



Friedrich Nietzsche y el Cristianismo: De la crítica de la Religión a la muerte de Dios.

Simón Royo Hernández¹

Investigador Postdoctoral en la UNED.

1. Partiendo del temor a la muerte y del factum de la vida. El consuelo metafísico como platonismo.

Epicuro en su *Carta a Meneceo* se burla de los que sostienen la *Sabiduría de Sileno* diciendo que o están de broma o bien a qué esperan para suicidarse y abandonar este mundo², mientras que Sófocles ratificaba la doctrina silénica. El autor trágico, abrumado por la vejez y contando ya con alrededor de noventa años, otorga más importancia a los sufrimientos que a las dichas: “No existe ningún otro envejecimiento para la cólera a no ser la muerte. Y ningún dolor alcanza a los muertos” (*Edipo en Colono*, vv.954-956). A diferencia de Epicuro, que dará prioridad a las dichas sobre los sufrimientos, el tragediógrafo sostendrá la terrible tesis conocida como la sabiduría de Sileno, que valora en muy poco la vida: “El no haber nacido triunfa sobre cualquier razón. Pero ya que se ha venido a la luz lo que en segundo lugar es mejor, con mucho, es volver cuanto antes allí de donde se viene” (vv.1224ss), dada la vinculación de vida y dolor. Como en el cristianismo posterior, la vida es entonces vista por Sófocles como un valle de lágrimas, un lugar para la expiación de las culpas, como continente de la desdicha del pecado original de haber nacido, siendo la dicha, algo perteneciente en el primer caso, a los dioses, inmortales y felices, y en el segundo caso al Dios único y a los muertos resurrectos, nunca al hombre. Sin embargo, como veremos a continuación en Nietzsche, puede que la vinculación de la tragedia griega y el pesimismo negador de la existencia, sea una interpretación de los griegos falseada por el hábito del cristianismo, que sea un anacronismo y que los griegos de la época trágica no pensasen de la manera análoga a las religiones monoteístas, como nos lo parece a primera vista.

De todas formas, a pesar de su diferencia de apreciación del valor de la vida, Sófocles y Epicuro coincidirán en que resulta ridículo temer a la muerte, pues el primero, como hemos visto, dice que: “ningún dolor alcanza a los muertos” (*Edipo en Colono*, v.956) y el segundo, que: “El sabio ni rehusa la vida ni teme el no vivir. Porque

¹ Email: siroyo@wanadoo.es

<http://www.filosofiayliteratura.org/Lindaraja/curriculum/simonroyo.htm>

El presente artículo fue originalmente publicado en inglés en los *New Nietzsche Studies* (Vol.5. New York, 2002). Tras traducirlo al español y proseguir la investigación formó parte, finalmente, del capítulo 4º de mi Tesis doctoral (*Pasajes al posthumanismo*, 2005) siendo la presente una adaptación para su publicación de forma independiente.

² Epicuro, *Carta a Meneceo* 126: “El que recomienda al joven vivir bien y al viejo partir bien es un tonto, no sólo por lo amable de la vida, sino además porque es el mismo el cuidado de vivir bien y de morir bien. Pero mucho peor es el que dice: «Bueno es no haber nacido, o bien una vez nacido traspasar cuanto antes las puertas del Hades». (127) Pues si afirma eso convencido, ¿cómo no se aparta de la vida?. Pues eso está a su alcance, si es que ya lo ha deliberado seriamente. Si lo dice chanceándose, es frívolo en lo que no lo admite”. Y cfr. Epicuro *Exhortaciones*, 17, 38.

no le abrumba el vivir ni considera que sea algún mal el no vivir” (*Carta a Meneceo* 126)³. Ante la muerte Sócrates se muestra imperturbable, a través de un razonamiento que hará célebre Epicuro y su escuela hedonista, y que se encuentra también en Lucrecio, y que se convertirá en el baluarte de todo el agnóstico-atéismo occidental: “SOC: Temer a la muerte no es otra cosa que creer ser sabio sin serlo, pues es creer que uno sabe lo que no sabe” (Platón *Apología* 29a). La expresión *tener miedo a lo desconocido* es lógicamente absurda, ya que las sensaciones que pueda suscitar la imaginación respecto a la nada, nada habrían de ser, pero la imaginación se las arregla para dotar ilegítimamente a lo ignorado, de determinaciones, ya temibles ya benévolas, a partir precisamente de lo conocido combinado arbitrariamente. La idea de unicornio, ser inexistente forjado por la imaginación de los poetas, consiste en la combinación arbitraria de la idea de caballo con la de rinoceronte. Si bien es el amor a la vida lo que genera el arte y es la imaginación la que ensancha y embellece el mundo con figuras como el unicornio, siendo también la imaginación la que empequeñece la existencia despreciándola mediante la construcción de figuras como la de un celoso y vengativo Dios único, omnipotente y absoluto.

En Nietzsche, sin embargo, hallan sitio conjunto las dos doctrinas, la del amor a la vida y la del desprecio por la muerte, fundiéndose la sabiduría silénica y la alegría de vivir, Sófocles y Epicuro, ya que aparece junto con la falta de temor a la muerte y, congruentemente con ella, la temeridad en la vida y su valoración en poco: “vive la existencia de la más bella de las maneras aquel que la tiene en poco” (Nietzsche *Sobre el pathos de la verdad*, 1872⁴, Prólogo). Esto sólo se puede plantear desde dos cuestiones complementarias, por un lado lo que Nietzsche denomina *pesimismo de la fortaleza* y, por otro, desde la constatación de que *los griegos no fueron pesimistas*. A diferencia de éstos los cristianos sí que lo son.

