deja de ser *mera* idea; y la Iglesia cumple entonces la misión de ser su manifestación visible, siendo ella misma la acción redentora de un Dios que ha venido —se dice— no a ser servido, sino a servir, vaciándose en el tiempo y dando con su muerte vida.

No vamos a entrar aquí en discusión con esta postura teórica, pues nos falta la base ontológica para ello. Pero sí se puede decir que, todo lo discutible que se quiera, la teoría feuerbachiana según la cual el humanismo es ateísmo, no carece de coherencia, una vez que se acepta el planteamiento de una dialéctica absoluta. Pero hacer de esta teoría «teología» de la liberación, por ejemplo, predicando así desde un planteamiento religioso un ateísmo radical, es manifestación evidente de que el mundo se ha vuelto del revés. Esto se puede

hacer intencionadamente, como es el caso en Feuerbach. Lo sorprendente es cuando esta acción disolvente, que es inversión radical, está promovida por clérigos cuya ingenuidad actual es sólo comparable a su incapacidad anterior por comprender el alcance de la crítica moderna al pensamiento cristiano, y a su falta de imaginación para saber descubrir en la propia tradición los principios que permiten superarla.

[290] 4. *La interpretación dialéctica del pensamiento de Nietzsche*

Es muy posible que la lectura de los primeros capítulos de esta segunda parte haya dejado en el lector la impresión de que el tema de investigación ha sufrido un cambio substancial. Y es muy posible también que a esta impresión acompañe un cierto desencanto, al ver cómo dicho cambio ha supuesto una importante pérdida de impulso retórico, por así decir de viveza, en el tratamiento de las cuestiones que se abordan. Sobre todo, la exposición, bien que somera, que se ha hecho del pensamiento de Hegel, representa un traslado del discurso desde el simpático descaro existencial de la filosofía Nietzscheana a la astringencia lógica de la dialéctica, mucho más áspera y de difícil acceso.

Sin embargo, conceder esto segundo, es decir, que se haya cambiado el registro retórico del discurso, no supone tener que conceder lo primero, o sea, que nos hayamos desviado de la temática nietzscheana de la primera parte. Es muy posible que Nietzsche piense que su modo de hacer filosofía representa una radical ruptura con todo lo anterior. Esta suposición es en efecto el gran vicio de toda la filosofía romántica, que se extiende hasta mediados del siglo XX; y todos sus autores quieren no tener nada que ver con lo precedente, viéndose a sí mismo como aurora revolucionaria de una nueva era especulativa. Pero, por más que esto pueda ser cierto en el *modo* de hacer filosofía, es necesario desenmascarar bajo tanta pretensión de originalidad a lo largo del siglo XIX y mitad del XX, la unidad de una tradición, que se extiende desde Hegel hasta Heidegger y la Escuela de Frankfurt y

de la que muy pocos autores continentales —exceptuando Wittgenstein y el Círculo de Viena— pueden ser excluidos. La filosofía continental, para bien o para mal, queda abarcada —sin mayores pretensiones de rigidez en esta unificación— bajo el título de «posthegelianismo».

demostrar que esto es cierto y precisar en qué medida lo es, no es, por supuesto, la intención de este trabajo. Por ello nos limitaremos aquí a intentar poner de manifiesto las raíces dialécticas de la filosofía nietzscheana. Y es de esperar que la no excesiva dificultad de este intento haga evidente también hasta qué [291] punto estaba justificado el amplio rodeo que han supuesto los dos primeros capítulos de esta segunda parte.

Ha quedado claro que la esencia de lo que se denominó en Hegel «dialéctica absoluta» consiste en la constitución negativa de toda realidad por medio de aquello que la contradice. Ésta era la necesaria consecuencia del intento de afirmar absolutamente lo relativo. Pues esto relativo incluye en sí su propia negatividad, y en la medida en que se afirma a sí mismo como tal, esa negatividad queda también afirmada, como momento necesario de su propia constitución. La absolutización de la relatividad implica, en efecto, que todo es relativo a todo, es decir, que todo se define por lo distinto que ello mismo no es, incluyendo de este modo en sí su propia negación. Todo es así distinto de todo, pero también distinto de sí, mediante una negatividad que lo vuelve a reunificar con lo que es otro y es así síntesis que supera sin anularlas las tesis contrapuestas.

Este extremadamente abstracto esquema ¿es tan difícil de reconocer en la viva descripción que hace Nietzsche del carácter contradictorio que, según él, afecta a la idea de Dios, la cual resulta ser la consumación de su contrario, que es el nihilismo? Ciertamente que no. Para Nietzsche la idea de Dios responde a los más estrictos cánones dialécticos. Dios queda definido como trascendencia absoluta, es decir, en su total alteridad respecto del mundo, como contradictorio respecto de este mundo, y en sí mismo como absoluta negatividad. Ahora bien, es curioso observar cómo la dialéctica se va perfeccio-

nando de una generación a otra. Es cierto que esto ya lo había dicho Hegel en su *Ciencia de la lógica*, al afirmar que el Ser, en su pura abstracción respecto de toda cualidad, se vacía de contenido, identificándose así con la nada. De igual forma, Nietzsche considera que, al estar afirmado como lo distinto del mundo, Dios es negatividad respecto de él, y nada más. De modo que, en efecto, nada podemos en concreto predicar de él que no sean negaciones, y Dios se hace así idéntico con la nada misma, que es su contrario. Sin embargo, el argumento nietzscheano se ha hecho más sofisticado. En el ínterin, esta crítica hegeliana de la idea de «ser» —extensible, por supuesto, a la personificación de este «ser» en [292] Dios— ha sido a su vez criticada como burdo olvido de que «el ser», lejos de representar una idea abstracta, supone la plenitud intensiva de toda cualidad, aquello que recoge en sí el paradigma de toda perfección, y es por tanto actualidad, es decir, positividad pura. Ahora bien, si Nietzsche se hubiese entretenido en un diálogo académico con estas disquisiciones ontológicas, hubiese dicho que semejante contraargumentación deja intacta la posición hegeliana. Porque el problema está precisamente en la absoluta trascendencia que se supone a eso que es paradigma intensivo de *toda* perfección, la cual, siendo distinta de aquellas perfecciones que encontramos históricamente dadas, *no es ninguna* de ellas. La idea de un absoluto *horismós*, que sitúa el ideal «más allá» del tiempo y de lo concreto, es precisamente lo que pone en marcha esta crítica dialéctica, en la que se manifiesta el carácter negativo de lo que quiere ser afirmado.

Lo dialéctico en Nietzsche es esta concepción de Dios como lo «absolutamente otro», como aquello que se alcanza sólo en el paso a un absoluto «más allá», respecto del cual toda perfección del «más acá» es peligrosa tentación, distracción que ha de ser superada en la renuncia, so pena de convenirse en obstáculo para alcanzar la futura plenitud escatológica, que es identificación con Dios. Por ello, todos los que acepten este planteamiento, tienen que llegar con él hasta el final del implacable proceso dialéctico en el que se muestra cómo semejante idea de Dios es pura antítesis del mundo y se define así por

él. La idea de Dios no se sostiene entonces como tesis independiente, que es lo que quiere ser en su absoluta autonomía, y se derrumba estrepitosamente en el concepto de la «muerte de Dios», que no es otra cosa que la afirmación de la contradictoria antítesis en que ella misma consiste.

Esta antítesis, entendida ahora como tesis alternativa, es ciertamente el superhombre. El es la contradicción de lo divino, el resultado de su muerte, como absolutización de un reino histórico en el que la voluntad finita puede afirmar absolutamente lo que el mundo ofrece, en un esfuerzo por realizar históricamente su perfección, que se va haciendo real como fruto del trabajo.

Pero ya vimos también la imposibilidad de detener el proceso dialéctico en esta nueva antítesis. Pues la retro-afirmación del mundo que resulta de la muerte de Dios, es la negación de una negación, que no puede redimirse de la negatividad que tiene en su origen.

Y aquí completo yo, como mi interpretación, el argumento que en Nietzsche está implícito: el mundo, como lo distinto de Dios, queda afirmado en la negación de la trascendencia, pero queda afirmado efectivamente también como lo absolutamente otro, en esa exaltación de su finitud que representa la temporalidad. El mundo se hace entonces absoluto fluir, en el que la esencia de lo que pretendemos afirmar se muestra de nuevo como la negatividad de lo que consiste en pasar. Lo que quería ser entusiasta afirmación de «esta vida» contra la «otra», termina entonces en la afirmación de una vida que nos ha engañado al «presentarse» como «ésta», cuando en realidad consiste en hacerse continuamente «otra» en el pasado, fuera de nuestro alcance, como una nueva trascendencia irremisible. Esta trascendencia, que la religión situaba en un eterno futuro escatológico que *nunca llega*, se ve reconstruida así en un pasado que, efectivamente, *ya pasó*. Y ello ocurre precisamente en el intento de afirmar inmanentemente, como contradicción de la trascendencia, un presente distinto de toda eternidad, es decir, un presente que es temporalidad

pura, pero que por eso mismo se escapa siempre de la voluntad que así lo quiere, en su eterno transcurrir y pasar.

Los niños creen en Dios, porque tienen la vida como lo distinto ante ellos. La juventud que va madurando piensa que puede dejar de creer, porque le parece ahora que tiene esa vida en sus manos. Y los viejos vuelven a creer otra vez, cuando descubren cómo se les fue sin darse cuenta. Porque la absoluta afirmación de la temporalidad termina por superarse dialécticamente a sí misma en una nueva trascendencia, no escatológica ahora, sino original, en el sentido de un paraíso perdido que, habiendo sido vivido, el tiempo nos robó, guardándolo, eterno, en el baúl de los recuerdos. Los mitos del fin de los tiempos se sustituyen entonces por los de una universal resurrección, en la que no se sabe muy bien si son los muertos los que vienen a nosotros o al revés, porque uno empieza a no saber tampoco si la «vida» está de ver- [294] dad «aquí», con los restos de ella que al final nos quedan, o si no será al revés, que esa vida está ahora con aquellos que se llevaron nuestro amor al otro lado de la muerte. Como la vida y la muerte, la temporalidad se invierte dialécticamente a sí misma, y el origen del tiempo se hace su fin, reconstruyéndose como definitiva la síntesis religiosa de principio y fin, Alfa y Omega.

Y así volvemos a empezar: Dios existe otra vez como totalidad de lo que nos falta, como falta de la totalidad, etc. Y se pone de manifiesto de este modo cómo la dialéctica es imparable en ninguno de los momentos constitutivos de lo que es en ella una eterna recurrencia, que identifica cada cosa con su contrario. Ésta es la síntesis final: una superación de toda antítesis que representa a la vez la identificación de todas ellas.

Por supuesto, esto no lo dice Nietzsche. Lo que quiero hacer ver aquí es que su intención de afirmar absolutamente la finitud, en su contraposición contra la trascendencia, no es tampoco dialécticamente estable y termina por negarse a sí misma. Por ello, a fin de estabilizar este esquema, Nietzsche tiene que recurrir a la noción de eterno retorno. En ella se recoge la definitiva contradicción en que desemboca semejante dialéctica absoluta. En efecto, el eterno retor-

no es la identidad de lo contradictorio, de eternidad y temporalidad, caducidad y perennidad, pasado y futuro; incluso de inmanencia y trascendencia, que se identifican en la respectiva disolución de la una en la otra. La idea nietzscheana del eterno retorno resulta así la intuitiva representación de esa otra idea hegeliana de un absoluto contradictorio consigo mismo. La identidad de tiempo y eternidad que esta idea representa; la satisfacción en lo que vuelve como idéntica a la insatisfacción con lo mismo que se va, despidiéndose en el mismo acto en que de nuevo es recibido; esta respectiva mediación dionisiaca de caducidad y perenne juventud, en un movimiento que llega a la vez a todas partes y a ningún sitio: todo esto, tal y como se manifiesta en la imagen de una recurrencia eterna, es, mucho más que un ejemplo, la imagen mítica de la dialéctica absoluta.

[295] Bastan los rasgos generalmente expuestos para que la conexión dialéctica de la filosofía nietzscheana quede establecida y sirva de base para la discusión que a continuación nos proponemos iniciar. Pero antes es preciso que —esa conexión ya asegurada— apuntemos también algunas diferencias que, ya dentro del general marco dialéctico de una tradición posthegeliana, aseguren para Nietzsche un campo diferencialmente específico. Ciertamente, aunque hay autores que en su pretensión de originalidad respecto de Hegel lo único que muestran es su ignorancia —limitándose a orquestar una variación, a veces en tono menor, de un tema genial—, en modo alguno podemos decir que Nietzsche sea uno de ellos. Es posible que tenga que ver con ello su contacto original con Schopenhauer, pero el caso es que su filosofía aporta una conexión temática con un aspecto que, al menos en una primera aproximación, queda en Hegel un tanto marginalmente tratado. Y la originalidad de Nietzsche consiste en haber situado en la voluntad el centro de toda dialéctica.

Es la voluntad, no inmediatamente el entendimiento, quien descubre la contradicción de la idea de Dios: no como una antítesis teórica, sino como una amenaza contra el propio querer. Esta amenaza o negación puede ser superada en la poderosa eficacia de un querer que se autolibera en el poder real, pero puede también encastrarse

definitivamente en la contradicción de una tal voluntad que en su debilidad no puede lo que quiere. Dios se convierte entonces en una negación del propio querer —concretándose, por ejemplo, en la negatividad de los preceptos morales—, que este querer acepta en su impotencia, pero que no tiene más realidad que dicha impotencia. O lo que es lo mismo: Dios existe porque yo quiero —o porque no quiero—, pero en definitiva en conexión con mi voluntad, que se convierte así en el principio mismo de toda divinidad.

Mientras que en Hegel lo que supera la religión es la filosofía, en un acto autónomo y omniabarcante de la razón en el que se comprende la génesis de la idea de Dios, en Nietzsche, por el contrario, esta superación, lejos de ser un acto intelectual, es actividad creadora del superhombre en su autorrealización histórica. Es el poder, en su ejercicio, el que se adueña del mundo [296] al afirmarlo. Dios, como contradicción de este poder, como la idea que debilita toda voluntad, queda entonces contradicho en la eficacia de la acción finita. Todo intento logrado, todo éxito, es entonces demostración fáctica de su inexistencia, y todo instante feliz en la historia resulta realización del ateísmo. Felicidad es así rebelión de la voluntad, afirmación de sí por encima de los propios límites, y en cada uno de éstos, superación del último límite, que es Dios.

Del mismo modo, la voluntad es la que capta el problema de la temporalidad, precisamente allí donde Hegel se queda radicalmente corto, al afirmar que basta con *comprender* la historia para que el espíritu se identifique reflejamente con ella. Pero es aquí donde la filosofía de Nietzsche se hace realmente interesante, poniéndose en ella de manifiesto los problemas de toda dialéctica absoluta. Porque comprender, se puede comprender todo: basta con tener un modelo desde el que abordar la realidad. Pero querer es otra cuestión. Y el valor de dicha dialéctica tiene que decidirse en la pregunta por cómo se vive con ella. Mientras que Hegel plantea su filosofía en el terreno teórico, es Nietzsche quien pretende dar respuesta a esta cuestión existencial.

Recordemos ahora brevemente cuál era la tesis fundamental de esa dialéctica absoluta. Lo relativo y finito tenía que poder ser comprendido absolutamente en sí mismo, de forma que, aun teniendo como objeto su finitud y relatividad, se hiciese posible respecto de ello un saber infinito y absoluto. Lo relativo tenía que dejar de serlo, convertirse en algo último, mas ello precisamente en dicha relatividad. Y para eso, lo que Hegel proponía —según la interpretación que hicimos de él— era reabsolutizar esto relativo, haciéndolo principio de aquello respecto de lo cual lo es, es decir, invirtiendo la relatividad, que se convertía así, contradictoriamente, en lo verdaderamente absoluto. Traducido a los términos del problema que aquí nos ocupa, significa esto que si el hombre es finito, tiene que existir una trascendencia infinita, respecto de la cual es relativo. Pero esta relatividad puede ser superada si hacemos de la trascendencia, es decir, de Dios, una mera idea generada por el hombre. La dinámica de una posible fundamentación se hace entonces recurrente: el mundo tiene en Dios su fundamento, pero como Él no es nada más que ese fundamento, entonces carece de sentido sin el hombre que lo piensa. O sea, el fundamento resulta a su vez fundado en lo que debería fundar.

Pues bien, veamos qué es lo que ocurre cuando aplicamos esta dialéctica al problema propio de la voluntad. El fundamento infinito, aquello respecto de lo cual el querer se muestra limitado, es el bien, que se hace así objeto de un deseo trascendente. La experiencia de la finitud la tenemos allí donde no alcanzamos ese bien que deseamos, es decir, donde el bien es algo ausente, de modo que su experiencia es la de un déficit negativo en nosotros que tiene la forma de su contrario, que es el mal. El mal es la contradicción de una voluntad finita, en la que ésta queda impedida respecto de la reflexión o autoafirmación que siempre intenta. La voluntad así impedida no puede afirmarse a sí misma, o lo que es lo mismo, no le gusta lo que le pasa. La reflexión en que la voluntad consiste es entonces, en efecto, deseo trascendente y se realiza intencionalmente más allá de sí misma, como un proyecto que aspira a su satisfacción.

El problema en esta dialéctica de la voluntad consiste en que el bien es, efectivamente, infinito, es decir, una perfección absoluta que determina la voluntad como algo que está ausente de ella. Y esto además de tal forma que ese bien está fuera de su alcance, por lo que dicha voluntad experimenta entonces su límite también como impotencia. Enfrentada así con un problema que no puede resolver, la voluntad finita se sabe entonces esencialmente problemática, en el sentido incluso de la radical insolubilidad de ese problema. ¿Hemos de concluir entonces que la situación de lo finito es desesperada? Ciertamente que no; precisamente el deseo muestra su esencial conaturalidad con el bien al que se dirige ese querer. Como ya hemos dicho repetidas veces, aquí se pone de manifiesto el carácter dialéctico de todo deseo. Pues lo que ocurre en él es que la voluntad se ve limitada respecto de un bien que es el suyo propio, de modo que lo realmente problemático consiste en que no logra identificarse con el bien que la define. Toda insatisfacción resulta ser así una esencial inidentidad de la voluntad consigo misma. Y esto es lo propio de su finitud. Pero esto sólo es posible en la medida en que esa voluntad esté siempre más allá de sí, alcanzando en cierta forma su propio bien. Así, no experimentaríamos deseo alguno si no tuviésemos experiencia real de ese bien que falta; o lo que es lo mismo: el déficit total del bien carece de sentido, de modo que su ausencia bien puede ser sólo relativa.

En efecto, la dialéctica relativa que hemos descrito respecto de la verdad, se repite aquí perfectamente respecto de la voluntad. El bien es aquello que el querer finito sólo alcanza en el modo relativo que define su finitud, de modo que ese bien está meramente anticipado por dicha relatividad esencial; esta relatividad del querer es precisamente el deseo. Esto es lo que Platón descubre, dándose cuenta de que el amor no es otra cosa que el modo antropológico de la relación ontológica de participación. Y del mismo modo, Aristóteles, como veremos más adelante, define la relación hacia la forma, que es el principio de lo real, como un deseo del fin, que consiste precisamente en la identificación con ella mediante una perfecta reflexión.

Ahora bien, esto es lo que no quiere aceptar la dialéctica absoluta. Porque ello significaría que la finitud representa un punto de partida que ha de ser superado, de modo que la afirmación que la voluntad hace de lo finito, del mundo y de sí misma, no podría ser, en efecto, infinita, sino sólo igualmente relativa. En el deseo la voluntad se nos muestra como algo que no puede, ni quiere, afirmar absolutamente su posición finita, que entiende como un límite inaceptable respecto de sí misma, es decir, como algo que tiene que ser superado, en la medida en que es mero punto de partida. La voluntad se sabe entonces peregrina, de paso por sí misma hacia el objeto trascendente de su querer, y su forma respecto de sí y respecto de todo aquello que inmediatamente alcanza, es la insatisfacción. La esperanza de una plenitud se refiere entonces, efectivamente como tal esperanza, al futuro, como algo que está por venir. Y es precisamente esta esperanza de eso mejor a lo que aspira la que, en cierta medida, se convierte en enemiga de lo bueno que ya tiene, a saber, en la medida en que eso bueno es negativamente [299] relativo. Lo finito queda así depreciado en la comparación con su infinito principio.

En contra de este esquema, Nietzsche representa en la tradición de la dialéctica absoluta, el intento de garantizar como posible esa reflexión absoluta de la voluntad sobre su situación fáctico-histórica, es decir, un intento de afirmar absolutamente la vida, aun a pesar de su finitud. Ahora bien, esto se hace imposible en la medida en que esa voluntad tenga fuera de sí su principio. Una voluntad que desea, no puede ser reflexiva, es decir, no puede afirmar como definitivo su punto de partida, que es la insatisfacción. Por ello Nietzsche tiene que dirigir todo el esfuerzo crítico de su filosofía a desenmascarar la vanidad de ese deseo trascendente. Pues sólo en la medida en que se niegue el fin como algo que es otro, puede la voluntad descubrir que tiene el fin en sí misma y que su acto específico es el amor propio. La voluntad, en la negación de toda finalidad trascendente, se hace reflexión pura y así efectivamente infinita.

Ahora bien, obsérvese que se trata de la infinitud de una voluntad que es efectivamente finita. Es decir, esa infinitud no resulta de que

la voluntad sea Dios, sino precisamente de que no hay Dios alguno a quien tuviese sentido intentar asimilarse. Y por eso, la infinitud de la que aquí se trata es contradictoria consigo misma, en la medida en que es mero resultado de una inversión dialéctica. En este sentido, no se trata de negar que haya deseos, o de afirmar que el hombre sea satisfacción pura. La infinitud que aquí se alcanza va paralela, más bien, a la suposición de que un deseo queda satisfecho allí donde se descubre su vanidad, es decir, la inutilidad de esa pretensión que quiere alcanzar un fin inexistente. Se trata de ver que la única consistencia del fin está en el deseo de alcanzarlo. Es decir, se trata de descubrir que aquello absoluto a lo que la voluntad se dirige, es mero resultado de su insatisfacción. Y entonces se invierten dialécticamente los términos: lo absoluto, el fin del deseo, pasa a ser relativo al deseo mismo. Ya lo hemos visto: para el sediento no hay más agua que aquella que está ausente en su sed; luego esa sed carece de sentido, eso sí, precisamente allí donde descubrimos que su satisfacción es imposible. La frustración, que en [300] la estructura de una dialéctica relativa era en efecto relativa y abierta a la esperanza de su superación, se hace aquí absoluta. Y ello es así de tal manera que la voluntad está obligada ahora precisamente a querer ilimitadamente el propio límite que la define. La receta de Nietzsche para superar todos los problemas de la existencia, es entonces desesperar de su solución.

De aquí el carácter trágico de su filosofía. Se trata de liberarnos del dolor que representa la finitud de la existencia, precisamente afirmándolo absolutamente, en un rechazo del bien que se ofrece como su superación. Y lo terrible del caso es que esto es efectivamente posible, e intentaremos en los capítulos siguientes mostrar cuáles son las condiciones de esta posibilidad.

TRASCENDENCIA Y ACTUALIDAD: UNA SOLUCIÓN ARISTOTÉLICA

1. *La malinterpretación nietzscheana del platonismo*

Al exponer los puntos claves de la filosofía platónica, se hizo de tal modo que quedase abierta como posibilidad la interpretación que Nietzsche hace de ella. Esta ambigüedad concierne fundamentalmente a la idea de *horismós*, como aquello que separa los dos mundos. En efecto, la clave de todo el planteamiento nietzscheano consiste en interpretar este *horismós* entendiéndolo como absoluta la trascendencia de lo que está al otro lado. De modo que las dos esferas que así se separan, resultan ser absolutamente distintas, es más, inversas; y la afirmación de la una implica la negación definitiva de la otra. El paso al más allá representa entonces para lo finito la absoluta disolución, y finitud e infinitud resultan magnitudes definidas por su respectiva negación.

Pues bien, ha llegado el momento de decir que esta interpretación del platonismo (que afecta por lo demás al cristianismo en la medida en que la diferencia en él entre «esta» y la «otra» vida corre la misma suerte) es incorrecta; y la imagen —tanto del idealismo platónico como del escatologismo cristiano— que resulta de ella y sobre la que se dirige toda la crítica de Nietzsche, es una falsificación radical de su contenido original.

El problema está en que la negatividad, ciertamente consubstancial a la noción de *horismós*, de ninguna forma puede ser interpretada, como lo hace Nietzsche, en el sentido de una dialéctica absoluta. Pues la diferencia que se da entre el mundo ideal o divino y el del devenir sensible, es la que separa principio [302] y principiado, y no la existente entre dos realidades distintas, supuestamente inversión

una de la otra. Dicho de otra forma, ambos mundos no solamente tienen algo que ver, sino que el segundo es impensable sin el primero, por la sencilla razón de que tiene en él su principio. En consecuencia, la distinción, o si se quiere, la trascendencia del mundo ideal, no es absoluta, pues, ¿cómo podría ser principio de lo uno lo que es respecto de ello lo absolutamente otro? El principio está presente en aquello de lo que es tal principio, sin que podamos plantear entre ambos una alternativa contradictoria.

Por ello, hemos de concluir que la trascendencia de la idea respecto del mundo ha de entenderse relativamente. Dicho con otras palabras: Dios no es lo *absolutamente Otro*, y su trascendencia no es mera alteridad negativa. Vista desde este punto de vista, la idea platónica de participación no puede ser interpretada entonces, como lo hace Nietzsche y una cierta concepción ascética aliada con él en este punto, de un modo negativo. Y así cuando decimos que el mundo *sólo* participa de la divina perfección, esto quiere decir que efectivamente tiene parte en ella, o lo que es lo mismo, que el mundo es *en cierta forma* divino. Pues participación es positividad, ya en la más elemental comprensión común de la palabra, y jamás nadie se sintió dado de menos por ser invitado a participar, como si eso fuese recuerdo de que el banquete no es todo y sólo para él.

El problema en todas las —numerosas— malinterpretaciones del platonismo, comienza allí donde se hace de la famosa distinción de mundos una distinción de realidades, como si el devenir fuese respecto de la idea «*otra*» realidad. Ya vimos que esto es grave, porque siendo la idea la «verdadera» realidad, la segunda, la realidad del mundo, al ser lo «otro» de la verdad, resultaría entonces ser una falsificación. Y lo mismo ocurriría —como ya hemos visto— con la «bondad» y la «belleza»; de modo que, como una realidad distinta, el mundo sería lo «malo» y lo «feo». Ahora bien, el platonismo dice una cosa muy diferente, a saber, que de los dos mundos, el ideal es la verdadera realidad del que deviene. Y de aquí se sigue sorprendentemente que, *en la medida en que es real*, el mundo del devenir es el mundo ideal, sin que haya, *en esa medida*, diferencia entre ambos.

Dicho de otra [303] forma, la trascendencia de la idea no es otra que la irrealidad del mundo sensible, en el sentido de que esa trascendencia es la que tiene respecto del mundo *su misma realidad*.

Si llevamos esto a sus últimas consecuencias, nos encontramos ahora con que la *realidad* que vemos, la del mundo en el que nos desenvolvemos, la de aquello que en definitiva nos interesa, no es la del devenir, sino la misma de la idea, una vez que lo que ese mundo sensible tiene de real es su idealidad. Por ello, mejor que hablar de dos mundos, uno ideal y otro sensible, parece más coherente hablar de uno solo —el mundo— cuya realidad es la idea.

Olvidándonos ahora de muchas cosas que luego recuperaremos, esto nos llevaría a hacer una interpretación panteísta de Platón, que concluiría sencillamente que Dios es la realidad del mundo. Si tenemos en cuenta que la tesis contraria consistiría en decir que Dios es la irrealidad del mundo, nos interesa de momento adscribirnos a ese «panteísmo», habida cuenta de las terribles consecuencias que tiene la segunda tesis, la cual, como hemos visto, desemboca en el nihilismo que Nietzsche critica. Y efectivamente parece que ese «panteísmo» puede ser matizado de forma que al final no resulte tal, mientras que partiendo de una absoluta alteridad entre Dios y el mundo es imposible reconstruir entre ambos una conexión que no sea, en efecto, respectivamente destructiva. Sin olvidar, además, que esa alteridad original tendría que suponer respecto del mismo Dios una «exterioridad» ontológica incompatible con su infinitud.

Quizás se entienda esto mejor con un ejemplo. El mismo Platón considera que la primera manifestación de lo divino en el mundo, en la que eso divino se hace en cierta medida accesible a la sensación, es la belleza. Y así lo han considerado, en efecto, todos los poetas que en el mundo han sido, divinizando en cierta medida lo que es bello. Lo bello, en efecto, despierta en nosotros el amor, que es ciertamente lo que nos lleva a afirmarlo como absoluto y definitivo, es decir, a eternizarlo, en la obra de arte, por ejemplo, en monumentos, etc. En este sentido, es claro que toda belleza es «monumental». Lo bello es también lo que nos compensa en la vida, lo que justifica este vivir y al

[304] final le da sentido. Es decir, lo bello es lo que merece ser, y de hecho es, divinizado.