El creyente al depositar el sentido de la vida en el más allá, desvaloriza el más acá, sostendrá Nietzsche, de modo que el ateísmo es condición necesaria de la liberación del temor y del otorgamiento a la vida de la plenitud de valor y de su constitución en fuente única de sentido, *a posteriori*. La vida es entonces el máximo valor cuando quien por tal la tiene la considera sin embargo de poco valor. La totalidad del valor de la vida es un valor relativizable respecto a las metas o realizaciones de esa vida, respecto al sentido. La vida es valiosa a priori al no haber un más allá de la vida pero no tiene un sentido a priori, su constructividad en el ámbito de emergencia de la política, constituye el trasfondo de los valores de la izquierda, por lo que es una apuesta vital “la aceptación de la existencia a pesar de no ser racionalmente justificable⁵”.

La ausencia del temor a la muerte es algo que también puede encontrarse en Platón: “Y aquél espíritu al que corresponde la contemplación sublime del tiempo todo y de toda la realidad, ¿piensas que puede creer que la vida humana es gran cosa?. -Es imposible. -¿Y acaso semejante hombre considerará que la muerte es algo terrible?. -Ni en lo más mínimo” (Platón *Rep.*486a-b). Aunque como ya hemos señalado, abundan las

³ Cfr. Epicuro *Carta a Heródoto* 81, *Máximas* II y XX, y *Exhortaciones* 47 y 60.

⁴ Friedrich Nietzsche *Cinco prólogos para cinco libros no escritos*. Editorial Arena. Madrid 1999, Prólogo, p.17.

⁵ Pere Saborit *Política de la alegría o los valores de la izquierda*. Pre-Textos. Valencia 2002, p.15. Es la “actitud nihilista” la que “condiciona la aceptación de la existencia a su justificación teórica” (p.47). Lo que no implica el conformismo budista con las injusticias de castas y desigualdades, peligro del planteamiento de Saborit, sino, al contrario, que “intentar neutralizar lo caótico de la existencia” (p.49) en el plano político-social -siempre que se tenga en cuenta que nunca se logrará de manera absoluta y que hay que respetar lo que escapa a nuestro control intelectual- no pertenece a una actitud nihilista sino a la plenamente vitalista no conformada con la vida que le haya tocado en suerte y en busca de una vida buena y digna para todos los hombres.

interpretaciones teístas y deístas del pensamiento platónico, que se acogerían a un aristocratismo gnoseológico en lugar de a un elitismo existencial, resultado de los cuales, como en Platón y en Unamuno, se llega a veces a la conclusión de que el temor a la muerte es propio del vulgo y que sólo algunos, muy pocos y excepcionales, serían capaces de vivir sin él. Como en la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel, el amo es el que no teme la muerte y el esclavo el que la teme. No adquiere empero un sentido predeterminado una vida por su valor al afrontarla sino que tiene que construirse sobre la marcha e incluso varían a lo largo del proceso los proyectos de sentido que cada cual sigue en momentos distintos del tiempo que le ha tocado habitar.

La obligación del goce en el epicureísmo nietzschiano negado por Kant como un absurdo evidente supone una elección de sentido de la existencia entendido como «vida buena», condición de posibilidad de una «buena vida». Epicuro en su *Máxima III* sostiene que donde hay placer no puede haber dolor físico ni espiritual, puesto que son contrarios y no pueden por tanto hallarse mezclados. Sin embargo como dolor-placentero habría que calificar algunas sensaciones, como las que se experimentan al escuchar una perturbadora melodía romántica, sin hablar ya del fenómeno sadomasoquista.

La idea de que haya límites de los dolores y los placeres (Epicuro *Máxima XI*) así como de los deseos, lleva a Epicuro a una concepción armónica y equilibrada de la felicidad que, en definitiva, se presenta en su máxima radicalidad como ausencia de toda sensación en lo divino, con lo cual se corre el riesgo de caer en la equiparación de la razón y lo divino con el nihilismo y el Nirvana, pues no se diferenciaría entonces alcanzar lo divino y alcanzar la muerte, con lo cual no se podría rechazar la sabiduría de Sileno. El *epicureísmo nietzschiano* es por eso más coherente y abarcante al relacionar la felicidad con la sensación máxima de placer y desterrar la *ataraxia* estoica y la *apatheia* epicúrea al reino de la negación de la vida. Por eso la concepción de la *felicidad de Epicuro* como estado de *apatheia* choca con la idea de quienes vinculan la felicidad a estados de intensidad sensitiva y distinguen el epicureísmo de Nietzsche del legado por el fundador de la escuela en la antigüedad.

El joven Nietzsche, al tiempo que se ocupaba del esclarecimiento de la vida trágica de los griegos clásicos, en un intento de renovación de la cultura europea a través de la influencia en los estudiantes de filología, iniciaba una andadura que le enfrentaría con las concepciones religiosas del mundo. En el *Nacimiento de la Tragedia* (1872) ya definía el fenómeno del funesto encubrimiento de la áspera verdad dionisiaca a través del *consuelo metafísico*, en oposición a la integración artística de lo *apolíneo-dionisiaco* por medio de la obra de arte trágico. Distingue Nietzsche cinco estadios del mundo helénico que habrían de arribar a una cultura digna de ser emulada por los venideros: 1) Los Titanes (dionisiaco); 2) Mundo homérico (apolíneo); 3) Irrupción de lo dionisiaco; 4) Arte dórico (apolíneo); 5) Tragedia ática (apolíneo-dionisiaca): fusión de los dos instintos artísticos en la obra de arte (cfr. GT, IV). Sin embargo, al mismo tiempo, nos habla de tres grados de la ilusión, entre los que se cuenta, el consuelo metafísico, que nos alejan de lo que podría encaminarnos hacia una cultura más elevada y unas formas de vida más plenas. Es la voluntad la que impulsa de diversas formas al hombre instándole a seguir viviendo frente a la sabiduría de la finitud y caducidad de todo lo existente. Esos tres grados de ilusión son los siguientes: 1) El placer socrático del conocer (lo socrático), propio de la cultura alejandrina; 2) La belleza del arte (lo artístico) propia de la cultura helénica; 3) el consuelo metafísico (lo trágico) propio de la cultura budista (cfr. GT, XVIII). El *consuelo metafísico* (*der metaphysische Trost*) representa aquí la *ilusión religiosa*, que se fundamenta en la creencia en que bajo el torbellino de los fenómenos perdura, indestructible, la vida eterna.

A diferencia de Miguel de Unamuno, que prefiere el consuelo a la nada, Nietzsche realizará la proeza de habitar el nihilismo y tras esa bajada a los infiernos,

construir los criterios de excelencia que llevan la vida a su plenitud: “¡Déjalos! (...). Déjalos, pues, mientras se consuelen. Vale más que lo crean todo, aun cosas contradictorias entre sí, a que no crean nada⁶”. Unamuno piensa que los hombres (exceptuándose él mismo) son demasiado estúpidos y pusilánimes como para poder resistir una vida sin mentira; sin embargo Nietzsche trabajó para que los seres humanos del futuro pudiesen gozar de semejante condición, poniendo de manifiesto la alegre jovialidad y plenitud vital que iría ligada a una cultura semejante. Por eso terminará rechazando la *metafísica de artista* que subyace a su obra de juventud, porque semejante concepción del mundo “prefiere creer hasta en la nada, hasta en el demonio, antes que en el «ahora»⁷”. Por eso el nihilismo afirmativo que acompañará a la muerte de Dios, como veremos, no será sino una filosofía del presente y de la finitud, donde no queda reemplazado lo eterno con la nada, sino identificado Dios y Nada, restando, tras la destrucción de los idealismos, finalmente nadificados, la realidad de la vida presente y manifiesta.

Con el conocimiento de que no hay verdades eternas, de que Dios ha muerto, se puede prever el surgimiento de un hombre nuevo y más elevado que en lugar de considerarse como minusválido se lance a grandes empresas cifrando y confiando todo éxito en el acrecentamiento de sus fuerzas: “Imaginémonos una generación que crezca con esa intrepidez de mirada, con esa heroica tendencia hacia lo enorme, imaginémonos el paso audaz de esos matadores de dragones, la orgullosa temeridad conquie vuelven la espalda a todas las doctrinas de debilidad de aquel optimismo, para «vivir resueltamente» en lo entero y pleno⁸”. En la última frase, lo señalado entre comillas francesas, pertenece a unos versos de Goethe que, aprendidos de labios de Giuseppe Mazzini en un viaje a Italia realizado en 1871, por aquella época, Nietzsche solía citar: “Para deshabituarnos de lo mediano / Y en lo pleno, bueno, bello, / Vivir resueltamente⁹”. Al joven Nietzsche le parecía necesario un *último y único consuelo metafísico*, por influencia de Schopenhauer y Wagner propuso el *consuelo metafísico artístico*, pero al separarse de sus maestros de juventud, del pesimismo schopenhaueriano y de la opera wagneriana, así como de la esperanza en el renacimiento de un arte nuevo, ya no aceptará en adelante ningún tipo de consuelo, rebelándose contra toda ilusión, generalizando el modo en que Platón se revolvió contra los poetas, urdidores de ensueños. Este punto queda claro en su *Ensayo de autocrítica* (1886), colocado al comienzo de su primera obra en ediciones posteriores, para dejar clara su evolución y el abandono de sus tesis estéticas de juventud. Allí se nos dice que comparar el drama musical griego (la tragedia griega), con la opera alemana (Wagner) fue un error; que el *arte del consuelo metafísico (die Kunst des metaphysischen Trostes)*, fue una propuesta narcotizante, antihelénica, cargada de romanticismo y de pesimismo schopenhaueriano, que fue otro error.

Lo importante de la primera obra de Nietzsche fue el gran avance en la comprensión de los griegos, (un tanto estropeado por las sobrantes relaciones establecidas con la Alemania surgida de la guerra franco-prusiana), *la comprensión de lo dionisiaco y del socratismo*. Por eso al revisar su primera obra en *Ecce Homo* nos dirá el filósofo: “la tragedia es la prueba de que los griegos *no* fueron pesimistas:

⁶ Miguel de Unamuno *San Manuel Bueno Mártir* (1930), Alianza Cien, Madrid 1995, p.43.

⁷ Nietzsche *Werke. Kritische Studienausgabe* Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzimo Montinari in 15 Bänden. Walter de Gruyter. Berlin-New York, 1967. KSA 1: *Die Geburt der Tragödie: Versuch einer Selbstkritik*, 7. (S.21, 5-7).

⁸ KSA 1: *Die Geburt der Tragödie*, 18. (S.118-119, 34-5) & *Versuch einer Selbstkritik*, 7. (S.21, 26-31).

⁹ Goethe, de su poesía *Generalbeichte*, perteneciente a la obra: *Gesellige Lieder* (1802): “Uns vom Halben zu entwöhnen, / Und im Ganzen, Guten, Schönen, / Resolut zu leben”.

Schopenhauer se equivocó aquí, como se equivocó en todo¹⁰. Porque precisamente de la consideración trágica del mundo surge una plenitud vital y una jovialidad, que desmienten la negación de la vida del romanticismo pesimista y del cristianismo, iniciando el camino de su superación.

2. No hay Dios, pero semejantes creencias tienen efectos: el poder de la ficción.

Las creencias funcionan como potencias, hasta el punto que se podría hablar de creencias-fuerza, de dispositivos irreales pero capaces de generar realidad, la misma realidad que se generaría si los dispositivos creenciales fuesen realidades:

“*La fe salva y condena*. —Un cristiano que se extraviase en razonamientos prohibidos podría preguntarse alguna vez, ¿es, pues, *necesario* que haya realmente un Dios, y también un cordero que lleve los pecados de los hombres, si la *fe* en la *existencia* de semejantes seres es suficiente ya para producir los mismos efectos? ¿No serían seres *superfluos* aun en caso de que pudieran existir? Pues todo lo que la religión cristiana proporciona al alma de bienhechor, de consuelo y de perfección, así como todo lo que ensombrece y destruye, proviene de esa creencia y no del objeto de esa creencia. Aquí sucede lo mismo que en este caso célebre: podemos afirmar que jamás hubo brujas, pero los terribles resultados de la creencia en la brujería han sido los mismos que si verdaderamente hubiera habido brujas. En todas las ocasiones en que el cristiano espera la intervención inmediata de un Dios, la espera en vano — porque Dios no existe— [weil es keinen Gott giebt], pero su religión es lo bastante inventiva como para encontrar subterfugios y razones tranquilizadoras: en esto es realmente una religión muy ingeniosa. —A decir verdad, la fe no ha conseguido aún transportar verdaderas montañas, aunque eso se haya afirmado no se por quién; pero sabe colocar montañas donde no las hay¹¹”.