El problema es: ¿no estamos absolutizando con ello una belleza que es relativa? Ciertamente, y se trata de ver ahora en qué medida eso es posible. Pero de momento, y dejando la cuestión pendiente de ulteriores matizaciones, esa relatividad no tiene nada que ver, por ejemplo, con que las cosas bellas que hay en el mundo sean feas. En efecto, lo que es bello, es bello, sin más, de modo que contradice toda fealdad. Dicho de otra forma: aquello que vemos, por ejemplo, en una persona y que nos lleva a decir que es hermosa, no admite disminución; y lo que en esa persona es objeto de admiración, lo que despierta el amor, es la belleza absoluta. Pues la belleza no se mezcla con fealdad alguna, y cuando la captamos, lo que tenemos ante nosotros no es otra cosa que la belleza en sí. «¿Qué tienes en la mirada, niña de los ojos bellos, que cuando miro esos ojos veo el cielo?»: así pregunta una vieja canción, y la respuesta no está en descalificar al poeta por blasfemo, ni siquiera por exagerado, sino sencillamente en decir que lo que esos ojos tienen es, efectivamente, ser bellos. Porque es verdad que el cielo, entre otras muchas cosas, es sencillamente lo que se ve al mirarlos, y lo que tienen de bellos es la presencia en ellos de la última belleza que ese cielo representa.

Pero las cosas, empezando así de sencillas, se van complicando poco a poco tan pronto continuamos con este análisis de la belleza en las cosas que conocemos. En primer lugar tenemos la experiencia elemental de que esa belleza que descubrimos es algo que las cosas no pueden retener. La flor que se marchita es ya un aviso de que su belleza no es *propiedad* de lo que sólo hoy es hermoso. Por otra parte, esos mismos ojos capaces de deslumbrar, pueden mostrar también la repulsiva imagen del odio. Por eso, al final resulta que la belleza, eso absoluto que vemos en las cosas, termina siendo un misterio, algo que se les escapa a esas cosas más allá de ellas mismas. Por otra parte, el afecto que se dirige a lo bello, fácilmente se ve sorprendido por no poder detenerse en el objeto material concreto. La belleza tiene entonces ese curioso tono de la evocación; y ya Platón en

el *Fedro*, [305] y con él después todos los poetas, nos dicen que lo que realmente hace la belleza es «transportarnos»: su producto psicológico es el «ex-stasis», el arrebató que nos lleva más allá de nosotros mismos y más allá también de aquello que contemplamos en concreto.

Así visto, el platonismo no es otra cosa que la consideración de que hay en el mundo algo absoluto, definitivo, infinito: por ejemplo, la belleza; pero que esto es en las cosas un «plus», en el que la realidad del mundo se muestra como trascendente a la caducidad, relatividad y finitud de su imagen sensible. Que el mundo está más allá de sí mismo en aquello que tiene de real y perfecto, ésta es la tesis fundamental de todo platonismo.

Es aquí donde aparece la noción de trascendencia: no sólo en la distinción del mundo respecto de Dios, sino también en esa inidentidad del mundo consigo mismo que resulta para él de tener como distinta su propia perfección y realidad.

2. El concepto aristotélico de potencia y su superación en el movimiento

Esta noción de inidentidad puede quedar más clara si recurrimos para clarificarla a la idea aristotélica de potencia. Ahora bien, es preciso considerar en ella, no meramente la posibilidad que tiene una cosa de llegar a ser otra, sino, en un sentido mucho más fecundo, la posibilidad que tiene esa cosa de llegar a ser sí misma, es decir, lo que verdaderamente es. Este tipo de potencia es la que, específicamente, es principio del crecimiento: la que tiene, por ejemplo, un niño de hacerse un hombre, o la semilla de ser planta. En este sentido la potencia se opone a la «entelequia», en su más específico sentido etimológico como aquello que tiene el fin en sí mismo. El ente en potencia es, por el contrario, el que no encuentra ese fin en sí, sino que lo tiene aún como algo exterior, que está por alcanzar. Ahora bien, es preciso recordar ahora que para Aristóteles ese fin no es otro

que la propia forma, que constituye efectivamente la actualidad última que cada ente tiene que realizar. Mientras esta última reali- [306] zación de lo específico no se alcance, la forma —el ser hombre, por ejemplo— de cada cosa, que es su más propia realidad, es algo exterior al ente y tiene para él razón de modelo o causa ejemplar. Por ello, podemos decir que el ente en potencia es aquel que no ha alcanzado su verdadera realidad, es decir, aquel que es aún inidéntico con su forma propia. El ente en potencia es el que todavía no es lo que en realidad, es decir, en acto, es. Y la potencialidad resulta ser entonces para cada ente su inidentidad consigo mismo. En este sentido un niño es ciertamente un hombre, pero de tal manera que *no termina* de identificarse con este ser, que lo tiene aún, más allá de sí mismo, como un proyecto ontológico aún por realizar, es decir, como fin de su movimiento. Esto es lo que significa que el niño es hombre *en potencia*.

A la objeción de que esto es imposible de entender, hemos de contestar que Aristóteles considera la potencia como aquello por lo que el ente, en la medida de esta potencialidad, es en efecto ininteligible. Lo que no podemos es ver la citada inidentidad como algo absoluto, pero esta comprensión sí se hace posible si la consideramos como una relativa inidentidad, cuyo efecto fundamental es, por así decir, atenuar la identidad de lo potencial con su principio y verdadera realidad, de modo que esto potencial resulta ser (sólo) relativamente idéntico consigo mismo. La potencia carece de sentido en sí y es siempre algo del ente en acto, por la que esta actualidad queda relativizada, resultando entonces (relativamente) exterior al ente. Dicho de otra forma, el ente está en potencia respecto de su misma actualidad y ello significa que esta actualidad es en él algo relativo. Volviendo al ejemplo: si el niño no fuese *ya* en una cierta medida hombre (por ejemplo, en la medida en que en su forma unicelular contiene el material genético que determina su posible desarrollo), es decir, si la forma de su humanidad no fuese (relativamente) acto en él, su potencialidad de llegar a serlo carecería de realidad alguna: no sería potencialidad.

No es éste el lugar para defender en los textos esta interpretación de Aristóteles. Pero si pareciese extraña la afirmación de que un ente puede estar en potencia respecto de aquello mismo [307] de lo que está en acto, baste recordar que la unidad de ambos principios es en Aristóteles precisamente lo que define el movimiento. El acto del ente en potencia, en cuanto (este ente) está en potencia, es en él movimiento. Dicho de otra forma: la actividad del ente, en cuanto es actividad, es aquello que persigue el movimiento (por ejemplo, la ciencia para el intelecto); pero esa misma actividad, en cuanto el ente no «termina» de alcanzarla, es decir, en cuanto es aún potencial en él, es el movimiento mismo (siguiendo el mismo ejemplo: el aprendizaje). Así, la ciencia que no termina de serlo es todavía aprendizaje. Pues bien, del mismo modo y en general, la actividad que todavía no ha llegado a serlo (del todo) es aún movimiento.

Y esto parece una explicación coherente. Pues, por mucho que se quiera interpretar a Aristóteles desde la perspectiva de un principio de no contradicción rígidamente entendido, parece que entre el ser y el no ser se da claramente un *tertium*, que es el estar llegando a ser, es decir, moverse. Y aquí es donde está la clave: este llegar a ser, que por una parte en efecto está llegando, es en el movimiento sólo relativo, de modo que, por así decir, no termina de llegar. Por ello, lo que se mueve, está alcanzando la meta del movimiento y no la ha alcanzado todavía (si lo hubiese hecho ya, no se movería). Veamos, por ejemplo, qué es lo que diferencia en un instante $t=0$ a quien está corriendo de quien, en el mismo lugar e instante, está parado. La diferencia no es otra —por ejemplo, en la línea de salida de una carrera— que el que corre está llegando a la meta, y el que está parado no. Esta referencia dinámica al fin del movimiento, como una relativa consecución de dicho fin, es lo que constituye el movimiento.

Para seguir profundizando en el sentido de esta definición aristotélica, es importante ahora que diferenciamos claramente entre actividad y movimiento. Pues para nosotros, que somos entes finitos sin experiencia inmediata de la actualidad pura, y por tanto en los que esa actualidad, sólo relativa, se da siempre por así decir mezcla-

da con la potencialidad, toda actividad tiene la forma de movimiento. Pero este movimiento es sólo una forma potencial y en cierta forma restringida de actividad, por así [308] decir un subgénero suyo, a saber, la actividad del ente en potencia en cuanto es aún potencial. Para acceder, al menos especulativamente, al sentido que pueda tener una actividad pura, tenemos que considerar, más bien, que ésta es aquello que el movimiento alcanza (relativamente) como su fin. Dicho de otra forma, es preciso considerar, ya que sólo tenemos experiencia de entes potenciales, la actividad del ente en potencia, no en cuanto este ente está en potencia, sino en cuanto efectivamente está en acto.

Quizás se pueda entender esto un poco mejor si descendemos con ejemplos al nivel de lo que estamos haciendo todos los días. La existencia se nos muestra ahí como una totalidad de acciones, como una acción total ella misma. Pues bien, el sentido de esa existencia no es otro que la misma actividad: hacer cosas, trabajar, jugar, amar, contemplar; en definitiva, vivir. Y ello es lo que produce en la existencia esa satisfacción que llamamos felicidad: hacer cosas es placentero, nos hace felices. Sin embargo, sería un error considerar que lo que constituye esa felicidad es el movimiento, porque no es cierto. La satisfacción está, más bien, en la actividad que resulta de él, que es distinta del esfuerzo que nos cuesta conseguirla; o lo que es lo mismo: la satisfacción está en el fin del movimiento, es decir, allí donde éste termina, en la acción que resulta de él y en la que el esfuerzo, consumado, alcanza su reposo. Y esto es lo sorprendente y lo esencial de la concepción aristotélica del acto: aquello en lo que reposa todo movimiento es... una actividad. Por ejemplo: uno ha estado toda la mañana intentando arreglar una instalación eléctrica; esto es movimiento. Por fin, el que así ha estado trabajando se dirige expectante, todavía inseguro del resultado de su esfuerzo, al interruptor; conecta... y se hace la luz: eso es actividad, como efecto más allá de la potencia. Alguien está recibiendo lecciones de piano; una y otra vez el profesor corrige, ya casi enfadado, sin que el resultado sea del todo el esperado: eso es movimiento. Al fin, a la enésima vez, de

pronto las manos se olvidan de sí mismas, y, unas con el teclado, se deslizan por él haciendo cantar a las cuerdas, sin violencia ninguna, lo que la partitura pide. Uno ya sabe que lo está haciendo bien, y sin embargo el propio corazón aún agradece con un salto de alegría la entusiasmada voz del maestro que grita por fin: «¡Así!» Y en ese instante todo está en orden: ¡así, así..., para siempre! Si se pudiese seguir tocando, y a la vez abrazar al profesor, y a la vez hacer cantar a todos los pájaros del mundo al son de la música que uno produce, todo en un instante en el que el universo entero gritase de entusiasmo: «¡Así!», eso... sería actividad pura, en la que todo movimiento, concluido, reposa por fin en un delirio de entusiasmo.

Por eso, no es verdad que no tengamos experiencia de la actividad pura: ella es lo que alcanzamos siempre al final de todo movimiento logrado, como su éxito. El nombre de Dios es... ¡victoria!, la final, la definitiva, la que en todo éxito nos parece que ya hemos alcanzado..., para tener que descubrir, una y otra vez, que no, que hay que seguir luchando, que todavía quedan desafíos.

Y aquí se plantea en efecto el gran problema de la finitud. En su dinamismo, lo finito tiene que ir siempre adelantándose a sí mismo, para descubrir, siempre también, que el reto que tiene ante sí no es otro que el de una perfección que, en su infinitud, es inalcanzable. Toda actividad de lo que se mueve, es entonces, dice Aristóteles, imitación de la perfección de Dios; y en su potencialidad insuperable, esta actividad resulta esfuerzo por alcanzar un fin más allá de lo posible para ella. Ahora bien, el movimiento que no alcanza su fin, no es propiamente actividad, sino lo contrario de ella, es decir, esa afirmación de su carácter potencial que, en la medida en que no se supera, tiene en el lenguaje ordinario el nombre de fracaso. La eterna frustración. frente a una meta demasiado lejana, sería entonces el sino de toda criatura. Ésta era —recordémoslo— la acusación de Nietzsche contra la trascendencia; pues *si* esto es así, la culpa del mal la tiene el bien.

Pero esto no es así. Y la gran genialidad —un tanto inédita— de la noción aristotélica de movimiento es que en su carácter dialéctico in-

cluye en sí la solución de este problema, del «problema» propio de toda finitud. Obsérvese cuál es el fin del movimiento, ¿no es la actividad? ¿Y cómo se define el movi- [310] miento? Como la actividad del ente en potencia. Dejemos de momento entre paréntesis el «en cuanto está en potencia». ¿Qué significa esto? Pues sencillamente que todo movimiento *es más que movimiento*. En efecto, el acto del ente en potencia es movimiento... sólo en cuanto ese ente está en potencia, porque en cuanto este ente está en acto ya ha alcanzado su fin y entonces no se mueve, sino que se goza reposando en la actividad lograda. Sólo así se explica algo tan sencillo como es la posibilidad de tomar una fotografía de alguien que se está moviendo, lo cual, de otra forma, debería ser un misterio, porque significa que todo movimiento está siempre terminando en algo que podemos sacar de él.

Obsérvese, sobre todo, que lo que no podemos decir es que un movimiento esté terminando en sí mismo, como afirmaba Nietzsche. Porque lo verdaderamente importante es que está, siempre y en cuanto es actividad, terminando más allá de sí, a saber, en aquello que es su meta, que es la actividad del ente, en cuanto este ente *no* está ya en potencia.

Por eso también, el movimiento, que es para lo finito la forma de su actividad, es fuente de satisfacción, no en aquello que tiene de esfuerzo —es decir, de movimiento—, sino en lo que tiene de actividad lograda, es decir, en aquello por lo que en todo momento ese movimiento puede ser interrumpido y la voluntad que lo genera puede reflexionar sobre su resultado y gozarse en él, diciendo: «¡Vamos bien, estamos llegando!»

Volvamos ahora a la tesis aristotélica de que todo movimiento, en la medida en que supera la potencialidad del móvil, es una imitación de Dios y tiene como fin asimilarse a la actividad pura, es decir, alcanzar la misma perfección del motor inmóvil. Esto —diría Nietzsche— es la maldición que pesa sobre la creación, imponiendo en ella una meta inalcanzable, que transforma todo movimiento en frustración. Pero ahora ya podemos contestar a esta objeción, diciendo que,

lejos de ser frustrante, el movimiento, en la medida en que es actividad, siendo más que sí mismo, está siempre consiguiendo lo que se propone. Y en efecto, así es: a una flor le basta con florecer para ser feliz, y un niño está satisfecho sólo con ir creciendo; pues se muestra en [311] ellos la última perfección del universo. ¿No decimos en este caso, efectivamente, que «da gloria verlos»? Y ciertamente la «gloria» es lo propio de Dios, porque en él están, hechos persona, en la identidad de una infinita subjetividad, todas las flores que florecieron —y aquellas que se marchitaron antes—, los niños que se hicieron hombres, y en definitiva —es decir, por fin— todo lo que salió bien e incluso lo que hubiera podido salir de esa manera, y se quedó en fracaso.

Pero todo esto no se termina de entender mientras no se acepte que el movimiento, como identidad de actividad y potencialidad, es en Aristóteles una noción esencialmente dialéctica —o analógica, si se quiere—, que tiene el carácter de la relatividad, y que por tanto resulta en sí misma contradictoria en el momento que quisiéramos absolutizarla. En cuanto el móvil ya es en acto aquello hacia lo que se mueve, el movimiento llega más allá de sí mismo; el mismo móvil, como un plus sobre lo que ya es, es (también) lo que (sólo) está llegando a ser. Y así, todo movimiento logrado es una relación dinámica hacia su fin, en la que este fin está ya realmente anticipado, de modo que lo que define al móvil, constituyendo su movimiento, es precisamente esa relación dinámica.

Es cierto que hay aquí una contradicción: se trata en definitiva de decir que estar llegando no es haber llegado, y sin embargo es un llegar. Pero esta contradicción es la misma que encontramos en cualquier relación, en la que el ente alcanza más allá de sí mismo. En el conocimiento, por ejemplo, dice Aristóteles que el alma se hace todas las cosas. En sus relaciones, un punto sale de sí hasta llegar a definir un espacio, refiriendo a sí mismo la totalidad infinita de los restantes puntos. Y —ya nos hemos referido a estos ejemplos— un camino conduce más allá de sí mismo, pues es una cierta relación, en la que aquello que lo define —la ciudad adónde conduce— es algo que

está más allá de él. Del mismo modo, un río termina en lo que no es, que es el mar. Pues bien, en estos ejemplos se pone de manifiesto la esencia relativa del movimiento, que es definido por, y tiene lo propio en, una actividad que es más que el movimiento mismo. El movimiento es para sí mismo el plus de estar terminando [312] siempre en aquello en lo que se hace quietud, es decir, su propia contradicción. Y por eso, en esa relatividad, consiste siempre en estar superando también la potencialidad, la lejanía del fin que negativamente lo define. Superar la negatividad de la potencia en la positividad del fin, esto es lo que está haciendo aquello que se mueve.

Por otra parte este carácter dialéctico del movimiento no es absoluto, porque la contradicción en que consiste —de ser el acto del ente en potencia, no en cuanto este ente está en acto, sino en cuanto está en potencia— está siendo superada precisamente por el movimiento mismo, en la medida en que deja atrás esa potencialidad que lo define negativamente como una cierta restricción de su propia actualidad. Y así, en cuanto se supera a sí mismo, el movimiento supera también su propia contradicción, tanto más cuanto más alcanza la meta a la que está llegando. Ahora bien, esa superación, al igual que su propia contradicción, es relativa y vuelve a presentarse con toda virulencia tan pronto como el movimiento se detiene.

La contradicción del movimiento no está tanto en él como en su punto de partida, que es donde el móvil se ve fuera de lo que es su principio, hacia el que está constituido como tal mediante una tensión dinámica que tiene la forma de la fuerza de atracción, del deseo, etc. Es éste el caso —por volver a un ejemplo importante y por eso repetido— de la sed. Ella consiste en la contradicción inicial del ente vivo, que tiene en el agua su principio —lo que necesita— y a la vez carece de ella. Es aquí, ciertamente, donde la existencia tiene la forma de la frustración, es decir, de la contradicción. Ahora bien, está frustración no es algo definitivo, pues, *precisamente porque aquello de lo que se carece es el principio de la propia actividad vital*, esta contradicción tiene en lo vivo la forma de un deseo que tiende a superarla eficazmente. Por eso el que tiene sed —en situaciones nor-

males— bebe. Este beber es el movimiento que nos interesa ahora analizar. Por un lado es contradictorio en su punto de partida, que es la sed. Ahora bien, esta contradicción queda superada en el mismo beber, en cuanto anticipa el resultado final, que es la satisfacción. Y en efecto, el que bebe, en el instante cero de em- [313] pezar a hacerlo, está ya satisfecho, anticipando realmente ese fin que es la plena satisfacción: bebiendo ha dejado atrás la sed. Sin embargo, esta superación de la contradicción y el logro de su contraria satisfacción son sólo relativos. Pues el beber sólo satisface si se sigue bebiendo. Supongamos que la sed fuese infinita. Esto no produciría frustración alguna, pero obligaría al sediento a no dejar nunca de beber, so pena de volver a encontrar ante sí la negatividad que sólo relativamente había dejado atrás. Esto es lo que le ocurre al movimiento, que es actividad, es decir, que se supera a sí mismo, pero sólo mientras lo siga siendo y continúe llegando a la meta que lo define, esto es, sólo mientras reconozca que no ha llegado todavía.

Esto se puede ver también en los ejemplos que hemos puesto anteriormente. Todo logro en el aprendizaje es satisfactorio, mientras no lo consideremos definitivo, sino, más bien, como un cierto apoyo de la voluntad para seguir adelante. «Dijiste basta —dice san Agustín—: percaste.» Lo cual significa que la satisfacción resultante de un movimiento que tiene como fin la última perfección posible, es tal sólo mientras no se piense que es definitiva. Por ello, lo finito, que encuentra en el movimiento su (relativa) plenitud en la medida en que este movimiento produce la actividad en que reposa, no puede dejar de moverse, es decir, de ambicionar más de lo que tiene; no puede dejar de considerar que es Dios la última meta de sus esfuerzos.

Y como corolario, podemos dar desde aquí una respuesta a una pregunta que no se ha hecho, pero que estaba quizás implícita en todo lo que hemos visto hasta ahora. A saber: ¿por qué no solucionar el problema de la contradicción que todo deseo implica, renunciando a él? O de otra forma: ¿por qué empeñarse en ser como Dios, cuando ello supera las fuerzas de nuestra finitud? Y la respuesta es que lo re-

al finito no puede renunciar a ese fin infinito, por la sencilla razón de que su ser es en el origen un cierto movimiento, en el que está ya anticipado ese fin divino, de modo que esta anticipación es precisamente aquello que lo define. Lo imperfecto está determinado por la perfección de que carece y a la que no puede renunciar porque es la suya propia, aquella a la que tiende *originalmente* en la medida en [314] que ella es su principio. Todo lo real, en cuanto lo es, es así originalmente imagen de Dios; y su contradicción consiste en que tiene fuera de sí eso que lo define como tal imagen, a saber, la misma perfección de Dios. Por eso su existencia es necesariamente esfuerzo por realizar esa imagen en su acción, superando la contradicción original que, de hacerse definitiva, lo convertiría más bien en mala copia, cuando menos; y aun, si la voluntad dejase de reconocer que es sólo copia, podría llegar a hacerse la más burda falsificación.

3. *Movimiento y trascendencia*

Esta concepción, aparte la polémica entre sus protagonistas, continuada en cierta medida a lo largo de la historia, tiene mucho que ver con la doctrina platónica de la participación. La relación que se da en Platón entre los participantes y el bien último, participado, no es esencialmente diferente de la existente entre los móviles y su último fin en Aristóteles. La actividad del móvil es ciertamente, mediante el movimiento, una cierta participación en la perfección del fin último. Y del mismo modo esta actividad produce en él una perfección relativa, en la que se refleja aquello que está más allá de todo movimiento como última formalidad ideal del mundo y principio de su verdadera realidad.

No vamos a entrar aquí en polémicas filológicas que carecerían de sentido en este libro, y por ello no se pretende llegar muy lejos a la hora de precisar similitudes y diferencias. Sin embargo, es evidente que, partiendo de la coincidencia de propósitos e incluso de resultados especulativos que se acaba de señalar, hay diferencias entre Pla-

tón y Aristóteles que van más allá del matiz. Pero estas diferencias no son alternativas, como si nos obligasen a elegir entre ellos. En concreto, bien parece que Aristóteles, si se hace de él una conveniente lectura interpretativa con el propósito de limar asperezas polémicas, es perfectamente capaz de integrar en su sistema lo esencial del platonismo, del que evidentemente es deudor. De modo que dicha diferencia, incluso más que en una corrección, consiste en una profundización en la esencia de los conceptos platónicos. Éstos resultan agilizados, al ser contemplados en un contexto más dinámico, cual es la teoría aristotélica del movimiento. En ella se dinamiza mediante el concepto de actividad la idea, excesivamente lógica, de una perfección meramente formal, como era la platónica. De esta forma, la abstracta idea de participación puede ser asimilada en la idea aristotélica de movimiento, mucho más concreta, desde la que tenemos acceso a fenómenos tan inmediatamente interesantes como el crecimiento, la acción humana (y con ella toda la teoría moral y política), la biología, la astronomía, etc.

Tampoco vamos a seguir todas las implicaciones que tiene este cambio de contexto, sino sólo aquellas que, de un modo general, afectan al problema de la trascendencia que estamos tratando aquí. La diferencia esencial entre Dios y el mundo era vista en la filosofía platónica como la que se da entre la perfección ideal y aquello que sólo participa de ella como una cierta imitación, Aristóteles no tiene nada contra esta teoría platónica de la participación; lo que objeta es que se confunde en ella la explicación con lo que se tiene que explicar. Y en cualquier caso, el recurso a participaciones, imitaciones y similitudes deja el problema en una abstracción de la que sólo se sale por la vía de la metáfora. Frente a esta abstracción platónica, en el seno de la filosofía aristotélica se ve dicha diferencia más bien como la que existe entre aquello que se mueve para alcanzar su perfección, y Dios, que ninguna necesidad tiene de ello, porque es la perfección misma.

Al igual que en el caso de la participación platónica, que era precisamente aquello en que lo finito superaba el *horismós*, del mismo

modo el movimiento, que también hace las veces en Aristóteles de un cierto *horismós*, no supone una ruptura dialéctica que hiciese de Dios, más allá de él, una cápsula de energía inmóvil, inaccesible para lo que se está moviendo. La gran virtualidad de la noción aristotélica de movimiento es precisamente que ofrece un límite separador entre inmanencia histórica y trascendencia sobrenatural que nada deja de desear al más exigente enemigo de todo panteísmo. Pues lo que necesita moverse para [316] alcanzar la perfección, es lo que no está acabado, lo que tiene su perfección como distinta, y esto es, por definición, en efecto lo distinto de Dios, que es eterno reposo en la perfección en que Él mismo ya consiste y hacia la que en modo alguno se tiene que mover.

En este sentido dicha separación es más clara que en la noción platónica de participación, la cual siempre se hace sospechosa de inducir al panteísmo, sugiriendo, al menos lingüísticamente, que la perfección que lo finito alcanza es «parte» de Dios. Para salvar esta sospecha, el platonismo tiene que acentuar entonces la limitación del mundo material, volviendo a insistir que esta participación es *mera* participación, y que la perfección en sí es respecto del que sólo participa de ella lo absolutamente otro. Pero en este intento corrector se tiende entonces a todo lo contrario: a hacer otra vez del *horismós*, es decir, de la diferencia entre lo perfecto y lo imperfecto, algo insuperable. Y ya estamos de nuevo enfrentados con el mismo problema: el panteísmo se sustituye por un teísmo que, en su negatividad respecto del mundo, vacía éste de toda perfección, pero por lo mismo deja la idea de Dios sin contenido y termina entonces negándose a sí mismo en un vago deísmo, en el que sólo se sabe de Dios que es lo distinto.

Sin embargo, una vez salvada esta diferencia entre Dios y el mundo, es necesario considerar que, al igual que sucedía con el concepto platónico de participación, ocurre ahora en el esquema aristotélico que precisamente aquello que establece la diferencia entre Dios y el mundo, que es el movimiento, es también lo que la supera y anula. Pues sucede que lo que separa el mundo de Dios... no es en el mundo

otra cosa que la tensión dinámica hacia él. El mundo no es Dios, *porque* sólo está llegando a serlo. Es decir, el panteísmo —la tesis de que Dios es todo en todas las cosas— no es real sólo por ser de momento una potencialidad del mundo; dicho de otra forma: ese panteísmo, es decir, la identidad con Dios y en Dios de todas las cosas, es el estado final del universo, aquello a lo que tiende todo deseo, como esfuerzo de la voluntad por superar la contradicción en qué consiste su finitud, por la que esa voluntad se ve fuera de lo que [317] es su origen y principio: Dios, alfa y omega, principio y fin de toda realidad.

No podemos continuar aquí sin un excursus por una región que no por lateral es menos importante. Es fácil darse cuenta de que todo lo que hemos dicho sugiere una interpretación evolucionista de la teoría aristotélica del movimiento. Pues no se ve por qué lo que es en cada individuo una potencialidad hacia la propia perfección, que se manifiesta en el crecimiento, no iba a poder ser generalizado a la totalidad del mundo; de modo que a lo largo del tiempo se pueda constatar en el universo un real incremento de perfección ontológica, desde formas máximamente potenciales (más materiales) a otras máximamente activas (menos materiales). Esta evolución —que se acepta sin más problemas en el desarrollo ontogenético— no es otra que la que viene filogenéticamente sugerida por la historia natural, que fácilmente constata cómo lo orgánicamente más perfecto sucede a lo menos perfecto.

De hecho, la sugerencia aristotélica de que la materia es deseo del fin, y por ello tensión dinámica hacia él que genera el crecimiento, nos lleva a concluir que se da en el mundo un verdadero impulso original hacia Dios, al que se refiere san Pablo al describir los dolores de parto bajo los que gime la creación y que se consuman ni más ni menos que en el nacimiento del Hijo de Dios.

El problema sería entonces que este evolucionismo, no sólo no se detiene ante la barrera que separa la materia de la vida, ni siquiera ante aquella que diferencia la materia del espíritu, sino que pretende incluso saltar por encima de la trascendencia de Dios, hasta llegar a afirmar que la reunificación con Él es en la creación una potencia es-

catológica que *tiende* a realizarse, tendencia que tendría la forma de una universal y (en cierta medida) eficaz voluntad de asimilación a lo divino.

Mucho me temo que esta tesis pueda resultar escandalosa. Y sin embargo su contenido no es otro que la universal idea —recogida por lo demás por santo Tomás— de que las obras, que son imagen de su autor, tienden a reproducir en sí mismas [318] el agente que las produce, es decir, se parecen a él en su acción. No parece entonces tan aventurado decir que hay en toda creación un «efecto bumerán», por el que lo creado tiende en efecto a reunificarse con su agente y ello precisamente en proporción a la perfección de este agente. Dicho de otro modo: una creación incapaz de evolucionar, es decir, incapaz de perfeccionarse a sí misma y crecer, sería indigna de Dios, y en esta suposición se le estaría acusando a Él de crear un mundo estéril, es decir, de producir obras muertas.

Lo que aquí puede escandalizar es quizás la idea de una creación «capaz de perfeccionarse a sí misma», como si se supusiese en esa creación una potencia independiente. Ahora bien, el ejemplo del bumerán es bueno, porque éste vuelve a la mano que lo lanzó por sí mismo, y sin embargo la acción por la que vuelve es de aquel que lo lanzó. Por otra parte, el ejemplo se queda corto en su carácter meramente físico, porque un agente perfecto integraría perfectamente como su acción la actividad de lo que vuelve, sin anular por ello su independencia, antes bien acentuándola.

Y es que la acción de un agente perfecto no trasciende dicho agente, sino que permanece, en lo que al agente se refiere, inmanente en él. Dicho de otra forma: la obra de la creación es distinta de Dios por parte de la creación, pero no por parte de Dios mismo; de modo que Él continúa presente mediante una acción constante en aquello que es, de modo perfecto, *su* obra. Dicho aún de otra forma: el mundo, como acción de Dios, es en él algo perfecto, y la acción de Dios tiene por objeto todo el bien que hay en él, que no es otro que el que Dios mismo encierra en sí.

Esto nos permite dar respuesta a otra de las objeciones que Nietzsche presenta contra la idea de creación. Pues se muestra aquí cómo, a pesar de la miseria del mundo, Dios no hace chapuzas, ya que su acción no tiene más resultado que la perfección. Como consecuencia, la verdadera acción creadora es esencialmente escatológica y tiene efectivamente como objeto esa perfección del mundo, tal y como se alcanzará al fin de los tiempos, cuando todo quede recapitulado en Dios. Y es que el fin [319] de la creación es —no sólo para la creación sino también para el mismo Creador— Dios mismo, de modo que sólo en esa recapitulación final queda terminada: allí donde se refleje en el mundo de forma perfecta la imagen de Dios, que está de momento sólo incoada en él. Por esta razón, el perfeccionamiento evolutivo es esencial, ya que el objeto de la creación no es otro que la gloria de Dios, que sólo se hará realidad al final de su obra. Pero por ello también, todo reproche dirigido a la Providencia tratando de imputarle el mal en el mundo, tiene su raíz en la impaciencia y quizás también en la pereza de no querer contribuir con el propio esfuerzo a realizar esa perfección que Dios ha previsto como fin de su obra. La creación, en una cierta medida, está por hacer, y ya veremos hasta qué punto su perfeccionamiento es obra nuestra.

En este sentido es necesario distinguir muy cuidadosamente y no olvidar en lo sucesivo esta distinción, pues va a ser realmente importante en el curso posterior de la discusión. La creación es algo que está terminado por parte del agente, porque Dios es motor que alcanza la eficacia de su acción de modo inmediato. Sin embargo, esto no tiene que corresponderse por parte del objeto, en el cual esta acción en absoluto está terminada. Dios crea el mundo perfecto y entonces el mundo es efectivamente perfecto; mas esta perfección del mundo es algo que todavía no está realizado en él. Dicho de otra forma, la voluntad de Dios, que es omnipotencia escatológica, todavía no se ha cumplido, y en su inmaterialidad el mundo aún se resiste a esa voluntad y *de hecho* la puede hacer fracasar en concreto. Los planes de Dios, que se cumplen irremisiblemente en la totalidad de la historia, es decir, en el fin de los tiempos, pueden ser rechazados y

de hecho lo son «aquí y ahora», por ejemplo, por la libertad humana, pero también en una cierta medida —insisto: relativa siempre al tiempo y no a la eternidad— por la resistencia y el rozamiento que representa en la creación la imperfección material. Por ello esa voluntad de Dios es un *desideratum*, algo que pedimos que se cumpla (*fiat voluntas tua*), porque tantas veces no se cumple; en concreto, cada vez que constatamos en la historia el más mínimo déficit de perfección, es decir, cada vez que el [320] mundo no es reflejo de la gloria de Dios. Un niño llorando, un ciego en el camino, un amor que no es correspondido, son entonces signos de que Dios no ha terminado lo que es en nosotros su tarea, y nuestra resistencia a aceptar esos *hechos* está tan justificada como el deseo de que se cumpla la definitiva voluntad de Dios, en la que estamos seguros que no cabe mal alguno para nadie.

La creación es entonces para el mundo trabajo de aproximación a ese fin que Dios quiere para él; trabajo esperanzado, que está seguro de su resultado final, pero al que no se le ahorrará ninguna de las fatigas del camino. La obra creadora de Dios puede ser vista entonces como una invitación a colaborar con ella, dirigida muy especialmente al hombre, que en el ejercicio de su libertad se hace así en el trabajo instrumento de la Providencia. Y lo maravilloso de esa acción divina en el mundo es que parece que Él quiere hacer producto de nuestro esfuerzo la perfección que sólo Él puede prometer y realizar como acabamiento del mundo.

Pero en cualquier caso, lo que carecería de sentido es pensar que atribuir a lo creado una responsabilidad en este perfeccionamiento del mundo, pudiese ir en detrimento de Dios, como si la acción de la obra disminuyese la de su agente. Por lo demás, todo agente actúa en virtud de una actividad. Ahora bien, ya hemos visto que esta actividad en el ente finito está sólo anticipada relativamente como la perfección que es fin de su movimiento, Por ello, aquello en virtud de lo cual todo lo real se mueve hacia su perfección, no es otra cosa que lo que ya está anticipado de esa perfección en el modo de esa rela-

ción dinámica hacia ella en que toda criatura se constituye, y esto es la misma actividad divina.

En este sentido, todo agente obra en virtud de la divina perfección, de modo que la realidad de su acción no es otra que la acción perfecta de Dios en él. La fuerza para perfeccionar el mundo procede en él entonces de la última perfección que se anticipa, y es, por tanto, la fuerza misma de Dios actuando en la historia. Y así, en la medida en que esta perfección está realmente alcanzada, la acción es propia del agente, pero ésta es la [321] misma medida en que dicho agente ha llegado a identificarse con Dios mismo y, por tanto, su acción es la de Dios. Pero en la medida en que se alcanza sólo de modo relativo, esta perfección queda más allá del agente finito, y entonces su acción es la de Dios como algo distinto y ese agente finito es mero instrumento en el perfeccionamiento del mundo. Y aquí podemos localizar el origen del mal en el mundo, y en cierta medida al responsable de la «chapuza», pues lo que el agente finito aporta es precisamente lo contrario, su propia lejanía respecto de Dios, como aquello que distorsiona (todavía, es decir, en la medida en que este agente finito en movimiento no ha alcanzado aún su fin último) la acción de Dios en el mundo, haciendo imperfecto, es decir, inacabado, ese mundo. El problema está en que cuando se es «mero» instrumento, se es también «mal» instrumento. Por eso, continuar su proceso de acercamiento a Dios, es decir, la obra de su propio perfeccionamiento, se hace entonces condición de posibilidad para que este agente pueda asumir la responsabilidad que le compete en el perfeccionamiento universal de la creación.

Esto es lo que ocurre, por ejemplo, cuando alguien hace algo tan sencillo como aprender un oficio: se perfecciona él mismo, se parece más a Dios en la nueva perfección adquirida, y puede por tanto hacerse más responsable de sí y de la misión que le compete como colaborador de Dios en la obra de perfeccionar la creación.

Es claro que el trabajo y la formación personal como actividades humanas adquieren así una importancia radical. Este trabajo, en la medida en que efectivamente alcanza el fin de hacer un mundo me-

Por lo demás, es claro que en la medida en que el agente particular se perfecciona, no sólo aumenta su capacidad para convertirse en colaborador de la acción de Dios, sino también la de interferir en esa acción, contradiciéndola con la propia. El trabajo y la libertad son la gran potencia de lo divino en el mundo [322], y sin embargo también la posible fuente de su perversión. Pero sobre esto volveremos más adelante.

Recuperando ahora el curso interrumpido de lo que íbamos diciendo anteriormente, es interesante darse cuenta en qué medida la concepción dinámica del *horismós* tal y como la vamos describiendo, nos sitúa ahora en posición de neutralizar las terribles acusaciones de Nietzsche contra la concepción clásica del mundo. Si recordamos puntos centrales de la primera parte, la clave de toda su crítica consistía en que ese *horismós*, en su negatividad, nos imponía una alternativa dialéctica entre lo que, negándose respectivamente, se situaba a ambos lados de esa línea que separaba radicalmente immanencia y trascendencia. Concretando un poco más, el ataque principal de Nietzsche se dirigía sobre la misma idea de finitud del mundo, en la medida en que implicaba su relativización respecto de un principio divino y trascendente. Esta relativización suponía —según él planteaba el problema— que el mundo sólo alcanzaba su «verdadera» realidad en la propia disolución, es decir, en la negación de su posición original, superándose a sí mismo en el término absoluto que definía esa relatividad. Lo que era «mera» imagen, carente de propia consistencia, debía diluirse más y más, hacerse más y más transparente, hasta que no supusiese medio alguno entre el espectador y aquello de lo que es mero reflejo.

Ahora bien, cualquier parecido de esto con la realidad de la dinámica aristotélica y con la concepción clásica del mundo que de ella se deriva, no tiene más apoyo que la mala voluntad del observador. Es

cierto que lo potencial es relativo respecto de la última perfección que representa su actualidad. Ahora bien, esta relatividad tiene, como hemos visto, la forma dinámica del movimiento y consiste precisamente en superarse a sí misma. En efecto, todo dinamismo produce, mediante esa relación de aproximación, un incremento en la perfección del móvil. En este incremento, el resultado de afirmar dicha relatividad resulta entonces... la afirmación e incremento del carácter absoluto de lo relativo, es decir, en efecto una superación de esa relatividad; pues en la dinamicidad de su estructura esencialmente dialéctica, la relatividad consiste precisamente en superarse a sí misma.

[323] Dicho de otra forma: el término de esa relatividad, aquello que en ella se alcanza, no es otra cosa que el carácter absoluto de aquello que la define. Y entonces, por así decir, el mundo se parece más a Dios conforme más se acerca a él. Pero si esto es así, lo finito, cuanto más afirma su relatividad, más gana como propio el carácter absoluto de aquello respecto de lo cual es relativo. O lo que es lo mismo: aquello en lo que el mundo cada vez se parece más a Dios, en la medida en que realiza su relatividad, es precisamente lo que define la divinidad. Y entonces, perecerse a Dios consiste en hacerse, como Él, algo absoluto, independiente, libre, subjetivo, responsable, capaz de crear, es decir, poseer aquellas características que son en efecto propias de lo absoluto.

Nietzsche decía que la afirmación de Dios como aquello a lo que el mundo tenía que asimilarse, vaciaba el mundo de toda divinidad, de toda nobleza, en definitiva, de todo valor. Y nada hay más falso, pues en la medida en que el ente finito mediante el crecimiento se acerca a la perfección última que lo define, efectivamente se apropia cada vez más de esa perfección. En la medida en que se mueve hacia ella y ese movimiento es un logro, la criatura se parece cada vez más a Dios, es decir, se diviniza. Por ello, la relatividad dinámica que estamos describiendo, en vez de disolver el mundo en el «agujero negro» de la divinidad, lo que verdaderamente garantiza es lo que Nietzsche buscaba sin poder encontrar a causa de lo contradictorio de su intento, a saber, la plurificación del absoluto. Y esta plurificación no

sólo ocurre en el mismo seno de la divinidad, como generación en Dios de una pluralidad personal, sino que también la creación, en la medida en que se perfecciona, es decir, en la medida en que alcanza el fin que Dios quiere para ella, supone una plurificación sustancial. La perfección que se logra como fin del movimiento, la de la forma que define a cada ente, no supone entonces la disolución del ente en una generalidad lógica, sino precisamente la afirmación subsistente de esa perfección formal en la posición absoluta de una substancialidad, que se apropia de esa perfección que alcanza.

Es curioso observar, por ejemplo, que en los seres vivos, allí [324] donde realizan una cierta riqueza ontológica, la integración de las partes orgánicas, lejos de provocar su disolución en la unidad negativa del organismo total, lo que verdaderamente produce es la plurificación celular de ese organismo, y ello precisamente en la misma medida en que éste afirma su unidad con las partes. Una mayor unidad orgánica, lejos de anular la diversidad, la produce; de modo que la multiplicidad, que es reproducción más allá de sí misma de la perfección original, se hace precisamente reflejo de esa perfección. Frente a la concepción que vimos en Empédocles, la posibilidad de pensar la diversidad como buena, como algo que merece continuar existiendo, es uno de los resultados importantes de esta otra concepción aristotélica de la actualidad, que se refleja en el substancialismo de su metafísica.

Quizás se puede explicar esto recurriendo como ejemplo a la diferencia que existe entre un heraldo y un embajador. Los dos tienen una misión semejante: representar al rey. El uno viene delante de su cortejo tocando la trompeta y portando sus colores como anuncio de su llegada. Ahora bien, esta representación es para el heraldo relativa en un sentido negativo, pues lo que se espera de él, al fin y al cabo mero lacayo, es que desaparezca una vez cumplida su misión. Nadie se fija en él, ni está allí para llamar la atención sobre sí mismo. Ni se le rinden especiales honores; es más, el rey se sentiría ofendido si alguien lo hiciese, pues el honor es lo que compete sólo a su realeza. Otra cosa muy distinta es un embajador. Ciertamente éste es lo que

es en virtud de una esencial relatividad, que lo hace representante del rey. Ahora bien, esta relatividad es radicalmente distinta de la anterior, y el embajador, lejos de quedar relativizado en ella, es afirmado como algo absoluto, autorizado como plenipotenciario para actuar por sí mismo en nombre del rey, comprometiendo incluso la voluntad real en tratados y alianzas. Por supuesto, recibe los honores propios del rey, cuya realeza representa en sí mismo. Y lo más interesante: cuando, concluidos los tratados, llega el rey para firmarlos, nadie lo manda a cenar a la cocina, sino que la misma presencia del rey aún realza más su dignidad. Como heraldo se envía a los lacayos. Y hay ciertamente reyes [325] que muestran su miseria tratando como tales a sus embajadores. Pero para el rey que es consciente de su propia dignidad, la mejor embajada la lleva su hijo, el príncipe, imagen perfecta de su realeza. Y Dios es, en efecto, el señor que sabe hacer, al revés, de sus lacayos reflejo autónomo de su divinidad, nombrándolos embajadores, como filial imagen de sí mismo.

Pues bien, esta absolutización de lo relativo precisamente en la medida en que lo es, es lo que representa la substancialidad del ente creado; y en este sentido, no en el devaluado del «mero» reflejo, es el mundo, en efecto, imagen de Dios. En esta substancialidad, el mundo no «presenta» a Dios como un espejo la imagen, que es en este espejo pura alteridad respecto de sí misma, sino que lo «representa» y es imagen en un sentido radicalmente distinto, a saber, en esa autonomía por la que decimos que el hijo es la «viva» imagen de su padre. Por supuesto, esto hay que matizarlo en el sentido de un gradualismo escatológico: el hombre representa a Dios más plenamente que la naturaleza, y esta representatividad sólo se hace perfecta en el Verbo encarnado de Dios, en el que se consuma en un universal reconocimiento de la divinidad del mundo (esto es la rendición) la obra divina de su creación.

De todas formas, sin necesidad de estos excursos teológicos, parece claro que toda substancialización del mundo implica en él una *cierta* divinización. Pues ello supone, en efecto, afirmarlo como algo (conviene insistir: en cierta medida) absoluto, que tiene sentido en sí,

que existe en sí, independiente y autónomamente, que es principio de sí mismo y origen de una acción que puede ser libre. En definitiva, la concepción sustancial del mundo conduce a considerarlo *justificado*, concediéndole un derecho a existir. Decir que el mundo es sustancia significa aceptar que es bueno, es decir, que ha alcanzado su fin, que es «entelequia»: lo que tiene el fin en sí mismo y puede ser considerado como tal fin. El mundo, en la medida en que es sustancia, se hace de esta forma digno de ser amado; en ese sentido, ya descrito anteriormente, según el cual aquello que se ama es afirmado por la voluntad, no como medio, sino como fin último. Decir que el mundo es sustancia, quiere decir que nos gusta, que lo [326] queremos, así, para siempre, porque está bien hecho. Decir que el mundo es sustancia quiere decir que es de alguna forma definitivo, eterno.

Frente a las nostalgias del más allá, tan propias de Platón y san Agustín, el aristotelismo representa en este sentido una reivindicación de la inmanencia, tal y como la pretendía Nietzsche y sin ninguno de los problemas que resultaban en él de los malos modos con que se planteaba esta reivindicación. El platonismo, en su afirmación unilateral, supondría que lo propio de cada cosa está más allá de ellas mismas como su idea, de modo que la trascendencia de esa idea en el mundo supone una inidentidad insuperable en él. Que la perfección ideal está como el fin de su movimiento más allá de las cosas, es igualmente evidente para Aristóteles. Pero esta inidentidad, en la que consiste toda desgracia, está siendo superada en el movimiento mismo. En él las cosas llegan más allá de sí mismas, anulando al alcanzarlo la alteridad del fin e identificándose con él, y en él consigo mismas como algo que, teniendo ya el fin en sí, puede ser afirmado absolutamente como bueno.

En esto consiste la vida misma, en el constante salto más allá de sí hacia la propia perfección, y efectivamente en apropiarse de esa perfección. La frontera entre inmanencia y trascendencia, la diferencia entre Dios y el mundo, no es entonces algo absoluto, sino relativo, pues aquello que la constituye, que es el movimiento, tiende a superarse a sí mismo en su resultado, que es la unión del mundo con Dios.

Y de aquí podemos deducir un paralelismo verdaderamente sorprendente, pues del mismo modo se relativiza la diferencia entre «esta» y la «otra» vida. Dicho aún más radicalmente, la «otra» vida, la de esa perfección última que se nos promete escatológicamente como el cielo, es «ésta», la que estamos alcanzando como el bien que es fin de toda acción lograda. El mundo se está terminando en cada instante, y lo que resulta, que es ese instante mismo, es definitivo, eterno, lo que tiene en sí valor para siempre. Y entonces el cielo es lo que tenemos entre manos, porque en eso que ahora nos interesa, aquello que nos interesa no es sino la última perfección que Dios ha puesto en ello. Todo interés, todo lo que es bueno [327] y efectivamente nos gusta, es precisamente lo que Dios ha creado para nuestro regalo como reflejo de su gloria; y esto es el mundo en su perfección, eso que tenemos ante nosotros cuando decimos que la vida es bella y así la queremos para siempre. Todo instante logrado justifica entonces a la voluntad para exigir su carácter definitivo.

Esto es, en efecto, lo que Nietzsche quería garantizar con el eterno retorno: porque entonces nada se pierde, hay algo divino oculto en todo lo que llega y ya no pasa, porque la actividad en que el mundo tiene su principio no es otra que la perfección última. Entonces el cielo es efectivamente lo que se ve al mirar los ojos que son bellos, lo que muestran las flores cuando el sol las acaricia y la sonrisa de un niño jugando con su padre.

¡Pero —por el amor de Dios que produce todo esto— no lo estropeemos ahora empezando de nuevo con la canción de la imagen, diciendo, en sentido reductivo, que eso «se parece» al cielo! La gloria es eso, de verdad, en sí mismo, para siempre; junto con todo lo demás que es bueno, que también queremos definitivo, que nos gustaría que no se hubiese ido o que tiene sentido querer que hubiese sucedido: todo, a la vez, uno y para cada uno, hecho persona en la infinita riqueza de Dios. Y eso sí, junto con eso, mucho más: la misma presencia de Dios, que anuncia ya en el tiempo toda belleza.

4. *Trascendencia y temporalidad*

Quizás todas las afirmaciones que se han hecho en el apartado anterior, pueden quedar un poco más claras, si consideramos ahora más detenidamente las diferencias esenciales entre la concepción descrita y el planteamiento de Nietzsche. Porque Aristóteles, en toda su revalorización de la inmanencia sustancial del mundo, en ningún momento pretende oponer este mundo dialécticamente a la trascendencia del primer motor, ni negar ésta.

Por ello, una vez que hemos dicho que la «otra vida», la perfecta y verdadera, la esencial, es «ésta», es necesario continuar, a fin de aclarar lo que esto significa, diciendo que la que en [328] modo alguno es «esta vida» es la existencia temporal que tenemos entre manos; mejor dicho, que no tenemos, porque el tiempo es —como ya dijimos— lo que precisamente hace que esa vida se nos escape, convirtiéndola siempre en la «otra», en la que ya pasó y se nos fue para siempre. Afirmando la vida finita dialécticamente, es decir, en contra de la trascendencia, estamos afirmando con ella su finitud, que es precisamente lo que la separa del fin en que tiene su perfección, y entonces nos encontramos con que se nos va de las manos lo que queríamos afirmar. Es precisamente su esencial conexión con la trascendencia lo que hace *posible* la afirmación absoluta de la vida finita. Nietzsche, siguiendo los malos consejos de una falsa moral, que él acepta, considera que esta afirmación es *ilícita* y que sólo la negación de la relatividad histórica, es decir, la supresión de toda trascendencia transtemporal como fin de los tiempos, nos permite substancializar lo que deviene. Pero se encuentra ahora con que eso que él ha declarado *lícito* en un acto de rebelión, se ha convenido, en su desconexión con la perfección que garantizaba esa posibilidad y en virtud de ese acto de rebelión, en *imposible*.

En efecto, el tiempo es aquello que separa a la vida de sí misma, de todo lo bueno que se espera y de todo el pasado en que esa vida tuvo su gozo. El tiempo es para ella una fractura insuperable. Y la vida temporal, angustiada por la perfección futura —que no sabe si llega-

rá— y en el recuerdo de la pasada —lamentando su pérdida—, es una existencia de la que muy bien tenemos que decir una y otra vez que «esto no es vida». Y entonces esa vida, la que es en efecto plenitud que puede ser afirmada definitivamente, es algo que está más allá de la propia existencia, como aquello que se busca. Pero Nietzsche, insistiendo en su temporalidad, se cierra todos los caminos que conducen a encontrarla. Porque no hay más vida que la eterna, que es siempre otra, no en sí misma (ella es en sí «esta» vida), sino en la medida en que la temporalidad, que representa la caducidad y fugacidad de todo bien finito, la sitúa para nosotros como lo distinto.

Y es que el tiempo es, en efecto, el reflejo primero de la potencialidad del ente, como aquello que acompaña al movimiento según se da en él un antes y un después. No es que esta tem- [329] poralidad sea mala, en el sentido en que lo es, en sí misma, la potencia. Pero, en último término, el tiempo goza y sufre de la misma ambigüedad del movimiento, al que está indisolublemente ligado. Por ello, en todo análisis de la temporalidad se hace necesario distinguir muy cuidadosamente —y Nietzsche no lo hace— entre la caducidad y la historicidad, como ingredientes dialécticos de la temporalidad que guardan entre sí la misma relación contradictoria que vimos tenían en el movimiento la potencia y el acto.

En general la tradición posthegeliana de la filosofía alemana, sobre todo en conexión con un cierto existencialismo, tiende a asimilar la historicidad a esos aspectos negativos de la existencia en los que el tiempo se muestra como limitación; en la medida, por ejemplo, en que esa historicidad nos liga a una determinada situación histórica, o en cuanto nos impide superar lo ya ocurrido en el pasado, o en el sentido del carácter meramente proyectivo de una plenitud que se sitúa siempre como posibilidad en el futuro. En ciertas reflexiones, el término «historicidad» se emplea sencillamente como sinónimo de «finitud». Sin embargo, si consideramos que «pasar a la historia» significa precisamente superar la caducidad que el tiempo impone, y que la vida pretende con ello dejar de sí «memoria», como un «monumento» más allá del pasado, entonces comienza uno a sospechar

que esto del tiempo es más complicado de lo que parece, y que lo que hace del transcurrir temporal una «historia» es algo más que el mero transcurrir.

Parece, en efecto, que la historia es aquello en el tiempo que es algo más que tiempo. Pues lo que en él se queda, ahí se olvida y se pierde para siempre en lo que nadie recuerda. Por el contrario, la historia está ligada a la memoria. Y la memoria es el pensamiento que supera su conexión con el aquí y el ahora, recuperando —al menos en una cierta medida— la unidad de la existencia, superando así la fractura que el tiempo provoca en ella. En la historia se guarda lo que es digno de ser recordado, como aquello «inolvidable» que nos gustaría salvar del tiempo. Por otra parte, «hacer historia» significa proyectar la propia acción más allá de su facticidad temporal, tratando de asegurar para [330] ella efectos en el futuro, es decir, también por encima del tiempo.

En este sentido, aquello que «se ha hecho historia» está de un modo muy interesante ligado a la noción de documento. Curiosamente todo esto tiene esencialmente que ver con la escritura, y antes de que aparezcan documentos escritos sólo tenemos «pre-historia». Y es que la escritura, sobre todo en lo que tiene de documental, consiste precisamente en una cierta superación de la finitud, en la medida en que —en una carta, por ejemplo—, se envía un mensaje más allá del espacio que separa, y en la medida también en que se fija este mensaje, de modo «que no se lo lleve el viento», es decir, como trascendente a la fáctica y finita emisión verbal, esencialmente ligada a la caducidad del instante. Poner algo por escrito, supone comprometerse con lo que se dice en eso que ha pasado a ser documento. En este acto se pone de manifiesto la capacidad que tiene el hombre de prometer, es decir, de absolutizar su acción verbal, como algo que producirá ciertos efectos independientemente del acto temporal en que se emite. Esta capacidad de compromiso transtemporal está conectada con la idea del «honor». La «palabra de honor» es aquella que se ha hecho inmutable, la que compromete la vida entera, transtemporalmente. Y muy cercano a este acto de promesa entre

caballeros está el juramento, como aquello que, en la presencia de Dios, hace eterno un acto temporal y da ciertamente categoría histórica a un mero instante. Hoy en día, en una sociedad un tanto deshonrada y no muy religiosa —lo cual, por supuesto, tiene mucho que ver—, hemos inventado notarios y contratos, en virtud de los cuales alguien nos puede llevar a juicio cuando pretendemos que un determinado acto histórico tiene un valor meramente temporal, es decir, «que si te vi no me acuerdo». Por supuesto, la historia se escribe a partir de estos documentos. En las profesiones académicas hemos inventado el ISBN: uno puede decir en un aula o charlando con un compañero la más sublime tontería, que mientras no la publique no está sometido al juicio transtemporal de la historia. Por otra parte, cuando uno consigue aparecer en el mágico catálogo, esto va unido a la no tan secreta esperanza de que alguna [331] vez, quizás en siglos por venir, alguien, por fin, se dará cuenta del «trascendental» valor de nuestras teorías y salvará esa obra del polvo del tiempo, dándole, con la fama, la eternidad que se merece.

Con todos estos ejemplos, lo que se pretende es apuntar a algo en mi opinión tan evidente como poco considerado, a saber, que la historia está hecha de eternidad. Los griegos y los romanos, mucho más finos en este punto, se dieron cuenta por supuesto de que esta historia —quizás no la llamasen así— tenía que ver con la fama, y bien sabían que esa fama es algo divino. El hombre que hacía historia tenía entonces su sitio en el Olimpo, pues había alcanzado la inmortalidad, situándose más allá del tiempo, ligado eternamente a la memoria de la humanidad.

Todo esto es importante para el desarrollo de las tesis que se quieren defender aquí. Pues se trata de ver que la separación entre Dios y el mundo, entre la inmanencia vital en la que se constituye la subjetividad de cada uno y la trascendencia, es decir, entre esta y la otra vida, no es absoluta, sino esencialmente relativa. De modo que es posible rastrear en el mundo la más o menos oculta presencia de Dios, encontrando en nuestra vida algo trascendente, que puede ser afirmado y querido de modo absoluto como definitivo, y guardando

la esperanza de que aquello que se nos promete en el futuro como paraíso tiene esencialmente que ver con lo que actualmente despierta en nosotros el deseo e incluso con aquello bueno que se nos escapó. En definitiva, se trata de asegurar que nuestra vida está ya realmente relacionada con la de Dios, y que por ello es buena, posible de amar, junto con todo lo que, en efecto, hay, hubo y habrá en ella de bueno.