Las *creencias* son ficciones, pero ficciones que tienen efectos. ¿Cómo una *nada* puede tener efectos? Porque detrás de las ficciones está la *fuerza*, el poder, que utiliza las creencias para sus propios fines. En Europa a lo largo de la historia de la Inquisición se quemaron alrededor de 500.000 brujas, pero, como las brujas no existen, resulta obvio que se quemaron a quinientos mil inocentes. Pero contra las creencias no puede lucharse con razones, sino que es preciso oponerles otras creencias de sentido contrario, discursos y contra-discursos, cada uno dependiente del poder de la palabra ficticia para generar efectos reales. Así, por ejemplo, la doctrina del *eterno retorno* del Nietzsche maduro será una creencia con la que contrarrestar la cristiana y de la que se esperarán efectos contrarios; aunque la *voluntad de poder* será su realidad.

No es de extrañar que *Humano demasiado humano* fuese un homenaje a Voltaire, ya que Nietzsche, después de explorar la estética romántica hasta el final y caminar en la dirección del *hombre intuitivo*, aborda la tarea ilustrada y abunda en la dirección del *hombre racional*. Porque Nietzsche poseía e instaba al cultivo de un doble cerebro, filosófico y artístico, apolíneo-dionisiaco, consistiendo el genio, el espíritu libre y el superhombre, en definitiva, en la encarnación del ideal de *hombre trágico* que reflejaba ya el *Nacimiento de la Tragedia*. Por eso, por la posesión de una doble sensibilidad complementaria, por asumir la condición de hombre trágico (que es aquel que sabe vivir en la contradicción entre lo artístico y lo científico) Nietzsche es

¹⁰ KGW VI3: *Ecce Homo, Die Geburt der Tragödie* I. (S.307, 21-23).

¹¹ KGW IV 3: *Menschliches, Allzumenschliches* II: 1. *Vermischte Meinungen und Sprüche*, §225. (S.116).

capaz de investigar en las dos direcciones señalando sus coincidencias y sus discrepancias:

“*El futuro de la ciencia.* —(...) Una cultura (*Cultur*) superior debe dar al hombre un doble cerebro, algo así como dos compartimentos cerebrales yuxtapuestos, sin fisuras, separables y estancos: uno que fuera sensible a la ciencia, y el otro a lo que no es ciencia: esto es lo que exige la salud. En uno de los compartimentos estaría la fuente de energía y en el otro el regulador¹²”.

En ésta su segunda época al emplear el cerebro científico e ilustrado se encuentra de nuevo con la religión, nuevamente como un mecanismo de dominación y como un debilitador de la voluntad y de la vida, que es necesario dinamitar. Las *guerras de religión* son un ejemplo más del carácter esclavizante de unas ficciones útiles para subyugar a los otros, algo ajeno a la antigüedad clásica y muy característico de la era moderna:

“Nunca se ha conocido entre los romanos la locura horrible de las guerras de religión; esta abominación estaba reservada a los devotos predicadores de la humildad y la paciencia. Mario y Sila, Pompeyo y César, Antonio y Augusto, no luchaban para decidir si el *flamen* debía llevar su camisa por encima de su ropón o su ropón por encima de su camisa, ni para decidir si los pollos sagrados debían comer y beber, o sólo comer, para que se hiciesen los augurios. Los ingleses se han hecho colgar antaño recíprocamente en sus tribunales y se han destruido en batallas en toda regla por querellas de semejante especie (...). Me imagino que semejante tontería no volverá a pasarles; me parece que se van volviendo sensatos por experiencia propia y no les veo ninguna gana de volverse a degollar por silogismos¹³”.

Semejante fenómeno de las guerras de religión no podía pasar desapercibido a Nietzsche, como característica moderna en su extrema idiotez. Las discusiones teológicas modernas y el *cerebro obtuso de Lutero* -como lo denomina Nietzsche- son un buen ejemplo de ello:

“Ahora bien, para aumentar esta impresión de una farsa espantosa, no hay que olvidar que ninguno de los axiomas que se discutían entonces en Ratisbona poseía sombra de realidad, ni el del pecado original, ni el de la salvación por los intercesores, ni el de la justificación por la fe, y que hoy ya no pueden discutirse. — Y, sin embargo, a causa de estos artículos de fe, el mundo ardió a sangre y fuego. Se guerreaba, pues, por opiniones que no correspondían a ninguna cosa ni a realidad alguna¹⁴”.

¹² KGW IV 2: *Menschliches, Allzumenschliches* I: 5. *Anzeichen höherer und niederer Cultur*, §251. (S.212, 19; S.213, 8-13). Cfr. *Humano demasiado humano* II: segunda parte: *El Viajero y su sombra* §336; KGW IV-3.336: *Menschliches, Allzumenschliches* II. Zweite Abtheilung: *Der Wanderer und seine Schatten*, §336: *Sophokleismus*. KSA 2.698

¹³ Voltaire *Lettres Philosophiques*. Huitième Lettre: *Sur le Parlement*. Garnier-Flammarion, 1964, pp.54-55. Exactamente la misma argumentación aparece en Maquiavelo, en: Niccolò Machiavelli *Tutte Le Opere*. A cura di Mario Martelli. Sansoni Editore. Firenze 1992. *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, Libro I, 14, p.98.