Por todo esto, es importante también darse cuenta de que historia y eternidad no son dos magnitudes heterogéneas, sino relacionadas entre sí, de forma que la una termina en la otra. Este es el sentido de la escatología, que viene a decir que hay algo así como un fin de los tiempos y que este fin no es otro, que la eternidad de la vida divina. Ahora bien, se hace aquí decisivo poder rechazar el ataque de Nietzsche, que acusaba a esta concepción escatológica de ser una trampa mortal, pues se prometía a lo temporal la eternidad, en un fin de los tiempos que era [332] siempre lo distinto respecto de la finitud histórica, es decir, lo absolutamente trascendente respecto de ella, de modo que se ofrece un premio que, estando «siempre» «más allá», es imposible de cobrar.

En este sentido, debe quedar claro que «el fin de los tiempos» es una noción relativa, que adquiere su significado sólo si consideramos a la vez que el tiempo es aquello que está terminando en cada instante, de modo que la alteridad de ese final queda relativizada en el carácter absoluto que este instante cobra. Dicho de una forma un tanto brutal: el fin del mundo es, *en una cierta medida*, cada instante. Si recordamos ahora lo que se dijo en el apartado anterior, es fácil darse cuenta de que esa medida no es otra que la de la perfección en que todo movimiento termina como en su fin. Y entonces, el instante logrado, cada segundo de felicidad en esta vida, pertenece *ya* a ese fin de los tiempos.

En efecto, el lenguaje ordinario ve esto perfectamente, cuando dice que hay en la vida momentos «trascendentales». La «trascendencia» es algo tan nuestro como todo lo que hay en nuestra existencia de «inolvidable», es decir, como todo aquello que nos gustaría

que no pasase, que no se lo llevase el tiempo. Es la voluntad, el amor en definitiva, quien descubre esa trascendencia, como algo que está por encima de todo transcurrir, como lo que la vida alcanza más allá de la facticidad de su temporalidad. Ahí es donde esa vida finita toma conciencia de ser más que sí misma: en cierta medida eterna, infinita.

Pero, ¿por qué decimos que la vida finita es más que ella misma? Pues sencillamente porque en su temporalidad se queda corta respecto de esa eternidad que sólo alcanza en el instante, que es precisamente lo que se le escapa en el tiempo. Por ello resulta que se descubre la eternidad... en el lamento de la voluntad por aquello que se le escapó y ella quería para siempre; y la experiencia de esa eternidad se guarda entonces, más bien, en la nostalgia, que es la tristeza que nos deja en el recuerdo no tenerla.

El tiempo se muestra de este modo como una noción esencialmente dialéctica, que incluye la contradicción en su propia [333] esencia. Pues, por un lado, es aquello en lo que el movimiento se consume, saliendo más allá de sí mismo y alcanzando en el instante logrado la perfección que lo trasciende; y por otro lado, el tiempo es aquello que roba eso mismo que nos da. Esto se muestra muy bien en la noción nietzscheana del eterno retorno, tal como fue discutida en capítulos anteriores. Y de igual modo es dialéctica la noción de temporalidad que podemos deducir en el contexto de la filosofía clásica. Pues también ahí el tiempo resulta ser más que sí mismo, incluyendo en sí, en la medida en que el movimiento concluye, la noción de eternidad que parece contradecirle.

Pero partiendo de esta similitud de estructuras dialécticas, la idea del tiempo en el contexto de la filosofía clásica, es radicalmente diferente. Esta diferencia es, una vez más, la misma que existe entre una dialéctica relativa en el sentido platónico-agustiniano y la dialéctica absoluta que encontramos en Hegel y Nietzsche. En esta segunda, la relatividad se hace absoluta en la negación de todo absoluto más allá de ella. Y de igual forma el tiempo termina en un instante que no tiene más consistencia que la que le da el mismo transcurrir temporal. Ciertamente ese tiempo, al hacerse absoluto en esta concepción, ter-

mina en sí mismo y recupera así la idea de eternidad, al hacerse infinitamente recurrente. Pero relativizando todo absoluto, la dialéctica se ha hecho ella misma absoluta y ya no podemos escapar de su carácter contradictorio. Por eso, la eternidad que proporciona el eterno retorno, es ella misma dialéctica y se niega a sí misma, identificándose con su contradicción que es la caducidad. Esta identidad de caducidad y eternidad, es el último resultado de dicha absolutización de la historia.

En el planteamiento clásico, el sentido dialéctico del tiempo procede, por el contrario, precisamente de su relatividad. Ciertamente es contradictorio consigo mismo, pero del mismo modo que lo es toda relación: con una negatividad que queda superada en la misma medida en que se afirma esa relatividad. El tiempo se anula entonces en la acción que resulta en él, en la medida en que dicha acción está efectivamente lograda como el fin del movimiento. Y bien parece que esto es así si consideramos «cómo pasa el tiempo» cuando uno hace cosas que lo llenan de sentido, es decir, cuando se alcanza en él algo que está más allá de toda temporalidad. Éste es el sentido ontológico de la leyenda del monje, al que, en la plenitud de un instante de contemplación, en efecto «se le fueron» los siglos.

Y ese instante en el que el tiempo se supera a sí mismo, ya no es dialéctico, pues en la eternidad no hay contradicción alguna. Esta contradicción está sólo en la temporalidad, por la que la existencia finita se queda corta respecto de sí misma y no consigue llegar a identificarse en un acto de reflexión con la plenitud de su propia actividad. A causa de esa relatividad, el tiempo se nos vuelve siempre a interponer entre nosotros mismos y esa plenitud, enviándola al pasado o dejándola aún en el futuro.

En este sentido, es interesante observar cómo el cielo —que es el fin de los tiempos— supone efectivamente la superación de la temporalidad en la doble dirección en que ésta imponía su negativa identidad. Hacia el futuro el cielo representa esa promesa de plenitud que el futuro ofrece, y es entonces ocupación de la tierra prometida; y hacia el pasado supone la recuperación del bien que se fue y al que

«ahora» sólo llega una infinita nostalgia, de modo que el mismo cielo se hace vuelta al paraíso perdido. Futuro y pasado quedan así reflejamente recogidos en la identidad actual de un instante eterno, en el que la voluntad se goza en la posesión de una infinita perfección. La tensión de la voluntad hacia el futuro en el proyecto, y hacía el pasado en la nostalgia, logra entonces su plenitud, y así la voluntad alcanza lo que siempre pretende: que todo proyecto sea eficaz y que el recuerdo consiga lo que nunca termina de lograr, que es mantener vivo el objeto de su memoria.

Esta identificación en el presente de pasado y futuro era lo que se pretendía también en la idea nietzscheana del eterno retorno. Pero importa más ahora señalar las diferencias ahí donde esta idea fracasa. Nietzsche quería superar la negatividad del tiempo, pero lo intentaba en el tiempo mismo, haciendo absoluta su relatividad. Ya vimos que esta absolutización quedaba, en efecto, garantizada en la idea de un eterno retorno, pero sólo en la medida en que se hacía también definitiva la contradic- [335] ción en que el tiempo mismo consiste, de modo que eternidad y caducidad quedaban también identificadas en él.

Esto no ocurre con la idea escatológica del fin de los tiempos. Pues lo que garantiza en ella la eternidad del instante logrado de modo que se hace posible su absolutización, es precisamente la relatividad del transcurso temporal en que accedemos a él. Para Nietzsche el instante temporal se hace eterno, porque el tiempo es algo absoluto que termina siempre en ese instante. Pero, siendo el tiempo el horizonte último en el que se piensa toda instantaneidad, ese instante es, él mismo, momento temporal, incapaz de superar la negatividad que lo vuelve a enviar al pasado. En la concepción clásica, por el contrario, el tiempo es relativo y no hay otra forma de afirmarlo que superar esa relatividad en el término absoluto que la define. Ese término absoluto es el fin del movimiento histórico, como aquello que está más allá de la negatividad temporal. Dicho de otra forma: en su relatividad, el tiempo está terminando siempre —al igual que en Nietzsche—, pero —ésta es la diferencia— no en sí mismo, sino más allá

de sí. El tiempo es entonces la vía de acceso a una eternidad que es término de su relatividad. Mas entonces esta relatividad del tiempo no es absoluta, sino que queda superada en su final escatológico, de modo que ese final nada tiene que ver con la negatividad de un transcurrir que se consume en él, transformándose en la positividad de una plenitud trascendente.

Por ello, sólo porque tiene un fin más allá de sí misma, la historia se hace ahora algo definitivo, que puede ser guardado en documentos, en la memoria, en monumentos, es decir, en la eternidad de sus resultados, que son, desde fuera de ella misma, lo que la justifica y la hace relevante. Sólo hay historia allí donde nos salimos de ella, en algo definitivo que ya no pasa. Estos son los así llamados «momentos cumbres» del devenir temporal: actos o personas que son más que su tiempo y en los que este tiempo queda redimido, recogido en su resultado. Estos instantes cumbres son, en efecto, las cimas en las que la tierra se une con el cielo, es decir, la inmanencia temporal con la trascendencia transhistórica. Y son ellos los que hacen el resto del acontecer digno de ser recordado, conservándolo vivo en la memoria. Así, [336] por ejemplo, si a uno le toca la lotería de modo que cambia el curso de su vida, no se olvida del instante en que compró el décimo, quedando éste definitivamente diferenciado respecto de todos los demás días en que compró lotería con peor suerte. Es el instante final el que recoge en sí el camino recorrido hasta alcanzarlo.

Por eso, en esta concepción el tiempo queda eternizado y ello precisamente en la medida de su relatividad escatológica. De este modo nos cabe esperar que toda la historia de nuestra vida, que define eso tan querido para nosotros que es la propia individualidad, se guardará en el instante glorioso del triunfo final, precisamente como el curso seguido para alcanzarlo. Nada se pierde entonces. Y al igual como el soldado el día de la victoria recuerda con gusto la angustia, ya superada, de esa lucha en que la alcanzó; con el mismo cariño con que una familia recuerda, «pasado el tiempo», los momentos difíciles por los que con orgullo se dice que «no fue un camino de rosas» el necesario para alcanzar la actual felicidad: de igual modo la vida finita

conservará, definitivamente superada, su propia negatividad en la positividad final de su redención. Lo que al fin de los tiempos diferenciará el mundo de Dios será precisamente la historia de su redención, es decir, lo mucho que costó divinizarlo, del mismo modo como lo que ahora lo diferencia es el devenir en que va alcanzando ese fin.

Y esto es importante, porque ésta es la forma en que lo finito seguirá conservando su propia finitud, ya superada, de modo que tenga sentido esperar, por ejemplo, una resurrección de la «carne».

Pero no solamente se da esta unión (absoluta) de tiempo y eternidad en esta última, de modo que quede garantizada la conservación en el fin escatológico de todo lo que ahora amamos, sino que esta unión (en este caso relativa) se da también por parte del tiempo en el instante presente. Pues ya sabemos ahora que esa final plenitud transhistórica, lejos de ser —como pretende Nietzsche— lo eternamente aplazado como fin de una esperanza imposible, es aquello que se anticipa más bien en todo instante, en la medida en que éste representa la relativa [337] consumación de un constante movimiento de aproximación al fin. La esperanza de una felicidad futura está entonces fundada en el gozo del instante presente. Y así, en la medida en que, de este modo relativo, el tiempo termina en ese instante, es posible la felicidad histórica, como prenda de su perfecta consumación escatológica.

El cielo, el fin de los tiempos, aquello que Dios tiene preparado como término de su obra creadora, no es entonces algo heterogéneo respecto de eso que en la historia constituye el común afán que tienen los hombres de ser felices. Antes bien, el cielo es lo que siempre imaginamos como *desiderátum* último del anhelo cotidiano, como aquello en que termina, quedándose corta, nuestra infinita capacidad de soñar cosas buenas. El cielo es «eso» que todos deseamos y que tiene para cada uno un contenido muy concreto, diseñado quizás como reverso logrado de nuestros fracasos, como superación de tantas frustraciones, pero también lleno de tantas cosas buenas, que fueron un día gozo de nuestro querer. Y allí, como lo mejor, está Dios: la perfección que, lejos de ser lo diferente, da consistencia,

eternidad y acabamiento a todo bien; un Dios que no estorba, ni prohíbe, ni limita, sino que sanciona como logrado todo afán de perfección, toda satisfacción como definitiva y todo límite como definitivamente superado. Porque ese Dios que llena el cielo en una perfecta congruencia con su obra, es «normal» y representa la medida última de nuestras «normales» aspiraciones. Es el Dios de los niños que ríen, de los corderos que nacen, de las muchachas que juegan en la fuente, de la paz del hogar, del triunfo en el esfuerzo, de la victoria en la lucha, y está a gusto en medio de lo que a nosotros nos gusta: por eso lo creó.

TRASCENDENCIA Y RELIGIÓN

1. El bien y la felicidad

Toda la filosofía de Nietzsche puede ser considerada como un intento de superar el mal, sin tener que renunciar a todo lo bueno que la vida ofrece. Esto puede parecer sorprendente, porque lo que resulta de este intento es una solemne declaración de su imposibilidad. Mas es cierto que la principal acusación de Nietzsche contra la religión es que representa la promesa de una vida absolutamente feliz, pero de tal manera situada como trascendente que para alcanzarla tenemos que superar la vida presente, renunciando a toda su actual bondad. En este sentido, ya hemos visto los desesperados esfuerzos que hace por declarar el problema del mal como un pseudo-problema, que desaparece cuando desechamos la idea de ese bien definitivo, trascendente en su pureza. Mas esto es una argucia sofística, cuyo fracaso termina por hacerse evidente. Nietzsche, que no quiere renunciar a ningún bien presente, prefiere negar ese bien trascendente que, en su negatividad contra los bienes de esta vida, le parece vacío. Pero de este modo renuncia a la posibilidad de superar el mal que en la historia acompaña al bien. Y al final resulta que ese mal se hace —con especial claridad en la idea del eterno retorno— definitivo, quedando afirmado en el mismo acto en el que la voluntad quiere salvar, afirmando también su finitud, lo bueno que ofrece la existencia temporal.

Pues bien, creo que hemos alcanzado un punto en el que podemos ahora intentar solucionar este problema, eso sí, devolviendo a

Nietzsche la acusación, pues es precisamente su plan- [340] teamiento dialéctico el que está generando un pseudo-problema insoluble.

En el esquema aristotélico que hemos expuesto en el capítulo anterior, parece claro que el mal no es otro que la potencialidad. Esta se entiende como límite en cada ente respecto de su perfección propia, que es la actividad que la define como tal potencia. Ahora bien, hay que tener cuidado, porque la potencia es mala, no en lo que tiene de relación al acto, sino sólo en su negatividad respecto de él. La posibilidad de volar no es mala para un pájaro, sino sólo la frustración de esta posibilidad que resulta de tenerlo en una jaula. En este sentido, el mal surge en la potencialidad precisamente cuando ésta queda impedida en su tensión original hacia el acto que la define. Por eso, no es malo propiamente tener sed, sino no tener agua para satisfacerla, pues entonces esa sed queda fijada como frustración. Obsérvese que lo propio de la potencialidad es superarse a sí misma, a saber, en la afirmación del acto respecto del cual es relativa. Y así, en la medida en que la potencia efectivamente se supera, queda realizado aquello que le es propio, que es la actualidad que la determina como su perfección.

Es importante, una vez más, no pasar por alto la ambigüedad esencial de esta potencialidad. En concreto, ¿cómo la afirmamos? Porque resulta que la sed se hace algo positivo allí donde bebemos, es decir, al ser negada. Por eso, hemos de decir que la afirmación de una potencia está en lo que parece su contrario, que es su actividad propia. Esta afirmación es entonces satisfacción, es decir, plenificación de esa tendencia que ya viene definida positivamente por una actividad aún ausente en ella en cuanto es potencia. Esta es para lo potencial la forma primera del bien. El bien es actividad. «Hay que hacer algo» es entonces la forma universal de todo mandamiento moral. Y si no podemos hacerlo, al menos hay que intentarlo: «hay que moverse», es el modo concreto que tiene en lo finito ese mandamiento.

Y es claro que toda actividad es ontológicamente buena. Se nota esto en que su ejercicio tiene en nosotros la forma del placer, que es

el acompañamiento psicológico de esa actividad. El ojo, dice Aristóteles, es feliz cuando ve y el pájaro cuando vuela; [341] y, en general, todo ente se alegra cuando hace aquello que le es posible. Pues toda actividad es buena. Y sería prematura aquí, antes de entender lo que significa, la «restricción» aristotélica que define la felicidad como resultado de la actividad «específica», porque esto en Aristóteles no supone restricción alguna, sino todo lo contrario, la garantía de la máxima actividad. En este sentido, lo contrapuesto a la felicidad sería el aburrimiento y el primer pecado contra la naturaleza, la pereza, que es freno de la propia actividad. Pues bien, esto es para Aristóteles la moral: el control racional de la actividad humana, el cual, en el ejercicio de su libertad, impulsa esa actividad hacia aquello a lo que ella misma tiende, que es a su incremento potencialmente infinito. Esta moral ordena que los pájaros vuelen, que el ojo vea, que el que tiene sed beba, que conozca el que puede conocer; en definitiva, ordena que sea feliz todo el que en su deseo de serlo muestra, al menos incoada, la capacidad que tiene de alcanzar su plenitud.

¿Y dónde está aquí la negatividad que Nietzsche quería ver en toda moral? ¿Qué renuncia es posible descubrir en una ética, cuyo primer mandamiento es para lo que es activo no reconocer como ajena riqueza alguna, situando en la infinita perfección el último límite de su pasión? Esto hay que recordárselo a Nietzsche, porque en modo alguno podemos reconocer en las fuentes de la ética tradicional apoyo para la descripción del fenómeno moral que él pretende hacer. Pero es necesario sacudir también un poco la memoria de ciertos predicadores del nihilismo, que quieren vender como tradicional lo que es, en efecto, desecho de su propias amarguras; pues éstos van junto con Nietzsche en el mismo carro, aun cuando defiendan lo que él ataca.

Y lo mismo ocurre ahora con las fuentes del cristianismo. Hay quien —junto con Nietzsche— ha interpretado negativamente, no ya los mandamientos, sino las mismas bienaventuranzas: ¡como si Jesucristo hubiese llamado bienaventurados a los que pasan hambre, porque es bueno pasarla, y no porque, en efecto, serán hartos! Por lo

demás, la prueba que él da de su divinidad es... que los ciegos ven, que los cojos andan, y que a [342] los pobres se les anuncia la buena nueva, a saber, la que todos esperaban, que no es precisamente la bendición de esa pobreza, sino su definitiva superación en la negación de todo límite. Y esa buena nueva que se anuncia ya, no se sitúa en un vago futuro, sino que es aquello que se anticipa cuando los ciegos ven *ya* y los cojos, que no podían andar, caminan en *acto*. Tiene lugar con esto la generalización de una perfección que prueba que es la esperada por haber llegado ya. Por ello, hacer de la negatividad — dicho en términos no técnicos: de la mortificación y del sacrificio— la consumación de la religión, no es, como piensa Nietzsche, su propiedad específica, sino la última perversión de eso que se anuncia, al contrario, como definitiva liberación del dolor y de la muerte.

Y al que se sorprenda de oír esto, aún le quedan muchas cosas de que sorprenderse. Porque es preciso recordar a continuación que, según los principios clásicos de la moral tradicional, la guía natural que tiene lo finito hacia aquello que es su bien, antes que la ley moral y de modo más inmediato que la conciencia, es... el placer que representa su consecución y el dolor que supone su ausencia. Por ello, hacer algo porque gusta hacerlo y evitarlo porque disgusta, es, *en principio*, no solamente correcto, sino precisamente lo adecuado. Pues no es el placer otra cosa que la adecuación de la actividad a lo que es su fin, es decir, resultado de la aproximación a éste y con ello de su propio incremento como tal actividad¹.

Lo hemos dicho ya. Este placer es la redundancia de la voluntad sobre la actividad en que ella misma consiste. El placer es re-gocijo, acto reflexivo del amor propio, en que la actividad se goza de su propio ejercicio. Esta reflexión queda impedida por la potencialidad,

¹ Se subraya este «en principio» porque, como se verá más tarde, la historia no termina aquí, y por lo mismo que es «inmediata», el placer representa una regla de la acción práctica que se equivoca siempre que el fin de la acción, en su lejanía, es un bien arduo, cuya consecución exige precisamente el sacrificio del bien inmediato y placentero, y ello en virtud de un juicio práctico de carácter intelectual y no sensible. Sin embargo, conviene no olvidar que el placer es el bien primero (en el sentido de inmediato) de la acción cumplida, y que tiene, por tanto, de suyo razón de perfección, de modo que es malo —y malo el buscarlo— sólo *per accidens*.

pues, en cuanto el ente es potencial, su actividad es algo ajeno, que tiene como fin externo. Por ello, lo contrario del placer es la frustración de esa actividad propia que resulta de tener extraño el fin. Esto es efectivamente el dolor: la sed, por ejemplo. Su superación, por el contrario, es reflexión de la voluntad sobre sí misma, esto es, la autosatisfacción que resulta de alcanzar el fin, el cual, dejando de ser extraño, es algo que esa actividad tiene en sí misma. Por ello, estar a gusto quiere decir siempre estar satisfecho de sí, allí donde la propia voluntad ha alcanzado lo que es su bien.

Por esta razón, en la medida en que el bien, en cuanto nos es externo, tiene en nosotros la forma de la potencia, es decir, de una tensión dinámica hacia él, su consecución puede, en principio, ser esperada del juego natural de las tendencias propias de la voluntad. Y si tenemos en cuenta ahora que el nombre psicológico de esa tendencia ontológica no es otro que el de «pasión», hemos de concluir que la moral, en la medida en que es control de la voluntad hacia su bien, lejos de exigir una represión de las pasiones, lo que ordena es su efectivo ejercicio, hasta realizar su más alta satisfacción. La apasionada búsqueda del bien que satisface —o la apasionada búsqueda de esa satisfacción, que es lo mismo— no solamente es correcta, sino que representa el resumen perfecto de todo mandamiento moral.

Y por fin, siendo Dios el bien último al que toda voluntad tiende, san Agustín ve con toda claridad cómo su exterioridad respecto de nosotros es la causa última de toda inquietud, y la identidad con él aquello a lo que, en último término, se dirige toda pasión. Por esta razón, la pasión que resume todas las demás se llama religión y tiene por objeto el amor de Dios, como última posibilidad de la propia felicidad.

¿Y por qué tiene que sonar esto tan novedoso? ¿Qué hemos hecho de nuestro vocabulario moral para que estas tesis, evidentemente acordes con los principios ontológicos más elementales de la tradición cristiana, nos parezcan lingüísticamente extrañas? Con tristeza tenemos que reconocer que este nihilismo moral que Nietzsche imputa al cristianismo, pero que evidentemente contradice tanto la fe

como la comprensión teórica del mundo que en ella se funda, se ha apoderado de nuestro modo de hablar. Y frente a esta concepción instalada en el lenguaje moral, [344] es necesario volver a insistir, una y otra vez, que la razón que mejor justifica la vida religiosa consiste sencillamente en decir: «Sabe usted, es que a mí Dios... me gusta.»

Ésta es, en definitiva, la razón que dan los que se quieren, los cuales —una vez más hay que decirlo— no hacen las cosas que dicta el amor *porque* se deba, sino porque efectivamente quieren, porque les da la gana, porque les gusta hacerlas, porque están a gusto cuando las hacen y les disgustaría omitirlas. Y es curioso, pero, si no fuese así, si uno descubriese que el bien que recibe es sacrificio en quien lo da, esto, más que prueba de la virtud en el donante, sería visto... como fracaso de la propia capacidad de satisfacer. La prueba evidente de que una persona no nos quiere, de que hemos dejado de ser buenos para ella, de que ya no le gustamos, es... que «se sacrifica» por nosotros y empieza a hacer a disgusto las cosas de nuestro servicio. Es evidente entonces que este sacrificio no es lo mejor que Dios puede esperar como respuesta a su amor, sino, más bien, que estemos con él «a gusto».

Por lo demás, debe estar claro a estas alturas que el bien es el bien, o lo que es lo mismo «gustar es gustar»; y carece de sentido, *de momento*, decir que hay placeres buenos y malos, ya que esto nos obligaría a distinguir entre bienes buenos y malos. Por ello, si el bien es aquello en lo que todo lo que en cierta medida es bueno se acerca a la perfección de su fin, siendo Dios el último fin, el mandamiento moral que nos ordena amarlo se extiende a todo lo que es bueno y, en esa medida, posible causa de satisfacción. Por ello, el que sea incapaz de gozar de lo bueno que la vida ofrece, cuando llegue al cielo no va a reconocer a Dios².

² Cf. nota anterior.

2. *El bien arduo, el rigorismo y la analogía moral*

Todo lo dicho hasta ahora es cierto y no necesita en sí mismo de ulteriores matizaciones. Sin embargo, no es todo lo que hay [345] que decir sobre el particular, ni mucho menos. Y quizás, si continuamos el discurso podemos intentar aclarar por qué ha sido posible la inversión del vocabulario sobre la que anteriormente llamábamos la atención.

Y es que el estatuto ontológico propio del ente finito es esencialmente ambiguo, pues tiene su principio en una tensión dinámica en la que eso finito nunca termina de llegar a la perfección que lo constituye como perfecto sólo en una cierta medida. Por eso, el mandamiento moral que impone a toda voluntad la búsqueda de su satisfacción, va acompañado al mismo tiempo por la prohibición de *detenerse* en aquella que no sea la definitiva. Dicho de otra forma: todos los problemas morales surgen de que no solamente se trata de conseguir lo bueno, sino también lo mejor. Y aquí es donde el panorama moral se hace realmente interesante, porque esto mejor es algo que no está dado, es decir, se trata de un bien ausente. Ahora bien, precisamente el bien último, como fin, es aquello que da a la pluralidad de bienes un sentido de orden. Y aquí surge la noción de «deber»: como tensión dinámica hacia el bien *ausente*, en función del cual quedan relativizados todos los bienes particulares y se impone a la voluntad la prohibición de detenerse en ellos. La meta final y sólo ella —insisto, como aquello que no está dado— es lo que determina, más allá de estos bienes y de forma negativa para ellos, lo que es bueno. En este sentido, todo el rigorismo moral anteriormente denostado resulta tener razón al afirmar, en efecto, que lo mejor es enemigo de lo bueno.

Es cierto que, en la medida en que concedamos esto, la tesis que estamos sosteniendo queda sometida a la acusación de ambigüedad. Ahora bien, esta acusación, de la que tenemos que declararnos culpables, en modo alguno es una descalificación. Porque dicha ambigüedad no es otra que la que compete al ente finito en cuanto finito,

debido a la estructura dialéctica —o analógica, si se prefiere— de su relatividad esencial. Ésta es la misma ambigüedad que ya apareció en el tratamiento del problema del panteísmo, la misma que se constató en el estatuto ontológico del movimiento, la que surge también al intentar diferenciar la acción creadora de Dios de la acción de causas segundas, o [346] igualmente al precisar las relaciones entre naturaleza y vida sobrenatural. Estas magnitudes —el mundo y Dios, impulso motor y fin, acción creada y Creador, naturaleza y gracia— no son dialécticamente contradictorias, sino que guardan la misma relación dinámica que lo principiado con su principio, es decir, con aquello en lo que esto principiado alcanza su perfección. Y hay que insistir en que esta relación es dinámica, en el sentido de que la relatividad consiste precisamente en que el término relativo alcanza en ella aquel absoluto que lo define, pero lo alcanza relativamente, más allá de sí mismo, como el término actual de su potencialidad. Esto es lo que constituye la presencia analógica del bien último en los bienes particulares, de Dios en el mundo, de la omnipotencia divina en el triunfo del agente finito, etc.

Por esta razón, la ambigüedad moral aludida en la consideración del bien finito en cuanto finito, es insuperable. Pues toda moral tiene por objeto precisamente esta relación dinámica del bien particular con respecto a su último fin, es decir, con respecto a la perfección de ese propio bien. Y en este sentido, pretender superar la ambigüedad que es consubstancial a toda ética, significaría no querer reconocer esa estructura analógica, sustituyendo la dialéctica relativa en la que se funda por una dialéctica absoluta, en la que los términos de los citados binomios quedan opuestos como contradictorios.

Por ello, todo rigorismo moral —que en último término no es otra cosa que la negativa insistencia en que lo relativo no es lo absoluto y, por tanto, en que el bien particular no puede ser objeto de una afirmación definitiva— no puede absolutizarse y tiene que ser mantenido como complementario respecto del vitalismo descrito en el apartado anterior, que es el que guarda la verdad de toda ética. Pues es más cierto que en su relatividad toda relación se absolutiza en el tér-

mino que la define, en cuanto más allá de sí misma, consiste en alcanzarlo. Si esto se pierde de vista, es decir, si este rigorismo deja de ser una corrección de la actitud moral natural que tiende a encontrar su satisfacción en el bien presente, el negativismo moral se convierte en perversión nihilista de toda ética, mucho más falsa que su contrario, porque lo único que se afirma con él es entonces la maldad de todo [347] bien, sin que quepa esperanza alguna de recuperar en un bien último —reverso negativo de los particulares— otra cosa que la antipática imagen de una infinita prohibición.

Ahora bien, esto, afirmando el vitalismo moral descrito en el apartado anterior, no supone un rechazo absoluto del rigorismo. En efecto, si no le dejamos ocupar el primer plano y lo mantenemos, como mera corrección, en la relatividad que le es propia, es decir, si le impedimos transformar la oración adversativa que le corresponde en el discurso moral en una oración principal, entonces, en la totalidad de una moral vitalista, el rigorismo supone, en efecto, un «sí, pero», que siempre es necesario allí donde el discurso moral se refiere afirmativamente al bien finito.

Ello nos obliga a relativizar ese bien finito. Pero esto no significa negarlo, pues, al fin y al cabo, también dicha relatividad es relativa y se supera a sí misma en su dinamicidad, de modo que todo bien resulta ser así relativa realización del bien último, que es, en efecto, el fundamento de todo lo bueno.

Este recuperado sentido del rigorismo nos obliga ahora, a fin de respetar este carácter analógico del bien finito, a corregir el vitalismo en una doble dirección: por un lado reintroduciendo en él la noción de trascendencia; y por otro, a consecuencia de lo anterior, considerando que ese vitalismo tiene esencialmente la forma de una lucha, en la que esa vida se afirma como aquello que hay que conquistar. En el primer sentido, el vitalismo moral que aquí se propone adquiere, en contraposición al vitalismo trágico defendido por Nietzsche, un tono ciertamente «romántico» y «pedagógico»; y en el segundo sentido, veremos cómo este vitalismo resulta ser en su misma esencia también «ascético».

Stendhal, en una de las más cínicas, y desgraciadamente más experimentadas tesis de la reflexión antropológica, ha sostenido que en el amor las grandes pasiones son las seguras vías hacia las grandes decepciones. También, accediendo al problema por la vía inversa, Oscar Wilde concluye, con otro cinismo más simpático, que en cosas de amores un capricho puede durar toda la vida y hacerse estable fundamento de la más sólida vida familiar. No se trata de decidir hasta qué punto tienen razón, pues es evidentemente imposible de precisar. Nos basta con conceder [348] que son tesis efectivamente plausibles y sobre todo válidas en multitud de casos particulares. Pues es cierto que el desengaño acompaña a toda experiencia histórica del bien, pero también la sorpresa de descubrir en él mucho más de lo que íbamos buscando. Y lo más sorprendente es que esto puede ocurrir respecto de la misma persona; a veces de modo alternativo, en una especie de histórica alternancia de amor y desengaño, pero a veces, y quizás precisamente allí donde el amor alcanza su madurez, también al mismo tiempo y respecto de lo mismo.

A estas alturas estas contradicciones psicológicas no deberían ya desconcertarnos, pues estamos ontológicamente equipados para dar cuenta de ellas. El bien es aquello en las cosas por lo que la voluntad puede hacerlas objeto de su amor, afirmándolas absolutamente como fin. Esto, ya lo hemos visto, es siempre posible y en cierta medida correcto, a saber, en la medida en que el bien en cada cosa es lo que está anticipado del último fin que fundamenta toda bondad. Ahora bien, este bien tiene, en efecto, la forma de una relativa anticipación, y por eso aquello por lo que son buenas es algo que está (relativamente) más allá de las cosas mismas. De este modo, el bien que las hace amables es en ellas un plus sobre el modo concreto en que esta bondad se ofrece. Este es el punto en que se justifica la reflexión platónica que insiste en la trascendencia de toda perfección, de modo que aquello que las cosas ofrecen a la voluntad resulta ser también más de lo que ellas mismas pueden dar en el modo en que participan de esa perfección.

El amor es la tendencia de la voluntad hacia el bien último, que puede ser afirmado sin límite alguno. Y por tanto no hay más amor que aquel que sólo se satisface con la absoluta perfección. Pero esta última perfección, absoluta, sólo puede ser ofrecida por lo finito de un modo relativo. Y la voluntad que se dirige a esto finito se encuentra entonces con la (relativa) contradicción de tener que afirmarlo más allá de sí mismo. Lo quiere, pero lo quiere perfecto, más allá de lo que ahora ofrece.

Platón ve aquí cómo todo amor se hace entonces pedagógico, afirmando lo mejor de cada cosa como aquello que todavía no está realizado. Precisamente esta afirmación absoluta que el [349] amor hace de su objeto, es lo que le impide afirmar como definitivo el modo finito en que lo amado accede a la perfección.

Y aquí es donde la voluntad amante se hace tarea creativa. Pues se ama lo que es bueno porque lo es, pero este amor busca en su objeto la realización última de ese bien y tiene entonces la forma del inconformismo. El amor nunca contemporiza con el modo fáctico en que esa perfección se ofrece aún limitada, y así se hace conciencia crítica de esa limitación y en este sentido corrección. Por ello, si una madre se encuentra con que su hijo no crece, ese amor es en ella exigencia de una perfección que no está dada, conciencia de su limitación, si se quiere, desengaño; y entonces lo lleva al médico, porque lo quiere perfecto, es decir, crecido. Y el amor del bien *en él*, así desengañado, se transforma entonces en búsqueda del bien *para él*.

Una vez más se ve aquí cómo no hay oposición alguna entre el amor propio, que busca gozarse en el bien, y el amor al prójimo, que produce ese mismo bien en aquello que se ama.

Este amor que mantiene la conciencia de su relatividad en el objeto amado, es un amor abierto. Pues no sólo no se opone entonces al amor de Dios, sino que descubre en Dios mismo aquello que verdaderamente se quiere definitivo en lo que se ama.

Y de este modo lo que conduce al amor de Dios no es entonces el mal que hay en las criaturas, es decir el desengaño respecto del mundo, sino precisamente su propio bien, como aquello que no acaba de

realizarse en lo finito. Por ello, no termina de ser correcto hablar aquí de desengaño, pues el fundamento de toda conciencia crítica es precisamente, no la imperfección, sino la perfección de lo que se ama. Lo que no podemos soportar en las cosas, aquello con lo que no nos conformamos, no es tanto el mal que hay en ellas como la contradicción que se da entre su real perfección y el límite finito que la niega de hecho; el cual, en función de esa perfección, no puede ser aceptado como más real que ella. Por eso toda verdadera corrección dice algo así como: «¿Por qué has hecho eso?: ¡tú no eres así!»; que quiere decir: «¡te has quedado por debajo de ti mismo: no me decepciones!» Y es precisamente el amor quien descubre esto. «¡Ahora os vais a enterar de lo que vale mi niño!», es —más o menos— [350] lo que termina por decir ese amor, porque bien sabe el cariño que aquello que ama es, de verdad, perfecto, y la imperfección actual una mera contradicción en ello, que ha de ser y puede ser superada.

Y con esto pasamos al siguiente punto. Este amor, ya sea propio o ajeno, es afirmación de lo finito precisamente en lo que en ello se presenta como tensión dinámica hacia el bien. Por eso, si esa realidad finita consiste originalmente en un movimiento hacia su propia perfección, el amor, que es su afirmación, es precisamente afirmación del movimiento en ello. «Así, así vas bien: adelante, que vas llegando», es más o menos, lo que dice el amor a lo finito; y afirma así lo que tiene de infinito, a saber, la presencia del fin en ello. En esto precisamente está la ambigüedad del amor, en descubrir que aquello que se ama, lo que es bueno, está llegando y no ha llegado todavía a su perfección final.

Por eso, la afirmación que el amor hace de su objeto, se hace ambigua con la ambigüedad del objeto afirmado, incluyendo en sí también la negación, a saber, del estado inicial del que parte la dinámica tensión en que ese objeto consiste; como un estado que, en su lejanía respecto del fin, ha de ser superado. El amor, quizás de forma más evidente en el caso del amor propio, se convierte entonces en esfuerzo ascético. Éste y no otro es el sentido, absolutamente positivo, de la mortificación cristiana: morir al hombre viejo —que dice san

Pablo—, a fin de que se realice en nosotros lo mejor de nosotros mismos, a saber, la imagen de Cristo, que, como modelo de la creación, contiene en sí, realizada en acto, la perfección de todo lo creado.

Y éste es también el sentido que tiene el ascetismo clásico, cuando Aristóteles dice que aquella perfección que tiene que ser realizada es la más alta, a saber, esa diferencial que representa para cada ente su específico incremento de perfección. Por ello, la diferencia específica, que recoge en sí este incremento, es decir, lo que cada especie tiene de más sobre las demás, se convierte en principio ordenador de toda actividad, a partir del cual surge la ley que regula esa actividad. De este modo, un pájaro, cuya actividad específica está en volar, ciertamente tiene que co- [351] mer (actividad genérica), incluso como condición de posibilidad para poder volar, pero no de tal forma que de tanto comer ya no pueda hacerlo, porque entonces la actividad genérica impide la específica y de su desordenado ejercicio respecto de esta especificidad resulta entonces una disminución del bien, de modo que lo que era bueno —comer— se ha hecho malo.

En el sentido de la ética aristotélica, aparece entonces la noción de negatividad ligada al necesario control funcional de la actividad total del organismo. En todo lo que hace, un hombre, por ejemplo, tiene que reflejar su mayor perfección y lo tiene que hacer como un hombre, de modo que su más alta pasión, aquella que ordena positivamente todas las demás, tienda al ejercicio de lo que define su humanidad, a saber, una cierta actividad teórica que tiene por objeto la unión contemplativa con el último bien del universo. Por el contrario, allí donde no se respeta este orden y queda frustrada su más alta posibilidad, por ejemplo, allí donde el hombre «se porta como un animal», esa actividad queda pervertida y aparece el mal. De este modo, es buena sólo la actividad esforzada que ambiciona su constante incremento en la realización de sus mejores posibilidades.

¿Y por qué tiene esa actividad que ser esforzada? Muy sencillo: porque la actividad, en aquello que tiene de diferencial, que es su más alta perfección, por la que se asimila a la perfección del último

fin, es para cada uno en el punto de partida, en efecto, la más lejana y se presenta como un fin a realizar. Una criatura humana es así en su origen un animalito de Dios, que, excluyendo toda influencia pedagógica, toda corrección, toda exigencia social y familiar, no dará de sí lo que lleva dentro y quedará por terminar, imperfecto. Pues esa perfección que ha de ser alcanzada, se da en el origen sólo potencial o relativamente. Y ello quiere decir que (relativamente, de modo actual) aún no se posee. Por eso, la actividad que tiene esa perfección como fin, actividad que ya vimos era movimiento, es al mismo tiempo «ex-fuerzo», es decir, trabajo que aún no tiene la fuerza para conseguir lo que se propone; pues esta fuerza, siendo algo propio de la actualidad final, está situada como meta de la tensión hacia ella y por tanto, en una cierta medida, falta todavía. No andar [352] muy sobrados de fuerzas para alcanzar el fin propuesto, es lo específico de lo finito: por eso todo perfeccionamiento es «ex-forzado».

Y de aquí viene una necesaria corrección de la teoría del gusto que expusimos en el apartado anterior. El placer es lo que acompaña a la actividad perfecta, o al movimiento, pero en este último caso sólo en la medida en que, al superarse a sí mismo, este movimiento se asimila a esa actividad perfecta. Por esta razón, para la actividad finita, que se queda por debajo de su propia perfección, el gusto es todavía algo ajeno que, como mucho, se adivina al final del esfuerzo que *cuesta* conseguir la acción que lo produce. Por ello, es necesario darse cuenta de que la satisfacción está al final de la acción y no en su origen temporal. Ocurre entonces, por ejemplo, que el que ya sabe tocar el piano disfruta haciéndolo, pero el niño que está aprendiendo verá llegar cada día al profesor, anticipando sólo con terror el espantoso rato que le espera luchando con el teclado. Es evidente entonces que, si le dejásemos hacer lo que le gusta, ese niño se dedicaría a lo que ya hace bien, que es, por ejemplo, jugar al fútbol. Pero esto tendría como grave consecuencia el que, de este modo, actualizaría sólo sus perfecciones más elementales y no las más elevadas, que son aquellas que están al final del proceso evolutivo hacia su perfección. De aquí que tengamos que recurrir de nuevo al rigorismo

ascético-pedagógico, porque, mientras la perfección que es fin del movimiento no se realice, y en la medida en que no lo hace, su ejercicio, que es aún esforzado aprendizaje, tiene la forma del *deber*. Lo mismo ocurre con la virtud, en la medida en que no la tenemos, su ejercicio es un deber extraño, mientras que quien la alcanza la ejerce con auténtico placer.

Sin embargo, una vez más este rigorismo ascético-pedagógico sólo puede ser relativo, por así decir provisional. Pues la realización de la perfección final es paulatina en el proceso ascético de aproximación a ella. De este modo, es evidente que el niño no tiene que esperar a ser un artista consumado para comenzar a disfrutar tocando el piano. Y la «vara» educativa, tan necesaria como es al inicio del proceso, mostraría tan sólo la inutilidad de este esfuerzo, allí donde su uso persistente se hiciera necesario.

[353] Entonces, si al niño no terminase de gustarle el piano, bien podría ser que lo suyo fuese, más bien, triunfar como delantero centro. Sólo si tampoco se adapta a la disciplina del entrenamiento que también ese fin exige, podremos concluir que su problema está en ser un vago redomado.

Parece entonces que el placer, siendo la primera guía hacia el bien, la más inmediata, sin embargo no es absoluta, sino sólo relativa a la realización del bien ya conseguida como virtud. Por el contrario, en la medida en que esa unidad con el fin que la virtud representa (lo que los clásicos llaman predisposición para el ejercicio de los actos propios de una determinada potencia), no esté conseguida, el placer, lejos de ser guía, es algo que aparta del bien, es decir, «tentación». Porque el bien al que ese placer acompaña podemos estar seguros de que es de momento el de otra facultad más elemental, cuyo ejercicio es fácil ya en ese punto de partida en el que aún se está muy lejos de la última perfección que se busca. El sentido común nos dice entonces que si dejamos a un niño hacer lo que le gusta, eso que hace tan bien, por sí mismo, se convertirá en obstáculo para su desarrollo y para la realización de sus mejores posibilidades.

Ahora bien, absolutizar este rigorismo inicial en una educación que tendiese a considerar como negativo el placer, sería —y no hace falta insistir en por qué— la peor de las perversiones pedagógicas. Por ello —y ya lo dijimos al hablar de Nietzsche— el objeto de toda educación debe apuntar al desarrollo de eso que llamamos «el buen gusto», pues no es otra cosa la virtud, a saber, la predisposición natural a realizar los actos buenos, que serán placenteros en la medida en que ese bien sea ejercicio de la propia actividad, como algo ya conseguido. Y entonces si el placer no puede ser guía inicial en el discípulo, sí que es para el maestro la medida que controla el éxito de su actividad educativa. Pues si no consigue que ese discípulo termine disfrutando con lo que hace, bien puede considerar su tarea fracasada. Y fácilmente se puede pronosticar que este fracaso será más que del discípulo, un error de aquel que propuso como buenas las metas de semejante educación. Pues lo que no podemos admitir es que, suponiendo que esa virtud tenga que ser buena para todo [354] el mundo (excluyendo por ello tocar el piano), su ejercicio no vaya acompañando, más antes que después, de la felicidad, ya que ésta representa para todo ente la actividad de sus potencias apropiadas, y ello es el bien para cada cosa.

Este «buen gusto» se convierte así, siendo reflejo inmediato de la virtud, no en una segunda naturaleza, sino en la perfección de los más fundamentales impulsos naturales, pues no es otra cosa que ese reflejo final de toda virtud, tan amable, que encontramos efectivamente, casi como un don natural —o del cielo, que es en este caso lo mismo—, en esas personas que son, de verdad, buenas, y de las que sale, para todos, el bien como cantan los ruiseñores.

Ahora bien, no podemos olvidar que no es tan fácil adquirir esa bondad. Nadie es bueno, sino sólo Dios. Pues en efecto, este buen gusto es siempre proporcional a la perfección ya conseguida, y por ello la perfecta facilidad para realizar el bien, propio y ajeno, es algo específico de Dios. En este sentido, el ejercicio de la virtud, al que siempre acompaña el placer, es también en la medida inversa resultado del esfuerzo mortificado, en cuanto el agente virtuoso no ha

alcanzado esa última perfección. Y entonces, en esa medida y sólo en ella, el placer de la acción virtuosa es resultado y no principio de tal acción, es decir, aquello con lo que uno se encuentra sin buscarlo. Por el contrario, en la medida en que ese esfuerzo falte, el bien se nos hace cada vez más extraño, y con esta extrañeza perdemos también la facilidad y el gusto para realizarlo; la virtud se hace de nuevo costosa, y fácil esa actividad inferior que embrutece cuando se convierte en obstáculo para el ejercicio de la más alta.

Esto nos obliga —muy a nuestro pesar y en detrimento de la tesis central que estamos sosteniendo— a separar la noción de bien de la de placer. Ahora bien, esta separación no es sino una muestra más del carácter contradictorio de la acción finita, allí donde en su punto de partida lo finito no se identifica con su propia actividad, que es algo que resulta entonces como un fin. Y en último término, es preciso tener en cuenta que esto no anula las tesis que hemos sostenido en el apañado anterior, sino que sólo las relativiza, en función de la finitud de esa acción.

4. La religión y el sentido del sufrimiento

[355] Creo que con todas estas idas y venidas, matizaciones, reconocimientos de contradicciones y «sí-peros», estamos ya perfectamente situados en medio de lo que esencialmente caracteriza la finitud, que es precisamente —y ya lo vamos repitiendo suficientemente— la ambigüedad, es decir, la relativa contradicción por la que lo finito, en cuanto finito, no es lo que es, sino que sólo está llegando a serlo. Esto es importante, porque esta ambigüedad o analogicidad dinámica del ente finito, es precisamente el punto de partida para entender qué sea la religión.

En todo lo que vamos a decir aquí, es preciso sin embargo distinguir muy cuidadosamente entre la teología natural y la teoría de la religión. La primera tiene por objeto la especulación acerca de la esencia y existencia de Dios, y es una cosa. Y la segunda versa sobre la

reflexiva relación del hombre con Dios, es decir, sobre la imagen de Dios en el alma finita y el modo propio según el cual el espíritu descubre en sí mismo esta imagen o relación trascendente, y esto es otra cosa muy distinta. En este sentido, la teoría de la religión no es parte de la teología, sino de la antropología o psicología, y su objeto propio es precisamente lo finito, en cuanto se da en ello una relación consciente hacia una infinitud que lo trasciende. La teoría de la religión tiene entonces a Dios sólo por objeto indirecto, accediendo a él desde la perspectiva de la finitud humana.

Esto es muy importante dejarlo claro porque, si no, corremos el riesgo de transportar al concepto de Dios toda la problematicidad que necesariamente hemos de atribuir a la religión en función de la finitud del acto religioso. Y ello sería catastrófico, pues ese concepto de Dios es, por el contrario, esencialmente trascendente y en él se superan todas las contradicciones de la relación psicológica en que el hombre accede a él. Por otra parte, el transporte inverso, es decir, de la univocidad y esencial identidad de la idea de Dios a la finitud de nuestra experiencia religiosa, es igualmente desgraciado; pues que la religión sea un acto esencialmente sobrenatural, en absoluto quiere decir que no sea a la vez profundamente humano y no se vea afectado por todas^[356] las limitaciones que proceden de su finitud. Por ello, el acto religioso es, en cuanto humano, esencialmente problemático, ambiguo y lleno de negatividad; en este sentido es difícil de interpretar, escurridizo, relativamente contradictorio él mismo. Que estemos intentando desarrollar una teoría de la religión en diálogo con la filosofía de Nietzsche, que consiste en la radical negación de toda religión, es ya prueba palpable de lo que estamos diciendo. En qué medida el ateísmo es un acto religioso, es así una pregunta que tiene sentido, y si tuviésemos que contestarla afirmativamente, se vería en ello ese carácter problemático de la religiosidad al que nos referimos.

Siguiendo con matices, esto no significa, sin embargo, que sea imposible o incorrecta una —evidentemente desproblematizadora— dogmatización de la vida religiosa, que fija unívocamente sus contenidos. De hecho, ésta ha sido la praxis general de toda religión institu-

cionalizada. Ahora bien, esta posibilidad no sólo no excluye el carácter en cierta medida problemático de toda religiosidad (que afecta a la praxis religiosa, que no es fácil, y a sus contenidos de verdad, que tampoco son evidentes), sino que precisamente lo confirma. Sólo porque conducir, por ejemplo, es un acto complejo, lleno de posibilidades alternativas y contradictorias y con una intrínseca proximidad a la catástrofe, ha inventado el hombre un código de circulación, que tiende, por supuesto, a superar esa ambigüedad, desproblematizando la actividad codificada. Por otra parte, la univocidad del código no puede pretender anular la de la actividad regulada, so pena de colapsarla. Del mismo modo, en la historia de las religiones, la precisión dogmática ha surgido precisamente a partir de conflictos interpretativos, y ello sin pretender anular el carácter esencialmente misterioso de la religión, en el que esa definición dogmática aporta para la fe la certidumbre que la razón no encuentra en su evidencia.

Dicho esto, quizás se pueda entender que el punto de partida en el desarrollo de toda experiencia religiosa es la perfección que encontramos en el mundo. Y sin embargo, sería imposible elevarnos a la trascendencia, y la afirmación de esa perfección se quedaría en complacencia amorosa con nosotros mismos, si ella [357] no se presentase en lo finito en el problemático modo de una limitación esencial. Dijimos en la primera parte que todo instante feliz, es decir, la plenitud que se ofrece a la voluntad como susceptible de ser afirmada absolutamente, prueba —una vez que se descalifica la posibilidad alternativa del eterno retorno— la existencia de Dios. Pues bien, esta tesis tiene que ser completada diciendo que si toda felicidad prueba la existencia de Dios, sólo en el dolor se manifiesta que él es distinto de nosotros mismos. Pues no es otra cosa el dolor que la real ausencia en nuestra vida, es decir, la trascendencia respecto de ella, de la última perfección que ambicionamos como propia y que el mismo Dios representa.

Lo interesante es ver ahora cómo ambas cosas, felicidad y frustración, el bien y el mal, van unidos en la constitución de esta experiencia religiosa. En este sentido, éste es el lugar oportuno para intentar

dar una solución al problema, también esencialmente ligado al origen de la religión, del posible sentido del sufrimiento.

Vamos a seguir aquí la misma ruta de aproximación que hemos recorrido ya en los dos apartados anteriores. Se trata de establecer en primer lugar una posición radicalmente positiva, con la intención de matizarla después en un segundo momento. Pues, siendo posible la relativización de esa positividad y así la recuperación de una cierta negatividad como innegablemente real en lo infinito, el camino inverso es inviable; y es imposible acceder a positividad alguna partiendo de una absoluta negatividad. Por ello, todo discurso acerca del sufrimiento debe comenzar diciendo que el dolor en absoluto tiene sentido en sí mismo y que precisamente la religión es garantía de esta última y definitiva superación de todo dolor, como algo que podemos esperar.

Negando de este modo la racionalidad del dolor, reflejamos especulativamente el universal rechazo vital de esa negación que el dolor mismo supone. Pues —ya lo hemos visto— el dolor no es otra cosa que la contradicción de la vida consigo misma, la negatividad que en ella se introduce cuando su propio principio le es extraño. El dolor es la ruptura interna en lo finito que sitúa [358] como distinta la propia perfección. La sed sería así, en efecto, el ejemplo perfecto del sufrimiento. Pues bien, este sufrimiento es aquello que hay en nuestra vida de inaceptable, lo que efectivamente no podemos afirmar en ella. La voluntad doliente no puede afirmarse a sí misma, y queda entonces impedida en ella esa reflexión en que la vida consiste, y que vimos tenía la forma de la alegría, del regocijo en sí y consigo mismo, del reposo y del amor propio. La vida se hace entonces, por ser infinita, inquietud y descontento de sí, de modo que esta inconformidad de la vida consigo misma representa una tendencia más allá de esa finitud, que es aquello que quiere ser superado. Y así, en la finitud que ese dolor pone de manifiesto, la vida es, en efecto, protesta contra sí, desconcierto e insatisfacción. En la resistencia contra el dolor se pone de manifiesto la imposibilidad que tiene la vida de afirmarse a sí misma en su negatividad. Y esta imposibilidad de aceptar el dolor

como límite de la propia perfección, se transforma, en consecuencia, en aquella actividad de la vida en que vimos consistía el movimiento; este movimiento es, en efecto, la relativa trascendencia de la vida más allá de su propio límite.

Todo movimiento se convierte así en rechazo eficaz de ese límite y se hace huida lograda del sufrimiento. «¡No puede ser, así no lo quiero, es poco todavía!», es lo que la voluntad dice en este punto de partida negativo. Por ello, de la tesis de que el dolor no tiene sentido en sí mismo, se deduce que tampoco lo tiene la vida en su finitud. Mas esto puede ser formulado de otra forma, mucho más positiva, pues en la experiencia del dolor se muestra también cómo la vida finita tiene, en efecto, sentido más allá de su propio límite, es decir, tiene un sentido trascendente. Veremos entonces cómo la imposibilidad de aceptar el dolor se convierte así en prueba de la existencia de Dios.

Pero aún faltan pasos para llegar a esto. De momento hemos de conformarnos con ver que en el sufrimiento la felicidad aparece como un fin que está por conseguir. Y la reflexión que la voluntad quiere realizar en la reafirmación absoluta de la propia vida, queda desplazada fuera de su momentánea realización fáctica, convirtiéndose en objeto de la esperanza. La experiencia del [359] sufrimiento se hace entonces proyecto de su superación, pero no un proyecto vano, sino aquel que está convencido de su propia viabilidad; de tal forma incluso que el fin de ese proyecto, aún no dado, se presenta como más real que una facticidad negativa contra él, imposible sin embargo de ser aceptada y reconocida como realidad definitiva. Todo dolor es negación de este reconocimiento a lo que se presenta como límite. «¡No puede ser, no es posible!», es la forma en que ese dolor se convierte en exclamación eficaz de rechazo. Frente a todos los que quieren convencernos de que la vida en su facticidad presente es algo último, es decir, que lo que está ocurriendo verifica toda teoría, la voluntad sabe más, y allí donde la «realidad» no le gusta, sencillamente se niega a reconocerla como tal. Esa voluntad se hace entonces platónica, procediendo a una radical crítica del mundo. Y no sólo

lo acusa de ser imposible, sino que sus exclamaciones se multiplican en todas las imaginables descalificaciones: «¡Esto —lo que pasa, el mundo— es increíble, impresentable, inaceptable!» Y si preguntamos a la voluntad qué sea ese punto de apoyo desde el que de este modo quiere hacer palanca contra el mundo (en lo que éste tiene de finito), la voluntad, en un acto de absoluta soberanía, es capaz de aducir lo que, en su autosu-puesta infinitud, es para ella la suprema razón para querer al mundo distinto, a saber, que no le gusta. Y el mundo pierde entonces toda justificación, porque tiene en efecto como único principio una (ya veremos cuál) voluntad que lo afirma como real.

En este rechazo de los límites fácticos que el mundo pretende imponerle, la voluntad se hace entonces utópica. Y convertida en deseo concede sus favores a lo que todavía, siendo más real que lo dado, no ha sucedido en el tiempo o en el espacio. Lo que está por venir tiene entonces más valor que lo que sucede. Y ahí, al final de los tiempos y más allá de lo que ahora existe, sitúa el querer ese tribunal en el que toda realidad tendrá que buscar su justificación, que le será reconocida sólo en la medida en que haya anticipado esa perfección final que se proyecta más allá del tiempo.

La utopía, la perfección final que no se da en el mundo pero [360] que quiere ser más real que él, es, ciertamente, el sentido de todo platonismo aristotélicamente interpretado, que ve en el cielo, no el paraíso perdido, es decir, la perfección que se fue definitivamente, sino la tierra prometida, esto es, esa perfección como meta que la voluntad tiene que alcanzar. Pero esa utopía ya no tiene para la voluntad el sentido de irrealidad con que el mundo pretende, a su vez, descalificarla. La utopía, como última posición de un bien ilimitado, se presenta, por el contrario, como el principio de toda realidad, de modo que el mundo sólo es reconocido como real, aceptable, digno de ser afirmado, en la medida en que esa utopía se realiza en él.