¹⁴ KGW IV 3: *Menschliches, Allzumenschliches* II: 1. *Vermischte Meinungen und Sprüche*, §226. (S.116-117, 19-28). En 1541 en la ciudad bávara de Ratisbona (*Regensburg*) tuvo lugar una dieta con el fin de restaurar la unidad cristiana entre católicos y protestantes bajo convocatoria de Carlos V, quien pretendía la unificación religiosa del Imperio. El fracaso de las conversaciones trajo consigo la guerra de Carlos V contra los protestantes, que proseguirá Felipe II y el movimiento de la Contrarreforma.

Hoy se discute en Filosofía de la misma manera que antaño se discutía en Teología, proporcionando a los políticos que siguen los dictados de la Economía los silogismos con los que justificar que el mundo arda a sangre y fuego. Hay sin embargo y a pesar de esa sucia batalla un instinto de verdad que se mantiene lejos de la lucha entre las ideologías, un impulso a no poder vivir en el engaño y la mentira que no pertenece al ámbito de lo racional (de ahí que sea un instinto) y que explicará el propio quehacer de Nietzsche en *El crepúsculo de los ídolos* al desvelar la historia del error que llevó a que el mundo real deviniese fábula en el cual el mayor equívoco que detecta nuestro pensador es «el error de las causas imaginarias», ya que éstas son las que, sorprendentemente, tienen efectos. De ahí proviene la corrección foucaultiana del marxismo y la constatación de que los discursos, perteneciendo a la superestructura, pueden, para bien y para mal, incidir en la transformación de las infraestructuras.

3. No hay sentido de la existencia.

La postmodernidad con Nietzsche a la cabeza nos ha revelado lo arbitrario del conocimiento humano. Pero tal descubrimiento no ha derrumbado la construcción de los saberes y las verdades sino que los ha llevado hasta una extrema sutileza, mediante la cual siguen fundamentando de manera absoluta su imperio y acogiendo en su seno la escatología judeo-cristiana secularizada como metafísica de la Historia. El mundo actual está tan inmerso en la mentira como el mundo antiguo, unos mitos, mejor elaborados, vienen a tomar el lugar de los simplones y caducos, prolongándose *ad infinitum* la tarea de su desenmascaramiento. Las verdades científicas son, sin duda alguna, las metáforas más resistentes. Descubierta su falsedad, no por ello mueren, sino que continúan vigentes en tanto en cuanto resultan útiles y eficaces. Pero ¿eficaces para qué? -tendríamos que preguntar, ¿para la supervivencia de la especie? o para algún otro fin ulterior. Poco aguzada tiene que ser la vista para darse cuenta de que el fin ulterior de la ciencia, una vez asegurada la supervivencia, es la dominación. El hombre no puede renunciar a sus construcciones mentales mientras le sean útiles como medios de dominación¹⁵.

Según Karl Schelchta, aunque la escritura de Nietzsche no es voluntariamente sistemática, sí que tiene una serie de reflexiones nucleares que la hacen una verdadera filosofía, comprendida a su juicio entre los escritos publicados que van desde el abandono de sus ideales románticos de juventud, comenzando con *Humano demasiado humano*, hasta la serie de escritos publicados justo antes de su desfallecimiento mental¹⁶. Lo esencial de la obra de Nietzsche se resume, según Schlechta, en la siguiente proposición: “El mundo -comprendidos en el los humanos- tal y como es «en verdad». Es «en verdad» *sin ningún* sentido, el mundo es Sin-Sentido¹⁷”. Así se expresaba también Wittgenstein al final del *Tractatus*: “6.521 La

¹⁵ No hay que olvidar, no obstante, que el posterior término nietzschiano de *Voluntad de Poder* tiene más un sentido positivo, como *potencia* en terminos spinozistas, que un sentido negativo, como simple y llana dominación de los demás.

¹⁶ Sin embargo, habría que distinguir entre los *escritos póstumos* (textos tan importantes como *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* o *La rivalidad homérica*) y los *fragmentos póstumos*, siendo sin duda los primeros indispensables para la comprensión de la filosofía de Nietzsche y los segundos, ciertamente útiles, siempre que se tomen en su forma inacabada e inconclusa y no como la última palabra del pensador.

¹⁷ Karl Schlechta *Der Fall Nietzsche*, [1958], Carl Hanser Verlag, München 1959, I. *Das Werk und seine Intention*, S.24: “Die Welt –den Menschen mit eingeschlossen– wie sie «in Wahrheit» ist. Sie ist «in Wahrheit» *ohne jeden* Sinn, sie *ist* Un-Sinn!”.

solución del problema de la vida se nota en la desaparición de ese problema. (¿No es ésta la razón por la que personas que tras largas dudas llegaron a ver claro el sentido de la vida, no pudieran decir, entonces, en qué consistía tal sentido?). El investigador feuerbachiano puede demostrar que el concepto de Dios no es más que una proyección exaltada, hecha a imagen y semejanza de lo humano, pero tal concepción no abandonará la conciencia de los hombres mientras les resulte eficaz, bien para la supervivencia o bien para la dominación de unos hombres sobre los otros; constituyen esas *ficciones útiles* a la vida de las que hablara Nietzsche en *Sobre verdad y mentira* en sentido extramoral, curiosamente no tan lejanas de las *mentiras necesarias* del platonismo.

Nos rebelamos contra la injusticia, contra el sin sentido y el absurdo, creando sentidos y conjurando el absurdo de diversas maneras, unas más ficticias, otras más acordes con la realidad material. Incluso sumergirse en lo aporético y tenebroso puede ser una revolución contra lo terrible, pero no huyendo de ello sino sumergiéndose y familiarizándose con lo sublime-terrible y de ese modo conjurándolo, transformando así su poder nihilista en afirmación de la existencia¹⁸. De Kierkegaard a Camus ese ha sido el procedimiento, pero resulta tan difícil como raro, con lo cual lo más frecuente son ficciones que busquen y proporcionen seguridad, como la que el niño recibe de la protección paternal.