Mas parece claro que esta, por así decir, intuición volitiva es insuficiente. La voluntad tiene que presentar ahora ciertas credenciales, si no quiere ver sus pretensiones tachadas de irrisoria altanería. Pues, ¿por qué iba a ser más real aquello trascendente que es

objeto de su deseo, que el mundo mismo que contradice su querer? Eso que es inmediatamente evidente para la voluntad, tiene que ser justificado racionalmente, pues, de otra forma, esa tendencia utópica inherente a todo querer tendría que ser declarada irracional, y con ello toda esperanza vana.

Pues bien, las razones que han de aducirse aquí no son otras que las que vimos llevaban a Nietzsche a reconocer la realidad del eterno retorno de lo mismo. La finitud se afirmaría en su facticidad como definitiva, si no fuese porque se da en nuestra vida la experiencia real de una infinitud que la contradice. Aquello que nos lleva a rechazar absolutamente el dolor es la experiencia de la felicidad, como su superación que ya es real en nosotros. Pues eso es la felicidad, la reflexiva complacencia en la propia actividad como aquello que supera los propios límites. La felicidad, que es —como ya vimos— siempre *in-mensa*, es trascendencia de los límites del propio querer. Y el que efectivamente sabe lo que significa ser feliz, ya no puede admitir ninguna limitación de ésta felicidad. Esta es la experiencia elemental que se tiene cuando vemos que basta con probar lo bueno para que ya no podamos renunciar a ello. Y es que lo que la voluntad no puede hacer es renunciar, y en la medida en que tiene experiencia de la plenitud, considera toda limitación de esta plenitud [361] como un quedarse por debajo de lo que le es propio, de aquello que le pertenece.

Dijimos que no sabríamos lo que es felicidad si no hubiese una connaturalidad esencial con un bien ilimitado. Pero hay más: tampoco habría dolor en el mundo si no fuese por esa esencial connaturalidad con un bien trascendental del que todo lo creado participa. Y el mismo Nietzsche rinde tributo a esta tesis cuando pretende —infructuosamente, como él mismo implícitamente tiene que reconocer— que la desaparición de la idea de trascendencia supondría la redención de todo dolor. Incluso su provocativa formulación según la cual la culpa del mal la tiene el bien, tenemos que interpretarla en este sentido, ampliando el razonamiento en el sentido de que la experiencia indiscutible del dolor necesita de un bien, trascendente a toda

limitación, que se «responsabilicé» de él. El mismo Nietzsche tiene que acabar reconociendo que esto es cierto, pues se da cuenta de que la felicidad implica algo así como un instante absoluto, algo en nuestra vida que tenemos que poder afirmar y querer sin restricción alguna, en la medida en que se da en ello una experiencia trascendente de esa vida más allá de toda limitación. Y ya sabemos a qué se refiere esto: hay algo infinito, muchas veces escondido, en el fondo de todo lo que hacemos, que a veces, como por sorpresa, sale a flote, haciéndonos amar la vida como algo que queremos, así, para siempre. Son los instantes felices, que el recuerdo quiere guardar como inolvidables, reclamando su vuelta allí donde el pasar del tiempo le obliga a hacerse nostalgia.

Por ello, el dolor, que es ausencia de esta ilimitada felicidad, se experimenta como tal, es decir, como una restricción intolerable, como un límite de la propia existencia. Pues efectivamente un límite tiene sólo sentido desde la trascendencia que se abre más allá de él, y sólo porque estamos siempre superándolo lo experimentamos como tal límite. Dicho más técnicamente: la noción de límite es esencialmente dialéctica y relativa, contradiciéndose a sí misma, como veíamos que ocurría con ríos y caminos. Pues una frontera absoluta es algo que carece de sentido, ya que cerraría todo «más allá» respecto del cual se pudiese [362] establecer como tal límite. Y de hecho los que saben de fronteras son los exportadores y los contrabandistas, es decir, aquellos que siempre las traspasan. Por ello, todo límite es desafío y promesa de un mundo sin fronteras. Y así, por encima de todos los alambres de espino, ondea la bandera de la libertad, y en las columnas de Hércules, que pretendían decir dónde se acaba la tierra, se enrolla hoy la leyenda del «Plus Ultra». La frontera más violada no es entonces la que no tiene guardias, sino la que más los necesita allí donde pretende ser más rígida.

De igual modo, el dolor, que es la barrera que separa del bien propio, refleja la misma estructura dialéctica y se convierte así en garantía de su contradicción, probándose en él la realidad última de la utopía. De este modo sabemos que Sócrates *es libre, porque es una*

desgracia que esté en la cárcel. El agua existe, y tengo que buscarla, *porque* tengo sed. Y la universalidad del sufrimiento resulta así, en la imposibilidad de conformarnos con él, anuncio escatológico de la existencia final del paraíso. Por tanto, como ya se dijo antes, el dolor no tiene más sentido que su superación y en él se muestra el sentido trascendente, utópico y escatológico de una vida que tiene su realidad, en el más específico sentido platónico, más allá de sí misma. Por eso señala Marcuse que toda descripción, si quiere ser verdadera, lejos de limitarse de un modo conformista a decir lo que hay, ha de ser reivindicación y protesta contra la negación que su verdad sufre en la historia. Es decir, lo que prueba la verdad es la conciencia cierta de su falsificación y negación en un devenir que «está saliendo mal». En esto el utopismo contemporáneo, incluso en ciertas ramas neomarxistas (Bloch), se hace platónico, pues el sentido del platonismo está precisamente en la consideración de la verdad como algo transhistórico, como un ideal cuya perfección está todavía por alcanzar. Esto lo completaría Aristóteles, insistiendo optimistamente en el carácter futuro de toda perfección, en el que esa verdad trascendente ya no es plenitud original definitivamente perdida, sino fin del movimiento en que lo finito consiste, es decir, meta del esfuerzo por alcanzarla.

Pues bien, en el marco de esta ambigüedad dialéctica, esencial a la noción de límite, es donde surge antropológicamente la [363] religión. Ella es conciencia trascendental del bien propio, que está aún ausente, y su virtud fundamental es la esperanza de alcanzarlo. Esto no debe interpretarse como una disminución de las otras dos virtudes teologales, pues de hecho van unidas. Esta esperanza, en la medida en que no está vacía, sino que es *conciencia* de la última plenitud que se desea, es ciertamente fe. Y por supuesto, es también afecto de la voluntad hacia el bien trascendente, y por tanto caridad. Pero san Pablo señala muy bien cómo la caridad es la perfecta religión, es decir, la unión de la voluntad con Dios más allá de todo límite o en la medida en que este límite se trasciende. Y la tradición considera muy sabiamente la fe y la esperanza como las virtudes religiosas especí-

ficas de la Iglesia militante, que está en lucha contra aquello que aún la separa de Dios.

La fe y la esperanza son muy similares. Su diferencia está en la facultad en que se apoyan, que son respectivamente el entendimiento y la voluntad. No podemos detenernos ahora a delinear el rico paisaje de sus relaciones, y sencillamente voy a pedir al lector que me siga con un poco de buena voluntad por un camino especulativo que se trata ahora de recorrer deprisa.

La tesis sería que la esperanza, de una forma a veces vaga y no teológicamente definida, llega más allá de la fe, como es más profunda la voluntad que el entendimiento, más telúrica. Esto hay que entenderlo en el sentido más amplio, en el que el lenguaje dice que la esperanza es lo último que se pierde. Lo cual es evidente, porque ella es condición del ejercicio mismo de todo querer, y todo deseo carece de sentido si no es anticipando como posible su satisfacción. El hombre tendría que hacerse estoico, es decir, renunciar a todo anhelo, para dejar de esperar.

Por ello, es interesante observar que allí donde se ha perdido la caridad y aun la fe en un Dios personal, la religiosidad guarda un último asidero en eso que es la misma esencia trascendente del hombre, y se manifiesta en la esperanza. Allí donde el hombre sufre y experimenta la finitud de su propia existencia, se produce un rechazo del mundo que es deseo trascendente de otra cosa distinta. Y ese rechazo no es vago anhelo que tenga, como pretende Nietzsche, una consistencia meramente negativa, [364] sino que es espera de lo que ha de venir, con un contenido mesiánico radicalmente positivo, porque se sabe que la miseria, actual «no puede ser».

Y es bonito ver eso que a Nietzsche no le gusta, a saber, que la historia cristiana de la salvación no empieza con una sofisticada élite de almas «religiosas», instruidas en las destiladas aguas de la piedad farisea, sino que son más bien los cojos, los ciegos, los que pasan hambre en el más físico sentido de la palabra, los públicanos y las meretrices, lo que el Evangelio ofrece como muestra de los que siguen al Señor, esto es, a aquel que trae para ellos la Buena Nueva.

Porque Él es quien había de venir: la Vida que se ofrece al enfermo como salud y al pecador como perdón.

En este sentido, como ya se dijo, hay que tener mucho cuidado con la idea conformista de una «voluntad de Dios» que sancionase el mal en el mundo como algo que tengamos que aceptar. Aquí se hace necesario insistir una y otra vez en el carácter esencialmente escatológico de esa voluntad, que tiene por objeto la perfección final del mundo, como algo que en este mundo, *quoad nos*, está aún por realizar. Dicho de otra forma: el querer de Dios es un fin, no un hecho histórico. De modo que podemos deducir en qué medida el mundo no se ajusta aún a lo que Dios quiere, a partir de la inmensa cantidad de frustración que contiene todavía. Dios en modo alguno se responsabiliza del daño que hace ese mundo al ir rodando.

Y así, es hermosa la formulación del Padrenuestro: «¡Hágase tu voluntad, así en la tierra como en el cielo.» En ella se pone de manifiesto como el triunfo de esa divina voluntad, que en virtud de su omnipotencia ya es real en el cielo, esto es, en el fin de los tiempos, es en la tierra, esto es, en la historia, objeto de nuestro último anhelo. Frente a la estoica resignación, la verdadera virtud cristiana ante el sufrimiento es entonces la paciencia, en la que ese mal en absoluto queda afirmado, sino que se hace esperanza de su definitiva superación. Y además esa paciencia, lejos de ser pasiva aceptación, es esfuerzo eficaz porque se cumpla en nosotros el divino querer; y en ella nos hacemos, mediante el trabajo, colaboradores de la obra creadora, a fin de [365] que el mundo se haga reflejo perfecto de esa voluntad en la que no cabe para nadie mal alguno.

Es posible que a estas alturas del argumento a alguien se le haya ocurrido la objeción de que esta idea de esperanza, y la de religión que va unida a ella, es —como diría Nietzsche— «humana, demasiado humana». Ciertamente nos hemos merecido el reproche y es preciso ahora intentar responder a él, pues parece que el argumento desarrollado a lo largo de este apartado situaría el origen de la religión en afanes humanos que son comunes, por ejemplo, a la fe en la técnica y, por supuesto, al utopismo revolucionario. Ahora bien, an-

tes de pasar a diferenciar —lo cual es evidentemente necesario—, es preciso aceptar plenamente la objeción, pues es cierto que esa comunidad se da y está de sobras justificada. La religión tiene que ver con todos los miserables que buscan no sólo consuelo sino auténtica liberación de sus males reales, y tiene mucho en común con quien inventa vacunas, con quien defiende derechos y exige satisfacciones, e incluso con quien sencillamente juega a la lotería, esperando con ello la solución de sus muchos problemas. Y cuanto antes nos demos cuenta de que la religión efectivamente conecta con los más elementales afanes y necesidades de los hombres, incluso en aquello que tienen de material, es más, que toda esperanza sobrenatural tiene contenidos materiales concretos y se inicia en ellos; antes podremos abordar la tarea de delinear una «teología de la liberación» que no sea materialista.

Dicho esto, es preciso continuar el argumento, hasta que quede bien claro que, por mucho que mucha gente se empeñe, todo intento de mediación entre la religión y el marxismo, por ejemplo, no puede terminar sino en la disolución de esa religión en algo que niega radicalmente la esencia misma de su esperanza. Marxismo revolucionario y cristianismo son antitéticos. Mas no tanto en el punto de partida como en los medios que en cada caso se ofrecen para la solución de un mismo problema, que es en definitiva el de la felicidad.

El marxismo, y en general toda filosofía revolucionaria, contradice la religión (y ya veremos que también su misma esperan- [366] za original) en que sitúa el fin escatológico de la historia, es decir, la utopía, dentro de la historia misma. En consecuencia, considera esa utopía como posibilidad real al alcance del hombre que se supone agente de esa historia. No hay entonces más paraíso que el situado en la tierra, y en este sentido nuestra responsabilidad consiste en labrar el jardín del Edén, quizás abonándolo con la propia sangre.

La base del argumento parece clara, a saber, que como las necesidades son materiales, su satisfacción tiene que serlo también, de forma que podamos hacer de esa plenitud objeto de un proyecto histórico concreto, que se haga eficaz con medios también naturales.

Pero ahora, una vez que se han materializado las satisfacciones, hay que volver atrás para reasegurar en una ontología materialista el carácter material de la necesidad. Y se reconoce entonces como real sólo aquel anhelo que efectivamente puede ser satisfecho en la historia. Y si ahora el problema es que un adolescente se enamora de Ingrid Bergmann o de la Dama de las Camelias, es evidente que se trata aquí de un problema ideológicamente inducido, es decir, de un pseudo-problema burgués. A un joven proletario no se le ocurren esas cosas y escribe sólo poesía militante, lejos de todo romanticismo. De donde resulta que se descalifica también como burgués, por ejemplo, todo sentimiento de nostalgia, que se dirige frustrado al bien que pasó o a la ocasión perdida. Es evidente entonces —puestos a radicalizar el ejemplo— que el sentimiento de una madre ante su hijo muerto, si no es rencor revolucionario y se detiene en el inútil «ojalá no hubiese muerto», es igualmente desechable.

En el contexto de la filosofía aristotélica que aquí hemos intentado desarrollar, este problema se plantea de una manera, no sólo más fecunda, sino precisamente de forma que pueda ser solucionado. En concreto, Aristóteles bien podría conceder que toda necesidad es de tipo material. Lo cual es evidente, porque la materia es aquello que separa al ente de la perfección de su forma. En este sentido, lo material en nosotros es la sed y el hambre; pero también, por ejemplo, que la cultura es un bien extraño, por el que quien lo desea ha de pagar un dinero que no tiene; o que un padre debe emigrar para [367] poder alimentar a su familia, que se queda atrás en el pueblo; y también que Ingrid Bergmann está materialmente muy lejos, ahora además muerta, y nunca se enterará del sentimiento que guarda por ella un adolescente; por supuesto, es el más material de los problemas el cadáver de un hijo muerto, que hay que enterrar porque empezará a descomponerse en poco tiempo. Y por último, es también un problema que a Dios nadie lo ha visto, precisamente porque nos separa de él como un opaco velo la propia materialidad.

Y todos estos problemas tienen que ver unos con otros, resumiéndose en el último. Cuando la Escritura habla de la sed como

paradigma poético mediante el que se describe la relación afectiva del alma con Dios, está utilizando algo más que una equívoca metáfora. Se recurre aquí a la necesidad más inmediata como vía de acceso analógico a aquella necesidad que es fundamento de todas las demás, a saber, la que tiene todo ente finito de acceder a la infinitud de su último principio. Y la sed de agua no es sino concreta manifestación de esa necesidad fundamental.

Pero si esto pudiera parecer sorprendente, aún lo es más lo que viene a continuación. Porque en el contexto de una filosofía aristotélica, hemos de concluir que, por lo mismo que toda necesidad tiene un cierto carácter material, ninguna de sus satisfacciones lo tiene. Pues por más que pueda sorprender, el beber agua es una actividad en la que la materia queda superada, precisamente en la medida en que es satisfactoria, es decir, en la medida en que lo principiado alcanza en ella la perfección de su principio; toda vez que la materia, en esta concepción aristotélica, no es otra cosa que la imperfección que separa de la propia forma y nos hace inidénticos con ella. Alcanzar el fin —y en esto consiste la satisfacción— es superación de la materialidad. Y por ello, llevando esto a sus últimas consecuencias, hemos de concluir que toda satisfacción es entonces, y en la medida en que lo es, presencia de Dios. De este modo puede decir san Pablo que comer y beber son actos que pertenecen a su gloria.

Desde aquí conectamos con lo que se dijo en capítulos anteriores. Pues es claro que en esta inmaterialidad la solución de [368] todo problema y la satisfacción de la más elemental necesidad, son actos transhistóricos, que en su plenitud se sitúan fuera del tiempo, allí donde la voluntad quiere esos actos eternos, para siempre. Y la evidente objeción de que esto es imposible para la vida finita, tiene razón sólo en la medida en que, en efecto, esa satisfacción no se da en la historia y es término escatológico de una esperanza sobrenatural. Y no es que haya necesidades que se satisfacen y otras que no, de tal forma que pudiésemos distinguir entre problemas inmanentes y trascendentes; se trata incluso de que es imposible satisfacer históricamente la más elemental necesidad «material», lo que se muestra

en que todo acto satisfactorio nos es inmediatamente arrebatado por el tiempo y esa necesidad se hace recurrente. La samaritana del Evangelio, que tiene que bajar todos los días a la fuente, sabe lo que significa cuando alguien le ofrece un agua con la que ya nunca más tendrá sed, a saber, que es el Mesías, el que había de venir a colmar la última y más elemental de las esperanzas, a saber, la de la *definitiva* satisfacción de toda necesidad.

Por todo ello, la pretensión marxista de una escatología histórica es tan contradictoria en sí misma como la nietzscheana de un instante eterno en el tiempo. Ambas representan el intento de hacer terminar la historia en sí misma. Y al igual que el eterno retorno, que en el planteamiento de Nietzsche termina por hacer infinito todo el mal del que quería liberarnos, los utopismos revolucionarios concluyen siempre en el terror. Y en él las contradicciones prerrevolucionarias, lejos de superarse, se radicalizan. Si las cárceles se hacen obsoletas, es gracias a la guillotina o porque los presos ya no caben en ellas y tienen que vivir al «aire libre» de los campos de concentración. Los cuales se acaban llenando de los mismos revolucionarios que antes, en número mucho menor, sólo atestaban sótanos de centrales policiales. Pero que la revolución devore a sus hijos allí donde se pretende que la historia contenga un instante absoluto, es decir, una última hora de la verdad, no es sino lo que cabía esperar. Una vez más, los griegos ya lo sabían, cuando su mitología describe la divinización del tiempo, que es Cronos, devorando los productos de su propia fecundidad.

[369] 4. *Muerte y resurrección*

En la lista de ejemplos que se puso anteriormente se terminó la serie de los problemas vitales con la muerte. Podíamos haber dicho que en la imposibilidad de superarla se muestra el último límite de la humanidad; pero que, sin embargo, el deseo de inmortalidad sigue existiendo, y que se abre con ello un problemático campo trascen-

dental, en el que toda posible y esperada solución tiene que ser sobrenatural. Cada cual que intente entonces arreglar los problemas finitos de esta vida como buenamente pueda y que confíe en la misericordia de Dios para solucionar el de la otra vida, que es el verdaderamente importante.

Pero debe ser evidente a estas alturas que no es ésta la vía para acceder a la trascendencia. Y en cierto sentido estamos ahora un poco mejor equipados para no permitir semejante atropello a la tesis de la unidad de vida que se viene manteniendo en contra de Nietzsche y de un «sobrenaturalismo» nihilista.

Hay un esquema que deberíamos poder superar, a saber, el que supone el tiempo como una magnitud lineal que empieza y *no termina* durante un número de años, hasta que llega la muerte; entonces *sí termina*, para empezar a continuación, como absolutamente otra, la vida eterna, que no tendría que ver con la temporal sino su común conexión en el punto de la muerte.

Jorge Manrique sabe más y lo cuenta de otra manera, así como Platón en el *Fedón*. El primero narra agónicamente el lado negativo de la historia, y si leemos detenidamente sus versos, veremos que nos quieren decir que el tiempo es aquello que está terminando siempre, a saber, en la muerte que es su fin. Por ello, «el que juzga sabiamente, dará lo no venido por pasado».

Esto suena terrible, pues la muerte resulta así algo que pertenece, junto con la temporalidad y ligada a ella, a la esencia del hombre. No somos mortales como si la muerte fuese un acontecimiento futuro que podemos olvidar mientras no llegue, como nos recomiendan Nietzsche y Epicuro, sino que la muerte le ocurre al hombre ya el día en que nace, y sólo podemos escamotearla mediante un general aturullamiento en el que nos escondemos también de nosotros mismos.

[370] Heidegger avisa de esto con gran fuerza, diciendo que la asunción de la muerte es condición de posibilidad para la constitución de toda subjetividad finita. Pues aquello que hace de la vida, no una suma inconexa de momentos sucesivos, sino una totalidad que podamos llamar propia —y esto, en efecto, es una subjetividad—, es

su extensión proyectiva hasta el final. Ya que si el hombre viviese indefinidamente no podríamos totalizar una sucesión infinitamente abierta. De este modo la muerte, anticipada y aceptada proyectivamente como la última posibilidad, es el núcleo mismo en torno al cual se constituye la vida interior. Esta es en cierta forma la conexión esencial que se da entre la filosofía y la muerte.

Que esto es nihilismo, parece claro. La muerte se apodera a través del tiempo de la existencia y la caducidad se hace el sello negativo de toda realidad. El mundo se vacía así de sentido: todo es vanidad.

Nietzsche —ya lo vimos— intenta escaparse de este nihilismo re-introduciendo la eternidad en el tiempo, pero de modo que podamos salvar como definitivo el tiempo en su puro transcurrir. Pero de esta forma, vimos que era la caducidad misma la que se hacía definitiva en su eterna recurrencia; y Nietzsche sólo supera el obstáculo de la muerte en una idea de inmortalidad que a través del eterno retorno afirma en sí la muerte misma, en algo así como una agonía eterna.

Platón ofrece una solución mucho más interesante y —en contra de todas las acusaciones de Nietzsche— en ningún modo nihilista. Si se me perdona la trasposición histórica, esta solución iría en la línea de responder a Jorge Manrique radicalizando el argumento de éste en su mismo carácter dialéctico. Pues si se trata de dar lo no venido por pasado, también ha pasado la muerte; y toda vida, a la que ya afecta la muerte en su origen, está más allá de la muerte, a saber, en la eternidad. El filósofo es aquel —dice Platón— que, precisamente por haber asumido en su vida la muerte, la ha superado en una verdadera experiencia de lo eterno e ideal. Aprender a morir es, pues, su programa; de modo que cuando la muerte llegue biológicamente sea ya sólo eso: un acontecimiento material que no afecta a la trascen- [371] dencia de una vida que ya superó al límite de su finitud, del cual la muerte es mera expresión biológica. El alma del sabio vive ya en la contemplación de las ideas y en ella se ha hecho inmortal.

También Nietzsche presentaría a Jorge Manrique un argumento parecido. Si hemos de dar lo no venido por pasado, entonces, no sólo

pasó también la muerte, sino que el que sigan pasando cosas es prueba de que están volviendo, y podemos declarar lo pasado porvenir. El eterno retorno, el tiempo que se supera a sí mismo, es así garantía de mi inmortalidad y de la divinidad definitiva del tiempo mismo. Ahora bien, mientras la postura platónica —interpretada como lo hacemos aquí y no como quiere hacerlo Nietzsche— tiene todas las ventajas de la temporalidad sin ninguno de sus inconvenientes, en Nietzsche la idea del eterno retorno representa, como ya vimos, el paradigma de una inmortalidad infernal.

La diferencia está en que Platón en su esquema deja atrás la muerte definitivamente, porque concibe la vida temporal como una magnitud relativa que trasciende su propia finitud, mientras que en Nietzsche esa trascendencia termina en el tiempo mismo como una absoluta afirmación del límite que la temporalidad supone. Entonces la superación de la muerte es contradictoria consigo misma, pues en efecto esa muerte es también lo que siempre vuelve, en una caducidad vital que es también definitiva.

De todas formas, a pesar de todo lo dicho anteriormente, cometeríamos un error si considerásemos la muerte vencida una vez que se descubre la relatividad trascendente de la vida temporal. Pues esta victoria es, a su vez, tan relativa y precaria como la que se tuvo sobre el tiempo. Esto de la muerte va en serio y afecta a nuestra vida de un modo definitivo en aquello que tiene de finita. Hay quien piensa que basta con tener una fe trascendente para que la muerte pierda su mordiente. Pero el miedo universal que le seguimos teniendo prueba que esto no es tan fácil. Uno a veces se sorprende de la resistencia que ponemos a «pasar a mejor vida».

Sin embargo, en estos términos el problema no termina de [372] estar bien planteado. El miedo a la muerte, incluso en el contexto de la fe cristiana, no procede sólo de esa intranquilidad que produce el «salto a lo desconocido», sino que está siempre acompañado por la sospecha de que un cambio tan radical bien puede ser pérdida de lo que ya tenemos. Y es más sorprendente ver en aquellas personas que —al menos relativamente— han superado el miedo a la muerte, có-

mo su seguridad consiste en que nada, ni siquiera la muerte, les puede quitar lo que *ya* tienen. El miedo a la muerte se supera allí donde el alma toma conciencia del carácter actualmente inmortal de su actividad propia. Dicho de otra forma: son los sabios y los santos, y en la medida en que lo son, los que se saben inmunes a un acontecimiento meramente material que es externo a su propia vida, situada *ya* en la trascendencia que les es propia. Así, no es el amor a la muerte lo que funciona en ellos, sino el olímpico desprecio por esa fiera de cuyos dientes ya se han liberado. Por ello, tenemos que concluir que la vida más allá de la muerte es, en una cierta medida relativa, una posibilidad real de la existencia humana tal y como se da en la historia. La vida finita, que es mortal en su finitud, en cuanto es verdadera vida consiste en su propia resurrección, es decir, en la superación constante de su último límite, que es, en efecto, la muerte.

En este sentido, no deja de ser sorprendente que la conciencia de inmortalidad esté ligada precisamente a la experiencia misma de la muerte, en conexión con los cultos funerarios. Y es que en esa experiencia aparece con especial virulencia la conciencia del «no puede ser», a la que ya nos hemos referido repetidas veces. Es quizás en esa sensación de brutal irrealidad que produce el cadáver de las personas queridas donde la vida cobra un valor más allá de toda mortalidad. Y el que ve su amor de esta forma desengañado por la fisiología, sabe entonces que lo irreal no es la vida junto con esa persona que se quiere, sino precisamente la muerte y la propia vida sin lo que se ama.

Todo esto apunta a entender la muerte y la vida, no como dos sectores sucesivos en el acontecer natural, sino como dos momentos constitutivos de la vida finita, que guardan una relación de inversa proporcionalidad. Pues la vida es tal sólo en la medida (relativa para lo finito) en que supera el límite contradictorio de su finitud, que es la muerte. Por ello es vida más allá de la muerte: resurrección.

Esta concepción no es tan extraña como a primera vista pudiera parecer. Y de hecho el lenguaje ordinario no reconoce la vida y la muerte como magnitudes sucesivas, sino como dimensiones mezcla-

das en la constitutiva contradicción de toda finitud. Ya hemos citado cómo muchas veces decimos de nuestra existencia que «esto no es vida»; en efecto —decimos también— «es la muerte». Estar «medio muerto», o «más muerto que vivo», es un estado normal, que entendemos perfectamente al ser descrito por estos giros. Por supuesto, no es que uno se muera, sino que, cuando las cosas se ponen realmente mal, uno «se está muriendo», a veces durante años. Por otra parte, «revivir» es un verbo que se utiliza con sentido, no sólo referido al juicio final, sino a las ordinarias circunstancias de la vida misma. Es posible entonces que cuando decimos que un sencillo caldo caliente en una mañana de invierno «resucita a los muertos», estemos haciendo algo más que una metáfora.

Tomando pie ahora en el ejemplo anterior para dar un salto adelante, podemos decir que quizás atribuir a un plato de sopa lo que es potestad exclusiva de Dios, a saber, la capacidad de resucitar a los muertos, lejos de ser una blasfemia, es el reconocimiento agradecido de su presencia en toda realidad, en la medida en que es perfecta. Por eso, no es sólo el culto a los muertos lo que está en el origen de toda religión, sino la alegría de las cosechas, la esperanza en los ritos de fecundidad, la consagración de los nacidos, la autoafirmación de la fuerza común en los adolescentes que se hacen guerreros, el gozo de la vitoria. Y al final, el acto religioso fundamental termina siendo algo tan sencillo como la acción de gracias de una familia por el pan que llena su mesa y por el vino que resucita al que venía muerto de frío de trabajar en el campo. Por lo demás, ¿no es esta presencia de Dios en lo más elemental, como verdadero signo de la resurrección final, lo que se hace sacramentalmente actual en el centro y raíz de la vida cristiana que es la eucaristía? Y *eukharistia* es [374] el nombre griego de «acción de gracias». Aquí más que en la mortificación está la verdad de toda vida religiosa. Aunque quizás estas dos cosas están tan cercanas como lo están la muerte y la vida en la existencia finita, o el Viernes Santo y el Domingo de Resurrección en la historia de la redención.

Pero aquí nos hemos saltado muchas cosas importantes en una especie de atropellado salto adelante. Si bien quizás sea interesante lo que se ha hecho, pues podemos llenar el vacío saltado intentando responder las cuestiones que plantea el final alcanzado.

¿No hay algo extraño en la imagen de una familia campesina dando gracias a Dios por un alimento que es de modo evidente fruto de su trabajo? Este campesino ha sabido luchar contra los elementos, ha superado el límite que la naturaleza originalmente representa y su voluntad ha transformado en propia fuerza lo que era extraña amenaza. El pan en su mesa es prueba de su victoria y anuncio del poder ilimitado que representa su fuerza. Ciertamente el orgullo es entonces una actitud correcta, y así se muestra cuando —en la imagen, por ejemplo, del pionero— al cabo del tiempo el abuelo cuenta al nieto lo difícil que fue al principio, y los indios, y la sequía, y el torrente que hoy está represado que arruinaba en primavera las cosechas de la vega. Pues bien, lo sorprendente es ahora que ese hombre —y esto es históricamente cierto de modo especial en esas sociedades pioneras— lejos de sentirse la avanzadilla atea del superhombre, sin ceder un ápice de su legítimo orgullo, cuando se sienta con su nieto a la mesa se recoge en acción de gracias y recibe alegre su existencia, tan duramente trabajada, como un regalo de Dios. Aquí, y no en otro sitio, es donde hemos de situar psicológicamente el origen de la religión.

Dijimos en el apartado anterior que Dios representa la esperanza mesiánica de superación del sufrimiento. Y es verdad; pero sin negar esto es preciso ahora matizar muy cuidadosamente esta afirmación. Pues a veces, de los mendigos que piden a la puerta de una iglesia, son pocos los que entran a rezar en ella. Y de diez leprosos que sanó Jesucristo, sólo uno volvió a darle las gracias. Pues, en efecto, bien parece que una excesiva depau- [375] peración embrutece de tal forma que en ese proletarizado ambiente social se hace muy difícil el desarrollo de la virtud y de la vida religiosa. Y no deja de ser interesante que, por mucho que la religión sea un fenómeno universal, y por supuesto interclasista, sean precisamente las clases medias y el

campesinado que posee tierras los que tienden a ser más conscientes de estos valores religiosos.

Pero ello no parece que tenga que ver con cosas tales como la propiedad de los medios de producción. Pues hay una razón mucho más simple y es que sólo puede rezar el que de alguna manera tiene experiencia de la felicidad. Y es que en la medida de nuestra miseria Dios es lo distinto, y se hace lo inimaginable allí donde esa miseria tiende a ser absoluta. En esa depauperación, en el aniquilamiento de la propia fuerza, lo divino resulta inaccesible. No es que esto anule el sentimiento religioso, pero es evidente que este sentimiento tiende entonces a pervertirse, debido a la falta de sensibilidad para una trascendencia que se ha hecho total. En consecuencia, se pierde todo sentido de filiación divina, es decir, de connaturalidad con lo sobrenatural, y la religiosidad se desnaturaliza en cosas tales como mesianismos revolucionarios despersonalizados (es evidente entonces que la marxistización de una «teología de la liberación» se hace tentación próxima), en fetichismo idólatrico e incluso —en una absoluta inversión— en magia negra y brujería.

Esta tesis es históricamente plausible. Las así llamadas religiones superiores surgen en sociedades con un mínimo de estabilidad productiva, es decir, allí donde hay una riqueza, si no accesible, al menos imaginable. Y con toda la retórica contra la Gran Babilonia, el cristianismo siempre reconoció la paz y prosperidad del imperio romano como providencial ambiente que permitió el desarrollo del mensaje evangélico, y no tanto entre los esclavos, como entre lo que, con criterios actuales, bien podría ser una plebeya clase media provinciana. Por ello también, la inseguridad y depauperación social que supone la alta edad media impuso la retirada de la vida cristiana al desierto monacal, donde por cierto, aunque fuese poco, se comía todos los días.

Porque es verdad que la mesa llena, no la vacía, es la que [376] invita a rezar. Ahora bien, ¿qué es lo que hace que este acto no sea mera complacencia en la propia fuerza que ha producido el alimento? Muy sencillo: la conciencia real de la precariedad que afecta a

toda satisfacción. En ella el campesino, en el colmo de su abundancia, sabe que esa fuerza no es suya. Y lo sabe porque las muchas sequías, el hambre que pasó otras veces, la enfermedad que impidió disfrutar la cosecha, es decir, todas las limitaciones que ha tenido que superar, le recuerdan que el gozo presente es gracia a la que ha accedido y cuya posesión es insegura, un más allá que uno está tocando con la punta de los dedos y sólo porque el dueño de toda riqueza lo ha puesto al alcance de la mano. La acción de gracias por el alimento se le convierte entonces al campesino en petición: de la fuerza para seguir produciendo y de la salud para disfrutar el producto. Porque sabe muy bien que ambas pueden faltar y que seguir gozando de lo que Dios manda costará mañana el mismo esfuerzo que hoy y dependerá de la misma «suerte», ya que ese gozo es la trascendencia que todos los días hay que alcanzar como fruto del constante trabajo, como superación del límite actual, del cansancio y de la enfermedad.

Y entonces el campesino, cuando llegan los frutos y en la medida en que llegan, se sabe labrador de la tierra de Dios, jornalero en el campo del Señor. Y aparece aquí lo que es el verdadero sentido de la pobreza, que, lejos, de consistir en una renuncia, es disfrute agradecido de eso que se entiende como regalo, también en el sentido placentero de la palabra. Esta pobreza está en el desprendimiento y ni siquiera está reñida con el lujo que despliegan los lirios en el campo, pero sí sabe muy bien que el gozo de hoy es algo regalado y no la conquista de un derecho, y mucho menos propiedad definitiva. Y cuando la sequía, la enfermedad y la muerte de lo que ama, le recuerden que la vida feliz es algo que está, otra vez, aún por alcanzar, el campesino sabe entonces precisamente de esta trascendencia. Y en su dolor la oración se hace más honda, sin perder la reverencia agradecida. «El Señor nos lo dio, el Señor nos lo quitó —dice esta oración—: alabado sea Dios.»

Pero en la virtud de la paciencia, que es serenidad en sopor- [377] tar la adversidad, el alma que así reza sigue sin renunciar a nada, y ahora menos que nunca, pues ya sabe lo que es bueno. Es más, sabe que eso bueno que recibió como regalo es su más preciada propie-

dad, eso absoluto que es plenitud sin límites de la propia vida. Y así la oración se hace petición paciente «del pan *nuestro* de cada día». Pues eso que el Señor ha retirado se capta entonces como lo necesario, lo más propio, aquello sin lo que no podemos vivir. Y así, en el dolor el alma sabe que lo que Dios da ya nunca lo quita, y que ese don está entonces guardado, más allá, como la trascendencia del propio vivir, esto es, como plenitud que no ha llegado todavía. Es aquí donde la paciencia, que ya no renuncia a nada, se hace virtud de la esperanza.

El dolor adquiere entonces un sentido, no en sí mismo, sino en su referencia a la plenitud ausente, que se muestra como la trascendencia del propio vivir. En el sufrimiento la esperanza se hace concreta, materialmente definida, al igual que la vida de relación con Dios, que, como oración, se llena entonces de preocupaciones y alegrías, fracasos y nobles ambiciones, y se hace con ello trato concreto, centrado sobre lo que es cotidiano vivir y ahí, conocimiento de Dios, propio y de aquello que todavía nos separa de él.

Felicidad y sufrimiento definen así dialécticamente ese campo en el que crece la vida interior. En cada instante feliz sabemos que Dios existe, y en la conciencia del propio límite que supone el sufrimiento, hemos de reconocer la trascendencia del último bien que él representa como lo que es distinto de nosotros. Pero ninguna de las dos cosas se puede separar, pues la felicidad prueba la existencia de Dios sólo porque es algo absoluto que está más allá de los límites de esa finitud propia que experimentamos en el sufrimiento. Y la trascendencia de esa perfección divina se muestra como tal, sólo porque en el dolor y en la imposibilidad original de aceptarlo, reconocemos nuestra vida como lo que más allá de sí tiene una realidad ella misma trascendente. Y aquí la conciencia de nuestra pobreza se invierte dialécticamente, pues la vida que, a pesar de su finitud, se trasciende a sí misma de esa forma, es, en efecto, infinitamente más que sí misma y sólo por eso es capaz de sufrir: porque le resulta insu- [378] frible carecer de la infinitud respecto de la cual ella misma se constituye como vida.

De este modo, la paciencia, que ya es oración, se hace trabajo, es decir, esfuerzo por ganarse el pan nuestro, que también pedimos. Y esto no representa contradicción alguna, porque la gracia de Dios no tiene la forma del maná, sino de la fuerza constante, de la que resulta el bien como propio fruto y como mérito personal.

Lo bonito del caso y la prueba de que esto es así, la siguen ofreciendo todos aquellos que, sin conciencia alguna de contradicción, al final de este trabajo volverán otra vez a dar gracias a Dios tanto como están orgullosos del fruto de su esfuerzo. ¿Por qué empeñarse entonces en ver conflictos teológicos donde la vida religiosa armoniza sin problemas lo que es complementario? Se ha evitado aquí cuidadosamente entrar en el resbaladizo terreno de las relaciones entre gracia y mérito. Pero parece claro que no alcanzaremos claridad alguna en este punto mientras no evitemos las aporías que resultan cuando, de forma contraria a lo que se ha hecho aquí, se considera la vida sobrenatural y la acción de Dios en el alma como algo heterogéneo respecto de la actividad natural del hombre, olvidando que es, más bien, su primer principio y última perfección.

Con esto volvemos a la objeción de que lo dicho hasta ahora representa una ilegítima naturalización de la vida cristiana, siendo como es en efecto la búsqueda de sus raíces naturales. Se está intentando mostrar en estas reflexiones ontológicas, que el lugar propio en el que se desarrolla en el alma la vida religiosa es el mismo en el que se incuban sus afanes cotidianos, su diario querer, sus más elementales afectos y aspiraciones. Por ello, la vida religiosa no es un añadido sobre, y mucho menos —como pretende Nietzsche— una negación de, la vida natural, sino su última perfección. La vida religiosa es así la conciencia actual en que se pone de manifiesto esa trascendencia original por la que toda naturaleza se constituye, más allá de sí misma, en una tensión hacia su último fin, que es Dios. Por todo ello, ese impulso natural, que se muestra antropológicamente en las nobles pasiones de los hombres (en principio todas, si no han degenerado), en [379] sus amores, en su trabajo, en su más elemental esfuerzo por ser feliz, es religiosidad incoada.

Ciertamente no es infrecuente que esto se quede aquí, en mera incoación, la cual se hace ciertamente frustración si se fija en esa mínima expresión. En este sentido uno puede muy bien afanarse en cosas que son distintas y contradictorias respecto de ese fin último, que es el único necesario. Pero esto sólo confirma lo que se intenta sostener, pues en la misma medida esos afanes se hacen en su superfluidad, no sólo inútiles, sino también dañinos; mas no sólo como negación de la vida sobrenatural, sino también como ruina de la naturaleza misma, que queda así ahogada en su raíz al verse desvinculada del último fin que en efecto la define. La vida, o es sobrenatural o es degradación de sí misma por debajo de sus posibilidades naturales. Es entonces cuando esa vida se hace moralmente mala, conduciendo a su propia disolución, tal y como vimos ocurría en el planteamiento nietzscheano.

5. El problema del mal moral

La tesis central que aquí se sostiene es que amar la vida y el mundo y disfrutar de ellos, no solamente es bueno, sino complemento inseparable del acto religioso original que es la acción de gracias. Bien parece que esto representa una defensa plausible frente a la acusación de Nietzsche, según la cual la esencia de la religión sería la renuncia al mundo y la aniquilación de la propia subjetividad, de forma que el amor propio y el afecto a las criaturas fuesen en su misma esencia pecaminosos. Frente a ello se afirma aquí que este amor propio y el apasionado afecto por el mundo y lo que contiene, son inseparables del mismo amor de Dios.

Pero esto, en caso de ser cierto, ¿no echaría por tierra también dos mil años de tradición cristiana y algunos siglos más de antimaterialismo moral? ¿No equivale esto a una revolución ética? Si se afirma que el mundo, e incluso, por qué no, la carne, son buenos, ¿no se terminará diciendo que también lo es el de- [380] monio? ¿No es esto

una santificación, no sólo de la concupiscencia de los ojos y de la carne, sino de la misma soberbia de la vida? ¿Y qué hacemos con la secular tradición de la renuncia? ¿Es que ahora va a ser malo mortificarse? Y la penitencia, y la pobreza, y la humildad: ¿tenemos acaso que tacharlas de la lista de virtudes? Y sobre todo, ¿qué pasa entonces con la cruz, en la que murió el Salvador, invitándonos a seguirle por ese camino de la propia negación, tomando cada uno esa misma cruz sobre los propios hombros? Al pretender ofrecer una alternativa a Nietzsche, ¿no nos hemos pasado con armas y bagajes al campo de su vitalismo anticristiano?

Aunque algunas de estas cuestiones ya están en parte contestadas y lo ya dicho debería bastar al lector de buena voluntad para superar su posible desconcierto momentáneo, es preciso reconocer, por otra parte, que la inquietud que se expresa en las preguntas anteriores estaría justificada si no se matiza un poco más lo dicho hasta ahora.

En este sentido, es preciso dejar claro que las tesis que aquí se sostienen no pretenden en modo alguno corregir la tradición cristiana. Sin embargo, esas tesis sí se oponen a esa concepción que —tal y como lo expone Oscar Wilde— se lamenta de que todo lo bueno, o engorda, o es pecado; postura que provoca como contrapuesta esa otra actitud vital, mucho más simpática, que el mismo Wilde expresaba cínicamente diciendo que él lo resistía todo menos la tentación.

Quizá si intentamos aclarar qué sea esto del pecado y de la tentación, se pueda precisar un poco más lo que se está sosteniendo aquí.

Alguien puede pensar a estas alturas que la tesis de la bondad del mundo, que es precisamente el centro argumental de este libro, está a punto de naufragar en un océano de ambigüedad. Pero ya se dijo que éste no es problema de la teoría, sino de la finitud que esta teoría ha tomado como objeto. Y para abordar un objeto dialéctica o analógicamente ambiguo, tenemos que recurrir a una teoría igualmente ambigua, so pena de destrozar ese objeto al forzarlo en ella. Ahora bien, la ambigüedad de una dialéctica relativa como la que aquí se está utilizando, no es absoluta. No se trata, como vimos

que ocurría en He-gel, de que lo mismo dé que el ente sea finito e infinito, que sea a la vez absoluto y relativo, en definitiva, idéntico e inidéntico con Dios. La identidad o, inversamente, la inidentidad de estos términos «contrapuestos», es relativa, y esto nos permite una cierta superación analógica del desconcierto. Ahora bien, por lo mismo, esta superación no puede ser absoluta, y toda pretensión de que lo sea, sustituyéndola por una perfecta univocidad, conduce a aporías ontológicamente insolubles, que se muestran con gran virulencia existencial tan pronto afloran en el terreno moral. Por tanto tenemos que elegir, y especialmente en este campo de la moral: o aceptamos una cierta ambigüedad, sólo relativamente superable, o nos encontramos con conflictos morales imposibles de resolver. Pero en cualquier caso el univocismo no es alternativa, pues éste, más antes que después, termina por contradecirse aporéticamente a sí mismo y se hace entonces absoluta equivocidad en una inversión dialéctica *more* hegeliano. La filosofía de Nietzsche pone de manifiesto esta inversión, en lo que respecta a la pretensión de una absoluta trascendencia de la idea de Dios, que termina por negarse a sí misma, e igualmente respecto de la absoluta inmoralidad del mundo, de la que al final resulta este mundo como lo único que realmente amamos absolutamente, mientras que el bien trascendente, en su supuesta alteridad, termina siendo el paradigma de un infinito aburrimiento.

Pues bien, esta ambigüedad que aquí queremos respetar, se muestra con especial viveza en la consideración del mal moral. Desde que Platón enunció la tesis de que el mal es mero déficit del bien, los filósofos se han enfrentado a esta tesis con una cierta inquietud y reticencia. En concreto, que el mal sea un defecto, es algo con lo que podemos estar de acuerdo fácilmente en el ámbito de lo físico. El ejemplo paradigmático sería la ceguera, y es evidente que ésta es mala en cuanto falta la capacidad de ver. En general, el tratamiento que se ha hecho hasta ahora del mal, como aquello que tiene que ser superado, va ciertamente en esta línea. El mal es así lo que *debe* ser dejado atrás en un [382] esfuerzo de aproximación dinámica al fin, el cual representa el bien para cada cosa. Esta distancia al fin es preci-

samente el mal, y a esta lejanía respecto del principio se reduce, en definitiva, toda in-perfección. No es difícil (hasta cierto punto) generalizar este esquema incluyendo en él todo tipo de sequías, hambres, inculturas, terremotos, etc. Y el mal tiene entonces que ver con la impotencia para superar los límites que la naturaleza, o la sociedad, o la historia, nos imponen. El medio para superar el mal es aquí el trabajo positivo que tiende a completar la perfección de lo que de este modo tiene que ser mejorado.

Ahora bien, pretender que así explicamos todo lo malo que hay en el mundo, es pura vanidad. Obsérvese en primer lugar que este tipo de mal anteriormente descrito es algo *de lo que nadie tiene la culpa*. Pues nadie puede ser hecho responsable, por ejemplo, de una inundación; y echarle la culpa a Dios de ello carece de sentido, pues ya vimos que la acción de Dios tiene por objeto la última perfección escatológica del mundo y por ello no está terminada, en la medida en que cosas tales como una ruinosa inundación sigan ocurriendo. En este sentido, lo que hay que hacer con inundaciones, aun lamentando el mal que producen, no es quejarse de ellas, sino construir diques que las impidan en lo sucesivo. Pero con esto no se trata de impedir la acción del río, sino sólo el mal que puede producir esa acción, y para ello es preciso encauzarla hacia un fin conveniente.

Es evidente que —con todo respeto a la loable y casi siempre ineficaz intención de reeducarlo— lo que se pretende cuando se mete en la cárcel a un criminal, es algo diferente. Aquí se trata de impedir un mal distinto, del que ahora alguien sí tiene la culpa, y para impedirlo no hay otro remedio que intentar anular la acción de quien lo produce. La diferencia de este mal respecto del anterior no está en sus efectos. A un labrador cuya cosecha se quemó, le importa «objetivamente» poco que esto lo hiciese un rayo o el vecino; de cualquier forma se ha quedado sin cosecha. Pero mientras en el primer caso no es probable que deje de amar la naturaleza, en el segundo es seguro que denunciará al vecino a la policía, le exigirá ante un tribunal daños y perjuicios, y en cualquier caso dejará de hablarse con él, porque tiene la [383] culpa de su mal. En esta medida es evidente que ese ve-

cino es «malo», en un sentido nuevo que es el que nos interesa ahora para precisar qué sea el mal moral. Frente al mal físico, que es esencialmente objetivo, como una imperfección en el resultado de la acción, este mal moral es en su misma raíz subjetivo y —esto es lo realmente diferencial— su raíz es una perfección. Por ello, lo malo de un criminal es que sea un «buen» criminal, es decir, que cometa sus crímenes con perfección. Lo verdaderamente temible en él es su «poder», la capacidad que tiene de actuar, porque de esa actuación resulta el mal como positivamente querido.

Por otra parte, decir de alguien que es la «perdición» de uno, no significa que esa persona sea mala, sino normalmente todo lo contrario; y dicha persona bien puede decir, si no utiliza maliciosamente sus «encantos», que qué culpa tiene ella de serlo. En este sentido puede sentirse orgullosa de ser una «tentación». De este modo surge aquí una idea de mal que es un bien en el objeto y un mal en el sujeto que lo ama. Y éste parece ser el sentido que tiene en la tradición cristiana la descalificación del mundo como moralmente peligroso, es decir, como «tentación». Por ello, decir, como hemos hecho hasta ahora, que el mundo es bueno, no supera la ambigüedad que se pone de manifiesto cuando la tradición moral lo considera como tal tentación. Y lo que tenemos que aclarar es bajo qué condiciones la afirmación que hace la voluntad de esa bondad al amar el mundo, no es causa del mal moral en ella. Porque lo que esa tradición moral dice es que el amor al mundo produce el mal, precisamente en el sentido de que el «bien» que hay en él resulta opuesto al bien último de la voluntad, que es Dios; y ese bien finito se invierte moralmente en su contrario.

A fin de llegar a lo que bien claramente es el colmo de las ambigüedades, vamos a abordar ahora la glosa metafísica del relato bíblico que narra el pecado original. Es posible que esa radicalización de la ambigüedad que se presenta en esta narración, encontremos salida al problema planteado y del que pende ahora la viabilidad moral de lo que se ha dicho hasta ahora.

[384] Lo realmente desconcertante en esta historia bíblica es que aquello que la serpiente presenta como tentación, es decir, lo que es

objeto del pecado, es lo mismo que, una vez realizada la redención, el mismo Redentor ordena como resumen de todo mandamiento. «Seréis como Dios», es la promesa de la serpiente; y «sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto», es lo que dice Jesucristo a quienes le siguen. Hay que reconocer, pues, que la Escritura no deja en este punto nada de desear en su respeto por la ambigüedad de lo finito.

Con estas referencias queda claro hasta qué punto es delicada la cuestión del mal moral y cómo la pretensión de una claridad unívoca en el punto de partida lo único que produce, en la inconsciencia del problema, es su definitiva fijación. El resultado es una conciencia atormentada, precisamente allí donde se cree a sí misma un foco de última luz.

Dicho esto, vamos a ver ahora qué posibilidades hay de diferenciar entre el mandato divino y la tentación de la serpiente, precisamente descubriendo la ambigüedad como lo que es: la base de un engaño, conscientemente presentado como tal por la serpiente. Este engaño se convierte en trampa mortal en la que, mediante una inversión radical, el bien se hace la perversión de sí mismo. Y éste es el origen del mal moral.

¿Qué diferencia hay entre el mandato de Jesucristo y el futuro condicional de la serpiente? Pues sencillamente la que existe entre un imperativo y una descripción verbal que, por más que esté en futuro («*seréis* como Dioses»), se presenta en el modo indicativo. Esto nos da la clave de la estructura ontológica del pecado. Traducida a la vulgaridad del ejemplo, esta estructura es la que cotidianamente aparece cuando la madre le dice al niño: «Sé bueno», y recibe de él la airada respuesta: «Ya lo soy.» El mandamiento cristiano significa entonces algo así como: «Terminad de realizar en vosotros la imagen de Dios que os define; reconocedlo como vuestro último fin y la vida como tarea de aproximación a él; daos cuenta de que la esencia perfecta del mundo está en su santificación y que ésta es la meta definitiva de todo trabajo.» Ante lo cual el hombre responde diciendo: «De acuerdo.» Pero mira entonces lo que le rodea, le gusta como [385]

queda, vuelve a mirar a Dios y dice: «Ya está hecho: todo es perfecto, así lo quiero yo.» Esta es en efecto, y lo hemos visto repetidas veces, la respuesta de Nietzsche.

Uno, puesto a comprender a nuestros primeros padres (y a la propia debilidad), se siente inclinado a decir en su favor que al fin y al cabo lo único que hicieron es comer del fruto del paraíso que se les había dado; y lo que hacían con ello era sencillamente ver el mundo terminado y complacerse en él; imitando a Dios, que reposaba gozoso en la obra de su creación al ver que toda ella era buena.

El Génesis, sin embargo, que no pretende ser un tratado de metafísica, no dice aquí una cosa que todos sabemos en el fondo de nosotros mismos, y es que en una cierta medida el paraíso terrenal, en el que el hombre se sitúa originalmente en su actividad esencial, tiene históricamente razón de fin, es decir, es a la vez tierra prometida hacia la que estamos peregrinando. Si se me permite una gota de humor en la descripción de esta situación, endiabladamente complicada —y nunca mejor dicho— para la reflexión especulativa, habría que decir que el hombre llegó antes de tiempo al paraíso y no terminó de aclararse bien dónde estaba; por ello lo lio todo: por falta de entendimiento y no por seguir fielmente las instrucciones de empleo.

No se pretende con esto deshistorizar el relato bíblico, traduciendo a conceptos ontológicos una narración que luego pudiésemos «desmitologizar», diciendo que eso, como se narra en el Génesis, no ocurrió nunca. En este sentido lo que se dice aquí parte de la renuncia a ser una explicación acabada, que, por supuesto, pertenece más bien a la teología, operando metodológicamente de manera distinta. Se trata sólo de ver que el pecado representa algo original en cada uno de nosotros y que el relato bíblico narra la historia de la naturaleza humana, que en cierta medida nos ha ocurrido a todos en el fondo del alma y de la cual, por supuesto, nos sentimos responsables. Por eso, todo niño entiende la historia, y cuando se le describe —no hace falta especial capacidad pictórica— el jardín del Edén, *sabe* enseguida lo que es y sabe también que es un sitio al que le gustaría *volver*. Quizás es esto así porque el Creador nos pone siempre allí

cuando [386] nos hace, y quizás también porque ese paraíso no es sino el mundo mismo, y la espada de fuego con que el ángel lo cierra es la *mala* voluntad, la propia, que nos impide ver la tierra como el lugar de la paz, como ese reino de Dios que está en nosotros sin que sepamos descubrirlo, también porque la propia miseria lo destroza.

El mundo tal y como Dios lo ha hecho es paradisiaco, el lugar de sus delicias con los hijos de los hombres, por donde Él pasea con el suave viento de la tarde. Pero no podemos olvidar que este pretérito perfecto con que aparece la bondad del mundo pertenece a Dios y exclusivamente a él. Y volvemos con esto a lo que ya vamos repitiendo algunas veces: si entendemos la Creación como lo que ocurrió en el origen de todo, desvinculándola de su final, estamos haciendo a Dios responsable de una obra imperfecta. La creación no es el *big bang*, sino lo que Dios quiere que sea el mundo como reflejo terminado de su gloria. Y eso ciertamente lo es ya, porque Dios acaba en el origen todo lo que comienza; pero no, al menos no del todo, para nosotros, que estamos en el día sexto. Y entonces no tenemos derecho a descansar: la creación, en lo que a nosotros respecta, no ha terminado; y por eso sólo podemos afirmarla en su tensión dinámica hacia el fin, que es esfuerzo por realizar su perfección. En este sentido, lo nuestro es el trabajo.

Pero esta tensión hacia el fin es sólo posible y real porque en efecto la obra creadora está terminada y Dios ha hecho perfectas todas las cosas; de modo que su movimiento consiste para esas cosas en la aproximación, es decir, en estar actualmente llegando a lo que en verdad, esto es, como perfectas, son. Por ello es posible el pecado, que tiene por objeto, no el mal, sino el bien. De este modo, el pecado está en creer que todo el monte es orégano y todos los días fiesta. Es lo que hace Nietzsche, pero es también lo que hace originalmente toda voluntad, que consiste ella misma en una reflexión absoluta, que afirma como definitivo aquello que se le presenta como bueno, a saber, a sí misma como sujeto en el amor propio y todo lo demás que también ama. Debido a que las cosas están alcanzando originalmente su propia perfección, el pecado, que consiste en divini-

zalarlas, es posible. Y [387] no solamente es posible, sino que además es perfectamente comprensible como inclinación natural del querer finito. Por ello, en toda la fealdad de ese pecado siempre nos cabe esperar la infinita comprensión de aquel que creó las mismas tentaciones: la riqueza del mundo y la magnificencia divina de la propia alma.

A estas alturas ya se va viendo cómo cada intento de aclarar el problema lo complica aún más. Porque resulta ahora que es malo querer lo que Dios quiere como bueno. Pues bien, sólo en la medida en que se haya conseguido provocar este desconcierto, ha alcanzado su fin el argumento seguido. Porque se trata de decir ahora que el problema del mal moral, a pesar de todo lo que ha sido dicho hasta ahora acerca de la licitud del amor propio y del mundo, no tiene solución en el orden natural en que se plantea. Toda moral natural tiene dentro de sí una contradicción insuperable, o, dicho de otra forma, el problema del mal moral, que es el pecado, no tiene más solución que la sobrenatural. Se intentará ahora explicar por qué, pero hay que avisar, a fin de no despertar otra vez esperanzas infundadas, que esto es especulativamente tan difícil de aclarar como la vida misma de vivir y lo más que podemos hacer, a la hora de intentar abordar el así llamado *mysterium iniquitatis*, es, como a la hora de «ser bueno», «ver qué se puede hacer».

El problema está ciertamente en la relatividad dinámica de toda finitud, de la que fácilmente se puede deducir que el bien y el mal son, a su vez, también relativos. Lo que es finito es bueno sólo en una cierta medida. Pero esto no lo puede captar la voluntad, pues ella consiste en la afirmación absoluta de su objeto como término del querer y no permite relativizaciones. La voluntad es una facultad de fines y éstos no se dejan mediatizar en esa relativización.