El carácter infantil de la creencia religiosa ha sido un tema que reaparece continuamente dentro de la filosofía de la religión del movimiento ilustrado, de Frazer a Freud, pasando por Voltaire, se llega a Nietzsche y su condena de la concepción religiosa del mundo como una cobarde escapatoria propia de niños temerosos de gobernarse a sí mismos:

“Mi estudio sobre *-El porvenir de una ilusión-*, lejos de estar dedicado principalmente a las fuentes más profundas del sentido religioso, se refería más bien a lo que el hombre común concibe como su religión, al sistema de doctrinas y promisiones que, por un lado, le explican con envidiable integridad los enigmas de este mundo, y por otro, le aseguran que una solícita Providencia guardará su vida y recompensará en una existencia ultraterrena las eventuales privaciones que sufra en ésta. El hombre común no puede representarse esta Providencia sino bajo la forma de un padre grandiosamente exaltado, pues sólo un padre semejante sería capaz de comprender las necesidades de la criatura humana, conmovirse ante sus ruegos, ser aplacado por las manifestaciones de su arrepentimiento. Todo esto es a tal punto infantil, tan incongruente con la realidad, que el más mínimo sentido humanitario nos tornará dolorosa, la idea de que la gran mayoría de los mortales jamás podrá elevarse sobre semejante concepción de la vida¹⁹”.

El infantilismo como enfermedad de la voluntad o debilidad de la razón, como una de las causas de las creencias religiosas, no dejó de ser un problema señalado por también Nietzsche, en unos términos que nos recuerdan el comienzo del famoso texto de Kant titulado *¿Qué es ilustración?* (1784):

“*La religión y el gobierno*. —Mientras el Estado o, más exactamente, el gobierno se sienta obligado a ser el tutor de una masa infantil y se plantee la cuestión de saber si debe mantener la religión, como tiene por costumbre, o eliminarla, es sumamente probable que se decidirá siempre por el sostenimiento de la religión²⁰”.

¹⁸ Véase mi artículo: «De cómo una filosofía de la vida puede surgir a través de una meditación sobre la muerte», en: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/alegria.pdf>

¹⁹ Sigmund Freud *El Malestar en la Cultura* (1930). Alianza editorial. Madrid 1970, p.17.

²⁰ KGW IV 2: *Menschliches, Allzumenschliches* I: 8. *Ein Blick auf den Staat*, §472 (S.312, 6-11).

Al fin y al cabo el aseguramiento de la supervivencia es ya un mecanismo de dominación, se domina el entorno, se domina la mente hasta el punto de hacerla delirar y afirmarse en la existencia a base de todas las mañas posibles. A tal fin, el *impulso a la ficción* compete a todo ser humano, que urde sus telas de araña para agarrarse a la vida y no morir. A tal efecto, ¿qué importa la verdad!. En dicha competencia los hombres descubren que pueden servirse los unos de los otros en sus juegos de encubrimiento y de ficción, para tomar ventaja en la lucha por la existencia. En el comienzo de la historia se descubrió que los hombres podían ser domesticados, que era posible esclavizar a los otros, explotarlos, y semejante descubrimiento marcaría el nacimiento de la sociedad de clases, de la jerarquización dentro de las comunidades, de la desigualdad entre los hombres y continuaría hasta nuestros días. Tan sólo fue necesario que un número determinado de los que nos rodean creasen las metáforas que supuestamente nos serían más favorables. Porque al creer en esos falsos sentidos de la existencia, corremos el riesgo de convertirnos en los esclavos de sus creadores. Todavía hoy abundan quienes, incapaces de inventar su propia vida, tienen que valerse de las invenciones de otros, quedando dominados, por tanto, por esos otros, los creadores de los sentidos de la existencia; porque la desigualdad, así como los sentidos de la existencia, son dos cosas hereditarias.

En el siglo V a.C., un pariente de Platón, Crítias, en su drama titulado *Sísifo*, afirmaba que los dioses eran un invento de ciertos hombres para mejor gobernar a sus súbditos (DK 88 B 25), un super-yo, que vigilaría la conformidad de los ciudadanos con las leyes establecidas, incluso en ausencia de los policías que pudieran observarles y coaccionarles; la conciencia convertida en autorepresora, un panóptico benthamiano de instauración interna que demostraría la conexión entre la creencia en Dios y la moral vigente en cada tiempo, desvelándose que ésta última no es más que la beneficiosa para las clases privilegiadas.

Maquiavelo incidirá en la revelación de esas determinaciones de poder y de dominación que esconden las religiones: “Nada proporciona a un príncipe tanta consideración como las grandes empresas y el dar de sí ejemplos fuera de lo común. En nuestros días tenemos a Fernando de Aragón, el actual rey de España (...): al comienzo de su reinado asaltó el reino de Granada y esta empresa le proporcionó la base de su poder (...). Además de todo esto, para estar en condiciones de acometer empresas mayores —sirviéndose siempre de la religión— recurrió a una santa crueldad expulsando y vaciando su reino de marranos²¹”. Pero ya en los *Discorsi* la religión politeísta y pagana es considerada como suelo nutricio a partir del cual pueden crecer las estructuras sociales, mientras que la religión monoteísta católica es concebida como disolución de la constructividad social: “Nuestra religión ha glorificado al hombre contemplativo y humilde antes que al hombre activo (...). Esta forma de vida es la que ha hecho al mundo débil²²”. Tal constatación que aparecerá al principio de la *República* de Cicerón será el hilo conductor de toda la *Genealogía de la moral* nietzschiana.