Pero, ¿no hemos dicho hasta ahora que la voluntad está justificada para hacer esto y precisamente por esa misma relatividad del objeto que ella afirma? Ciertamente, esto es parte de la verdad, aquella que justifica todo querer. Pero aquí, en efecto, está el problema: al querer afirmar lo relativo, la voluntad lo tiene que acompañar en su relatividad, para afirmarlo absolutamente sólo en el

término absoluto que define esa relatividad. Ya vimos [388] que este término era Dios. Pero de este modo el verdadero amor ama el mundo en la verdad trascendente de su perfección final y es, más que reposo en él, trabajo esforzado por realizar en él esa perfección. Mas si el amor fuese sólo esto, no sería amor: en esta situación el mundo no nos gusta y nuestro afecto por él es, más bien, deseo de mejorarlo.

Pero ya vimos que la trascendencia de toda perfección es relativa y lo que justificaba nuestro amor por el mundo es la tensión dinámica por la que el mundo mismo estaba siempre alcanzando *su propia* perfección. Es aquí donde la voluntad, siguiendo la relatividad del mundo, lo afirma en su término como absoluto, reposando en él, descansando, gozándose de lo que el mundo ofrece.

Ahora bien, esta afirmación absoluta —y ésta es la tragedia moral de la voluntad— anula ahora la relatividad que la justificaba *y en la medida en que se realiza se hace imposible*. Adoramos el mundo porque se parece a Dios, pero cuando así lo hacemos, esa adoración se convierte en idolatría, anulando en su raíz la referencia en que lo finito era imagen, transformando eso finito en falsificación. Pero en la falsificación se pervierte la imagen, es decir, se transforma en falsedad lo que era su verdad. Pues bien, esto es lo que ocurre con el bien en el mundo, que en la medida en que exige su absoluta afirmación, se hace lo contrario de sí mismo, convirtiéndose en tentación, que es la fuente misma del mal. En esta situación, el mundo ofrece lo que no acaba de tener, a saber, su propia perfección. Se hace así la promesa de una felicidad infinita, que él mismo se encarga siempre de frustrar, en la medida en que su finitud se hace límite para la voluntad que quiere afirmarlo y afirmarse ilimitadamente en él. Esto, ya lo vimos, ocurre especialmente con el tiempo.

Esta afirmación absoluta e inmanente del mundo es el pecado. Pero el pecado se contradice a sí mismo al absolutizar la esencia dialéctica del mundo y con ello la contradicción en qué consiste su finitud. Ocurre entonces que con esta finitud se afirma la propia negación del mundo, haciéndose absoluta su relatividad. Esta es la trage-

dia que hemos narrado al describir la filo- [389] sofía de Nietzsche: esa absoluta afirmación de la finitud es, a la vez, fijación dialéctica de su contradicción original y se invierte por tanto ella misma dialécticamente.

Por lo demás, esto no es vacía especulación filosófica, sino la vida misma. Ya se dijo anteriormente: el corredor está llegando, pero sólo porque sigue corriendo, es decir, porque es plenamente consciente de que no ha llegado todavía. Y aquí la existencia misma nos enseña que lo que más fácilmente puede hacer fracasar un proyecto es la confianza que produce la cercanía de su éxito. Descansar antes de tiempo es la causa de este fracaso. En este sentido, para llegar, es preciso anular la autocomplaciente conciencia del logro relativo, pues sólo llega de verdad el que es capaz de despreciar lo conseguido y mantiene la voluntad en lo que falta; sólo vence en la carrera el que en la ventaja que lleva no encuentra justificación alguna para frenar, sino acicate para acelerar e incrementarla. No dormirse en los laureles (que ya se tienen) es la condición para poder confirmar un triunfo que es sólo provisional.

Una vez más, con esto queda justificado todo rigorismo, toda autocomplacencia se convierte en vanidad y la alegría resulta frívola ligereza. Es decir, tan pronto reconsideramos la finitud de lo finito, nos vemos obligados a reconstruir el edificio de la negatividad moral que hemos pretendido derribar. Pues resulta que esto finito queda definido por esa misma negatividad, al ser relativo a un principio que le es trascendente, y por ello no hay forma de afirmarlo en sí mismo. La muerte se convierte así en paso obligado hacia una vida que es trascendencia, la «otra» vida.

Y esto no tiene solución. Mejor dicho: la tiene y no la tiene. Porque teóricamente es posible decir que afirmamos lo finito absolutamente en su relatividad trascendente, es decir, como substancialización (relativa) de esa perfección que consiste en él en ser imagen de Dios. Pero este amor es tan contradictorio consigo mismo como la finitud, lo cual no se soluciona (del todo) por decir que este carácter contradictorio es relativo, como lo es la misma finitud. Al final, tendr-

íamos que concluir que el amor al mundo está justificado en la medida en que el mundo supera [390] su finitud (téngase en cuenta que este amor no es relativo, sino afirmación absoluta de su objeto); y ese mismo amor se hace ilícito en la medida inversa en que, constituido en una contradicción que nunca se supera del todo, esa finitud en efecto no es superada. Las dos cosas son ciertas a la vez en la esencia dialéctica (en el sentido de la dialéctica relativa) de lo finito.

Una vez más los ejemplos los tenemos a la mano, muy especialmente el terreno del amor propio. A uno le gustaría siempre ser perfecto, incluso estamos dispuestos a reconocer que no lo somos y a esbozar un proyecto de mejora; hasta es posible que, movidos por un virtuoso amor propio, nos pongamos a luchar por realizarlo. Y sin embargo, que la vida es dura consiste en que esa perfección proyectada está más allá del alcance de una fuerza limitada precisamente por los defectos que se quieren superar. Pero aquí es donde se produce el cortocircuito moral: la voluntad que no alcanza lo *que quiere*, siendo ella misma reflexión, afirma entonces *lo que tiene*, incluyendo precisamente el propio límite. Este es el pecado de debilidad. Y esta debilidad se hace pecado precisamente porque, en su incapacidad, la voluntad revierte sobre sí misma, afirmando sus propios límites y debilitándose voluntariamente más y más, en una reflexión que es auto-destrucción. Esta reafirmación de la propia debilidad concluye en la desesperación por alcanzar la meta, a la que aún se reconoce como distinta. La debilidad así reafirmada se convierte entonces en pereza; en ella la voluntad se consuela a sí misma, diciendo que al fin y al cabo algo del bien propuesto ya está consiguiendo y que eso le basta. Esta autosuficiencia, que tiene su base en la impotencia consentida, se llama ahora vanidad, y en ella se pierde la referencia hacia la meta trascendente y así la conciencia del propio defecto. La voluntad, complacida en lo que ya ha alcanzado de su fin, realiza entonces su esencia reflexiva transformando en vanagloria su amor propio. Pues como algo del bien ya alcanza, en la medida en que pierde conciencia de la distancia que aún la separa de él, se cree capaz de realizarlo, considerando ese bien como resultado último del propio esfuerzo. La volun-

tad se diviniza entonces a sí misma, al perder esa conciencia del propio límite que aún mantenía abierta la tras- [391] cendencia del fin. Y entonces, en el colmo de su debilidad, más y más afirmada, declara su propia e ilimitada perfección. El pecado se consume así en la soberbia, en la que la voluntad, por lo mismo que no quiere reconocerlos, termina por afirmar sus propios límites y le acaba gustando incluso aquello contra lo que al principio quería luchar. En esta inversión, cuando uno ya ama de sí hasta los defectos, es donde el pecado, como voluntad pervertida, se convierte en motor de toda degeneración, y en ello consiste esa perversión que es el mal moral.

¿Qué es lo que ocurre aquí? Hemos visto que el amor propio como deseo del propio bien es el motor primero de la virtud. Ahora bien, ello es así sólo en la medida en que esta voluntad, que es deseo del bien, se ve seguida por la potencia de realizarlo. Y aquí es donde aparece el problema respecto de un fin infinito que resulta en esa infinitud meta inalcanzable. Porque, viéndose excluida de esa trascendencia final, la voluntad, que pretendía afirmarse a sí misma en el gozo del bien, no puede renunciar a su carácter reflexivo y recae entonces sobre su posición original, en ese proceso autoafirmativo prematuro ya descrito en su carácter contradictorio. Lo que ella puede de un modo natural e inmediato alcanzar del bien, se le convierte entonces en consuelo ilícito, en justificación de la pereza y, en definitiva, en obstáculo que impide al final reconocer la misma finitud del bien que se afirma.

Es aquí donde la moral, consciente del carácter necesario del proceso descrito, quiere obligar a la voluntad a reconocer la oposición que se plantea entre el mundo y Dios, de modo que no hay otra vía para acceder a Dios que la renuncia al mundo y la rendición definitiva del amor propio. Pues el problema que está en el origen del mal moral consiste en que el mundo, que siempre está anticipando su propia perfección, nos hace llegar antes de tiempo al paraíso que él es en verdad, pero sólo escatológicamente. Y entonces ese paraíso se convierte en tentación para una voluntad cansada de buscarlo y que en su pereza termina por divinizar del todo y precipitadamente lo que es

en este mundo su perfección *in fieri*. Esta voluntad mundana, cogida en la trampa de una reflexión o autoafirmación prematura, se pervierte entonces, afirmando su propio límite al oponer su perfección a la del fin trascendente. Este fin trascendente, que es Dios, es visto ahora en la forma de una prohibición, y de este modo como el verdadero límite de la propia voluntad. De manera que la tentación de la serpiente se hace plausible: basta con desobedecer para que esa voluntad finita se haga absoluta. En este profundo error, propiciado por la debilidad de una voluntad que quiere superar su finitud por la vía rápida, está la esencia original de la maldad moral. El pecado es así el atajo hacia la perfección escatológica, y en él la voluntad pierde el camino, pensando que, puesto que estamos llegando a esa perfección, basta con decir que la meta es lo que nuestro pie alcanza para haber llegado ya.

6. *La apoteosis de la buena vida*

Parece claro a partir de lo dicho que toda admonición moral, insistiendo al infinito en todos los «peros» que limitan la bondad del mundo y de la propia vida, está justificada. Y estos «peros» o reservas morales son tantas que, en efecto, parecen invertir toda afirmación que no sea la que esperamos, absolutamente trascendente, al fin de los tiempos. Y al final, lo que dice la moral respecto de toda felicidad es: «Sí, pero... no ahora.» Esta negación, que es rechazo de la felicidad presente, parece ser, de nuevo, la conclusión final de una responsabilidad moral que, aun con su mejor buena voluntad, no puede evitar ser nihilista, tan pronto se para a considerar la distancia entre Dios y el mundo. La muerte respecto de un bien finito que la voluntad pervierte siempre, es el paso obligado hacia una vida que es siempre la «otra».

Concediendo el revés que resulta de estas reflexiones para la tesis que se defiende aquí, deberíamos continuar el diálogo con el rigorista moral diciendo lo del portugués: «Vuesa merced tiene razón, pero

tiene poca; y la poca que tiene no vale nada.» Pues, en efecto, la razón del rigorismo es la sinrazón de la vida finita: se refleja en ella la falsedad del mundo y no la verdad de lo que Dios quiere en él, que es el bien sin límite alguno. La [393] miseria de la razón rigorista se muestra en que no es bello lo que dice, en que a nadie le gusta; y por ello haremos bien en no fiarnos de ella, como de todo lo que no es hermoso. En este sentido, se refleja mucho mejor la bondad de Dios en la alegre, sana e insensata espontaneidad instintiva de un paganismo vitalista, eso sí, con tal de que no pretenda justificarse filosóficamente, es decir, con tal de que sea en efecto insensato y no reflexivo. Pues allí donde quiere alcanzar su justificación, el paganismo se hace ateo, y ese simpático vitalismo termina descubriendo su propia e insuperable contradicción, convirtiéndose en una apología de la tragedia, como hemos visto que ocurría en Nietzsche.

Pero, en fin, volviendo al áspero y ceniciento aguafiestas moralizante, vamos a intentar ahora desempatar una partida que ha quedado en tablas, pero, eso sí; poniendo en juego con las blancas una reina que, desde, el punto de vista de la filosofía, nos vamos a sacar de la manga. Y ya se dijo que el problema de la bondad moral, que es en definitiva el de la misma felicidad, no tiene solución en el orden natural en que se plantea. La vida se muestra ahí como una dialéctica contradictoria entre ilusión y decepción, esperanza y fracaso, eternidad y caducidad, en la que la lucha entre estos pares de términos contrapuestos no puede ser dirimida. Y del mismo modo termina en empate la discusión entre liberalismo y rigorismo moral.

Pues bien, saliéndonos de ese plano, nos atrevemos a decir que la ilusión, la esperanza, la eternidad y el liberalismo moral representan la razón de la vida *aun en su finitud*, porque, a fin de solucionar un insoluble problema, Dios mismo, en su infinita misericordia hacia el hombre, que andaba perdido en medio del desconcierto que la finitud representa, decidió redimir el mundo antes de acabar de crearlo, anulando en esta reconciliación toda posibilidad de oponerle a él. Esta es la verdad que *termina* de dar sentido a nuestra vida y de

confundir las últimas objeciones que Nietzsche y otros nihilistas moralizantes se empeñan en querer presentar.

La redención es una verdad teológica sumamente compleja, y sólo nos vamos a aproximar aquí a su riqueza a través del significado que tiene en el contexto filosófico de nuestro problema. [394]

Dijimos que toda realidad está definida por un impulso trascendente más allá de sí hacia la perfección del último fin del universo, que es Dios. En este sentido, la realidad finita consiste en una relativa y provisional anticipación de su verdad escatológica. Esta verdad es la gloria de Dios, como fin de la creación, que se realizará cuando el objeto de su acción creadora quede recapitulado, recogido, reunificado, reconciliado con su sujeto, y Dios mismo se refleje en el mundo, no *quodammodo*, sino perfectamente. En éstas estamos: de camino hacia un bien que no se termina de realizar en nosotros, impidiendo en esa medida la reflexión del mundo sobre sí mismo en una absoluta afirmación de su plenitud. En esta peregrinación, la voluntad tiene que aplazar su deseo en la forma de una esperanza, que todavía no es la alegría del fin cumplido.

Pues bien, la redención que se realiza mediante la encarnación del Verbo no es otra cosa que la anticipación *histórica* del fin *trans-histórico* o *escatológico* de la creación. Pero esta anticipación ya no es la meramente natural que realiza cada ente de forma provisional según el modo de su dinámica propia. Se trata ahora, como confirmación de esa tendencia natural, de una definitiva y absoluta anticipación del fin. Y así, en efecto, con la encarnación del Verbo, lo que es objeto *natural* áz toda esperanza ha tenido lugar *ya* en la historia de forma *sobrenatural*.

Todo este libro pretende presentar una alternativa a la filosofía de Nietzsche, abriendo la posibilidad de una absoluta afirmación del mundo, que tendría lugar, no mediante la rebelión antirreligiosa de una inmanencia que se afirma a sí misma contra la trascendencia de Dios, sino mediante la síntesis de inmanencia y trascendencia que representa la noción de bien. Mas cuando pensábamos que habíamos logrado garantizar esa síntesis, la esencial ambigüedad del bien finito

nos hace ver ahora la imposibilidad de realizarla. Pues bien, la redención es —en un contexto teológico— la prueba histórica de que la pretensión era correcta; de modo que en este plano teológico se ofrece la solución de un problema que se planteaba, en el terreno de la moral natural, de un modo insoluble. Pues lo que para los hombres es [395] imposible, a saber, salvar el abismo que separa los bienes finitos, las riquezas de esta vida, de la perfección del reino de los cielos, es posible para Dios, de forma que sólo él puede decir, por virtud de su última fuerza, que ese reino está entre nosotros.

La redención representa así la real, y no meramente anunciada o esperada, divinización del mundo, su efectiva santificación. Y esto es lo que significa también —entre muchas otras cosas— el perdón de los pecados. Por supuesto, este perdón es la posibilidad de hacer real reconciliación un arrepentimiento que el remordimiento sólo puede incoar, pues, como vimos, no es capaz de anular el tiempo y su pasado. Pero esto se refiere sólo al pecado personal, es decir, a lo que cada uno hace mal por sí mismo. Más fundamentalmente, el perdón de los pecados supone la superación de ese estado original en lo finito por el que toda acción se hace perversa en su autocomplacencia. El perdón de este pecado original supone entre otras cosas que se puede hacer el bien sin tener que asumir los límites que su parcialidad conlleva, sobre todo, que se puede amar ese bien sin más restricción que la que impone el orden natural, sin miedo a convertir la adoración en idolatría. Porque el paso de Dios por el mundo ha hecho divinas sus sendas y santo todo lo que era sano, noble y natural. Ya comamos o bebamos, podemos imitar con ello lo que Dios, hecho hombre, ya ha hecho; realizando así algo perfecto, que pertenece efectivamente, por gracia de Dios, al fin de los tiempos. Mediante la redención, el mundo se ha convertido en lo que quería ser: la casa de Dios y para nosotros en el lugar de nuestro encuentro con Él, en medio de los afanes de nuestra vida natural. Amar el mundo con todas las fuerzas del propio corazón, que es lo que ese mundo nos pide, se hace entonces, muy lejos de ser pecado, corolario verdaderamente

moral del primer mandamiento, que nos impone adorar lo que es sagrado.

La redención realiza así en la historia aquello que sólo el cielo podía prometer, a saber, la apoteosis de la buena vida, y ello sin enturbiar con moralina el festivo y castizo tono que esta frase tiene en castellano. Esto quiere decir que la buena vida, la que todos apetecemos de forma natural y en la que se nos ofrece la felicidad como término del deseo, es en efecto algo apo-teó-sico, [396] es decir, deificación tendencial, que merece ser afirmada absolutamente. Esta *apo-teo-sis* o santificación de todo lo bueno, como superación definitiva de su límite finito, es lo que realiza la redención.

Por eso hay que tener mucho cuidado y matizar delicadamente el sentido de nuestra tradición cristiana. Pues no se puede limitar la redención a un acto de la vida del Redentor, por decisivo que parezca, porque es su vida entera la que es redentora, desde su encarnación a su muerte, su resurrección gloriosa y su ascensión a los cielos. En este sentido, sería una infeliz acentuación, que distorsionaría el mensaje redentor, si situásemos en la muerte del Salvador la «consumación» de esta vida redentora. San Pablo quiere llamar la atención sobre el carácter sobrenatural de la vida cristiana, centrándola sobre esa cruz que es locura para los gentiles. La historia del cristianismo, ligada originalmente a las persecuciones, confirmó ese dramatismo redentor; que aún se acentuó más en la teología medieval del *contemptus mundi*. Pero el mismo san Pablo nos recuerda que si la vida de Cristo hubiese terminado en la cruz, es decir, si Jesucristo no hubiese resucitado, vana sería nuestra fe. La «consumación» de la redención está en efecto, con todas las matizaciones que sean necesarias, más bien en la resurrección del Verbo, es decir, no en su muerte, sino en su triunfo decisivo sobre ella. Por ello, situar en la mortificación la esencia de la vida religiosa es —ya se dijo— una radical perversión, en la medida en que esto va paralelo a la adoración de un Dios muerto. La muerte es, ciertamente, consubstancial a la redención, pero sólo porque esta redención supone la glorificación de lo finito en su perfección, más allá de todo límite; y sobre todo, por la fuerza de la misma vida de

Dios, más allá de ese límite definitivo de toda finitud que es la muerte. Jesucristo tuvo que morir, porque la vida que él quería santificar es la finita, y ésta sólo se hace infinita —y en esto consiste su redención— en el acto definitivo en el que se supera su última negación que es la muerte. Pues bien, este acto redentor es la resurrección.

Y lo mismo se puede decir del dolor, de la soledad, del desprecio, de la sed. Todo ello, la cruz en definitiva, es —al menos [397] *in genere*— consubstancial a la redención, no porque todas estas limitaciones y sufrimientos sean algo generalizable, imitable, en definitiva lo que Dios quiere para nosotros. En este sentido, la imagen de un Cristo doliente que pretende hacernos partícipes de su sufrimiento, supone una incompreensión radical de lo que es más bien todo lo contrario: un Dios que se hace él partícipe del dolor, acompañándonos en nuestra miseria y adelantando con su resurrección el fin que quiere para nosotros, a saber, la liberación del dolor y de la muerte y el perdón de los pecados. En la redención se glorifica el dolor, pero no en la cruz, sino en la gloriosa resurrección del que murió en ella y quiso recorrer así nuestro camino hasta el final, un final que sólo él podía darle, demostrando así que es la Vida más allá de todo límite y vencedor definitivo de la muerte.

Ciertamente, el significado del mensaje es aquí de una riqueza insondable. Qué duda cabe que un Cristo sufriente es un reproche que ha convertido a muchos pecadores, mostrando en ese sufrimiento la fealdad del pecado. Qué duda cabe también que se nos recuerda aquí que la vida es dura y todo triunfo resultado de una esforzada autosuperación. Pero no estropeemos el mensaje con una retórica maldiciente: la fuerza del reproche de Cristo está en que sólo quiere ser perdón. En este sentido, uno no necesita ser cristiano para experimentar que la vida es dura y amarga, pero sí para saber que más allá de toda la aspereza del camino está la dulce alegría del glorioso triunfo final. Por ello no sería consuelo para nadie decir que Dios ha muerto por él, si no se le dice que, sobre todo, ha resucitado por él, como prenda de su propia resurrección.

Dicho esto, es preciso reconocer también que no se nos ahorrará nada de lo que es necesario al mundo hasta que se consume su perfección. Pues la redención, que está ya hecha, es aún tarea por hacer. Por así decir, aunque la reflexión de todas las cosas en Dios es definitiva, redención y creación son *en el mundo* todavía dos hechos distintos, que sólo se consumarán cuando se hagan idénticos. De un modo misterioso y con unas implicaciones que nos llevarían muy lejos por una teología y antropología del trabajo, esta tarea —dice san Pablo— es obra nuestra, y he- [398] mos de repetir en nosotros esa historia de la redención, recorriendo hasta el final su difícil camino. Por ello, la redención y santificación, propia y del mundo, es una posibilidad que aún puede quedar fallida, pero es, en efecto, una posibilidad real que, por la gracia de Dios, no sólo está a nuestro alcance, sino que es mandamiento accesible que nos ordena descubrir la perfección de las cosas y gozar de eso divino que hay oculto en ellas.

[399] BIBLIOGRAFÍA

Baeumler, Alfred, *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*, Leipzig 1931

Baeumler, Alfred, *Der Wille als Macht*, en: A. Guzzoni (dir.), *90 Jahre philosophische Nietzsche-Rezeption*.

Bertram, Ernst, *Nietzsche, Versuch einer Mythologie*, Berlín ³1919.

Blondel, Eric, *Nietzsche: Le cinquième Évangile?*, Les Bergers et les Mages, París 1980.

Bornmann, Fritz, *Nietzsches Epikur*, «Nietzsche Studien» 13 (1984).

Bourget, Paul, *Essais de psychologie contemporaine*, 2 vols., París ⁵1887.

Brandes, Georg, *Aristokratischer Radikalismus*, en: A. Guzzoni (dir.), *90 Jahre philosophische Nietzsche-Rezeption*, 1-16.

Breazeale, Daniel, *The Hegel-Nietzsche problem*, «Nietzsche Studien» 4 (1975).

Colli, Giorgio, *Dopo Nietzsche*, Adelphi Edizioni, Milán 1974.

Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, P.U.F., París ²1967.

Ewald, Osear, *Nietzsches Lehre in ihren Grundbegriffen: Der ewige Wiederkunft des Gleichen und der Sinn des Übermenschlichen*, Hofmann, Berlín 1903.

Fínk, Eugen, *Nietzsches Philosophie*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1979.

Foucault, Michel, *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, en: A. Guzzoni (dir.), *90 Jahre philosophische Nietzsche-Rezeption*.

Granier, J., *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, París 1966.

Guzzoni, Alfredo (dir.), *90 Jahre philosophische Nietzsche-Rezeption*, Hain, Meisenheim a.G. 1979.

Haar, Michel, *La critique nietzschéenne de la sub/ectivité*. «Nietzsche Studien» 12 (1983).

Hollingdale, R.J., *Nietzsche*, Routledge & Kegan Paul, Londres 1973.

Jaspers, Karl, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Walter de Gruyter, Berlín ³1950.

[400] Joël, Karl, *Hegel und die Romantik*, 1905.

Kaufmann, Walter A., *Nietzsche: philosopher, psychologist, antichrist*, Princeton University Press, Princeton (NJ.) 1950.

Lea, F.A., *The tragic philosopher. A study of Friedrich Nietzsche*, Philosophical Library, Nueva York 1957.

Löwith, Karl, *Von Hegel zu Nietzsche*, Europa Verlag, Zürich-Nueva York 1941.

Lukács, Georg, *Die Zerstörung der Vernunft, Werke*, vol. 9. Ncuwíed-Berlín 1962.

Magnus, Bernd, *Eternal recurrence*, «Nietzsche Studien» 8 (1979)

Mann, Thomas, *Nietzsche Philosophie im Lichte unserer Erfahrung*, en: B. Hildebrand (dir.), *Nietzsche und die deutsche Literatur*, vol. 1, Tübinga 1978.

Mehring, F.-Lukács, G., *Friedrich Nietzsche*, Berlín 1957.

Morel, Georges, *Nietzsche. Introduction à une première lecture*, 3 vols., Aubier Montaigne, París 1971.

Morgan Jr., George Alien, *What Nietzsche means*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1943.

Müller-Lauter, Wolfgang, *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Walter de Gruyter, Berlín 1971.

Ottmann, Henning, *Anti-Lukács. Einé Kritik der Nietzsche-Kritik von Georg Lukács*, «Nietzsche Studien» 13 (1984).

Pautrat, B., *Versions du soleil. Figures et systèmes de Nietzsche*, París 1971.

Rohmoscr, Günther, *Nietzsches Kritik der Moral*, «Nietzsche Studien» 10/11 (1981/1982).

Schellcr, Max, *Abhandlungen und Aufsätze*, 2 vols., Leipzig 1923

Schneider, Ursula, *Grundzüge einer Philosophie des Glücks bei Nietzsche*, Walter de Gruyter, Berlín-Nueva York 1983.

Schutte, Ofelia, *Beyond nihilism. Nietzsche without mask*, The University of Chicago Press, Chicago 1984.

Simmel, Georg, *Schopenhauer und Nietzsche: Ein Vortragszyklus*, Duncker & Humboldt, Leipzig 1907.

Stern, J. P., *Nietzsche*, Harvester Press, Hassocks (Sussex) 1978.

Vaihinger, H., *Die Philosophie des Als-Ob. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche*, Leipzig⁴1920.

Volkman-Schluck, Karl-Heinz, *Leben und Denken. Interpretationen zur Philosophie Nietzsches*, Vittorio Klostermann, Frankfurt 1968.

Wandel, Fritz, *Bewusstsein und Wille. Dialektik als Movens für Nietzsche*, Bonn 1972.

CONTRAPORTADA

Friedrich Nietzsche es uno de esos pensadores en los que el Occidente ha pensado sus últimas raíces. Su virtud es la radicalidad, la *Redlichkeit*, como él gusta decir. Por eso su filosofía es escuela de pensamiento y el diálogo con él fecunda fuente de una reflexión que se ve obligada a «ponerse a la altura de las circunstancias».

Se ha visto a Nietzsche desde múltiples perspectivas; y últimamente el pensamiento postmoderno ha intentado hacer de él un paladín del escepticismo, en la línea de un destructivismo hermenéutico descalificador de absolutos. Pero Nietzsche es mucho más que un «crítico». De hecho, no es un filósofo de la negatividad; el sentido de su teoría se nos revela más bien en el contexto de una filosofía de la trascendencia, y muy concretamente como alternativa positiva a lo que él entiende como metafísica del cristianismo, a la que acusa de nihilismo. Ver hasta qué punto esto es en él un intento logrado, constituye entonces la piedra de toque en la que su pensamiento quiere ser probado.

Creo que lo mismo es cierto para el pensamiento cristiano, que tiene que replantearse su propia fundamentación en diálogo con el crítico más radical que le ha surgido en la historia.

En este sentido se intenta en esta obra mostrar cómo la radical defensa de la vida, que Nietzsche pretende hacer frente al ideal cristiano, es posible sólo desde la fundamentación trascendente de la vitalidad, que el mismo Nietzsche rechaza; a la vez, sin embargo, que la busca, en vano, en la idea del eterno retorno. Esta fundamentación sólo es viable en el contexto de una filosofía cristiana, con tal de que el cristianismo no se malinterprete a sí mismo en la misma línea en que Nietzsche lo ha malentendido.

Javier Hernández-Pacheco es catedrático de Filosofía de la Universidad de Sevilla. Doctor por la Universidad Complutense y por la

Universidad de Viena con sendos trabajos sobre santo Tomás de Aquino y Martín Heidegger. Visiting Scholar en la Universidad de Columbia. Autor de numerosos trabajos sobre pensadores de filosofía alemana contemporánea.