De acuerdo con el florentino y en contra del supuesto antisemitismo de Nietzsche, vemos que lo que valoraba el pensador alemán en los colectivos humanos era su cultura, considerando la judía muy por encima de la alemana moderna:

“*El hombre europeo y la destrucción de las naciones.* (...) —Diremos de pasada que todo el problema de los *judíos* no existe, a fin de cuentas, más que dentro de los límites de los Estados nacionales, pues en ellos es donde su energía e inteligencia

²¹ Maquiavelo *El príncipe*. XXI: *Qué debe hacer un príncipe para distinguirse*. En: Niccolò Machiavelli *Tutte Le Opere. Op.cit., Il Principe*, 21: *Quod principem deceat ut egregius habeatur*, p.291.

²² Niccolò Machiavelli *Tutte Le Opere. Op.cit., Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, Libro II, 2, p.149.

superiores, ese capital de ingenio y de esfuerzo que amasaron durante largo tiempo, de generación en generación, en la escuela del infortunio, llega necesariamente a predominar en un grado que despierta envidia y odio, de forma que en casi todas las naciones actuales -tanto más en las que adoptan también una actitud marcadamente nacionalista- se propaga esa literatura aborrecible consistente en llevar a los judíos al matadero como chivos expiatorios de todos los males que se produzcan en los asuntos públicos e internos. Ahora bien, habida cuenta de que ya no se trata de conservar naciones, sino de producir una raza europea mezclada y lo más fuerte posible, el judío es un ingrediente tan útil y deseable como cualquier otro residuo nacional. (...) Si el cristianismo ha hecho todo lo posible por orientalizar Occidente, el judaísmo ha contribuido esencialmente a occidentalizarlo de nuevo: lo que, en cierto sentido, equivale a hacer que la misión y la historia (*Geschichte*) de Europa sean la *continuación de las de Grecia*²³.

Vivir sin sentido, sin miedo y sin esperanza, intuyendo que quizá vivir no sea un bien ni morir un mal. O bien, considerando el sinsentido inhabitable, construirse el propio sentido de la existencia, sabiendo que no será generalizable universalmente a todos los hombres, sino válido tan sólo para su creador, y a lo sumo, modelo imperfecto para las construcciones de otros, es la aventura que tan sólo algunos pocos filósofos y numerosos artistas se han atrevido a abordar. Nietzsche fue uno de ellos y quizá de este tipo fueron muchos más de los que usualmente se piensa. Entre las dos variantes nietzschianas antepuestas caben muchas otras opciones: la de la filosofía tradicional, platónica o spinozista, que se despoja de las pasiones para habitar en la razón; la pesimista, de un Pascal o un Schopenhauer; o la ingenua y vulgar, que se deja arrastrar por la opción vigente o de moda.

En *Más allá del bien y del mal* (1886), Nietzsche contrapondrá la voluntad de verdad (*Wille zur Wahrheit*) como «instinto de la ficción» a una especie de *voluntad de realidad del devenir* (a la que se opondría otra *voluntad de realidad del ser*: KSA 13.226; ser / devenir) en la que se habría transfigurado el juvenil y asombroso «instinto de la verdad» (*Trieb zur Wahrheit*) del que nos hablaba ya en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (1872) y que reaparecerá luego en los póstumos²⁴. La *voluntad de verdad*²⁵, esto es, la *fe en la ciencia*, constituye una convicción que descansa sobre una fe metafísica, sobre el idealismo platónico y cristiano, es un principio antivital, destructor, contrario a la vida, la naturaleza y la historia, contrario a la *voluntad de realidad*; que afirma un mundo diferente al de la vida y con ello reniega de la vida (*Gaya Ciencia*, §344). Nietzsche ha proclamado que «Dios ha muerto» (Ibid, §343), aunque aún siguen vigentes sus consecuencias, los dispositivos que tal creencia puso en marcha y que continúan funcionando en ausencia de sus cimientos, sin darse cuenta todavía de su desnudez y de su vacío. Esto hace que los filósofos como él, *los espíritus libres*, puedan ser calificados como «ateos, incrédulos e inmoralistas» (Ibid, §346), aunque vayan más allá del conjunto de tales honorables denominaciones, porque se han dado cuenta de que la muerte de Dios, implica la muerte de la ciencia, de la moral, y del hombre mismo (del antropocentrismo humanista), tal y como se habían concebido hasta ahora, que habrán de ser transfigurados desde la manera absoluta y dogmática como fueron concebidos, hasta la prudente y cambiante que se nos propone. Muerte que no es la muerte del mundo real, sino su desocultamiento, al mostrar la vaciedad del mundo aparente, idealista, cristiano. Al borrar el dualismo se borra la distinción entre mundo aparente y mundo ideal, sólo restando entonces la vida

²³ KGW IV 2: *Menschliches, Allzumenschliches* I: 8. *Ein Blick auf den Staat*, §475 (S.319, 4-5; S.319-320, 30-12 & 1-5). Cfr. *Jenseits von Gut und Böse*, §250 y 251, pero también §195.

²⁴ KSA 12.383; 1887.

²⁵ Cfr. *Jenseits von Gut und Böse*, §1 y 10.

real, y nada más. No sólo hay que acabar con los *idealismos*, venerados para soportar la vida y que en el fondo reniegan de la vida misma imaginando un más allá, sino también con la creencia en el yo, en el *hombre* como algo que se contrapone al mundo y en la historia como algo que tuviese algún sentido teleológico. De ser eliminado sólo el segundo se produce el *nihilismo*, la eliminación del concepto de hombre como opuesto al mundo, pero la continuidad de los idealismos sin el hombre, suponen la eliminación de la mediación entre el ideal y el mundo (pero no la eliminación del mundo ideal) y por eso dice Nietzsche que borrar la creencia en el antropocentrismo tiene que ser lo primero.

“*Los creyentes y su necesidad de creer.* —La cantidad de *creencia que uno necesita para prosperar, la cantidad de «cosa fija» que no quiere que se remueva porque se apoya en ella-* da la medida de su fuerza (o más propiamente, de su debilidad)²⁶” (Ibid, §347). La creencia es una necesidad que implica una debilidad, la necesidad de agarrarse a algo, no importa lo falso y mentiroso que pueda ser, no importa lo negativo y perjudicial que pueda resultar, con tal de continuar en la vida, en una vida cuyo valor se oculta y se esconde. La mayoría de los hombres de hoy día se niegan a preguntarse acerca de las razones que tienen para levantarse cada mañana y acudir a su rutinario trabajo. Se apoyan en la costumbre y se justifican por creencias compartidas, que les otorgan un significado ficticio de la vida. Si alguna vez se atreven a interrogarse a sí mismos verán todo zozobrar y temen vivir en la zozobra, es decir, en la vida real, material, no ficticia, con todo su placer y su sufrimiento. Pocas personas, por tanto, se preguntan acerca del sentido de su compulsiva actividad vital y, cuando lo hacen, sienten dolor y zozobra; entonces, sacudiendo la cabeza, se desembarazan de la funesta manía de pensar y rechazan el asalto de la cuestión existencial. Siguen viviendo como lo han hecho hasta ahora, como se ha hecho siempre, como viven los animales, por inercia y por instinto, impulsados por los sentidos colectivos que han internalizado en el proceso de socialización al que fueron sometidos en sus respectivas culturas.

La respuesta etológica es la más primaria, se vive por simple instinto de supervivencia e impulsados a dejar descendencia. Después y sobre la etológica crecen las respuestas trascendentes, según las cuales esta vida no es más que el camino hacia otra mejor; respuesta que urge a la creación de ficciones que oculten la evidencia de la muerte. Tras la respuesta etológica (instintiva) y su correlato trascendente (fabulador) vienen los perfeccionamientos teológicos: se vive porque se considera que se forma parte de un proyecto vital enmarcado en un pueblo (nación, cultura), en la humanidad en su conjunto (historia) o en una religión (escatología) o partido político. La insistencia sociológica en considerar al individuo como inexistente, de no ser en cuanto sumido en una totalidad orgánica, conduce directamente hacia el nazismo. Si no hay margen para el individuo dentro de las determinaciones naturales y culturales, en caso de no existir la libertad, ciertamente parcial, de determinarse de acuerdo con la propia naturaleza y en favor de la propia cultura, entonces, nada impide eliminar a un individuo que no es nada con independencia de las totalidades en las que se inscribe.

Tan sólo el filósofo y el artista llegan a tener conciencia de que no hay ningún sentido predeterminado de la existencia: la vida no es ya sólo amoral, sino que además carece de finalidad alguna que pueda estar prevista de antemano, exceptuando la muerte. El filósofo lo tiene en cierto modo bastante fácil, se levanta todas las mañanas para precisamente preguntarse por el por qué de levantarse por las mañanas, para aprender a morir, es decir, a vivir realmente y sin tapujos. Con ello se acerca a su antagonista, al artista, que vive su vida como si fuese una obra de arte, construyéndose a sí mismo y a su obra simultáneamente. Tal vez tan sólo la Filosofía

²⁶ KGW V 2: *Die fröhliche Wissenschaft*: Fünftes Buch: *Wir Furchtlosen*: §347.

(y la ciencia teórica) junto al Arte (literatura, música, pintura, escultura, etc) sean las únicas respuestas elevadas y nobles a la pregunta por el sentido de la existencia. Vivir realmente es aceptar una existencia finita y consagrar ese precioso tiempo a la verdad, la belleza o el bien. Las dos primeras son actividades teóricas y la segunda teórico-práctica. Sin embargo el proyecto vital elevado y noble puede devenir también alienación de someterse a los dictados de la especialización y de la división del trabajo. La historia de la humanidad nos enseña que los más grandes hombres que han existido han sido los hombres más completos, híbridos filosófico-artísticos; aunque una de sus tendencias haya predominado sobre las demás. No se puede crecer intelectualmente y no hacerlo físicamente y viceversa, el desarrollo o es pleno, integral y equilibrado o no es más que una farsa, la hipertrofia de un sentido a consta de la atrofia del resto. Por eso el objetivo renacentista de alcanzar al hombre total, cultivador de todos los saberes y de todas las artes, al fin y al cabo alcanzado ya por Grecia, puede ponerse en conexión con el superhombre de Nietzsche, con la búsqueda (trágica) de la plenitud vital en todos sus aspectos y manifestaciones. Pero sería un grave error considerar que semejante propuesta es una cuestión de elección individual, ya que el obrero no puede elegir no ser obrero y, en caso de desatender el despertador que le hace levantarse para ir al trabajo, no por ello dejará de ser obrero, sino que pasará a ser un obrero en paro. Nietzsche es consciente de esto y de que es necesaria una cultura y un entramado socio-económico que permitan el desarrollo, siendo patente que el actual es contrario al desarrollo y que éste sucede a pesar de la sociedad y no gracias a ella.

El desarrollo de un espíritu libre es impedido, además de por la estructura social vigente, por esa parte especial suya que constituye el mundo de las creencias, que hacen las veces de puertas infranqueables y suponen el estancamiento en un único punto de vista. Así vemos, por ejemplo, que aunque los artículos de fe sean refutados miles de veces, el hombre que necesita de ellos sigue creyendo en su verdad. Recordemos ahora que Kierkegaard definía la fe como *creer contra toda evidencia*, llegando al paroxismo de la creencia al declarar que una refutación constituye una confirmación para quien se obstina en considerarla como verdad. De modo que que las evidencias en contra lo que hacen es confirmar la fe.

El cristianismo, la metafísica tradicional, la certeza científico-positivista o el patriotismo, son los más vastos sistemas de creencia del mundo Occidental, que Nietzsche considera preservados por el *instinto de la debilidad*, por la necesidad, ciertamente infantil, de protección paternal, de seguridad ante el miedo de afrontar la realidad vital en devenir. La cantidad de fe es proporcional a la falta de *voluntad*, a la falta de soberanía sobre uno mismo, que lleva a la delegación en un *dios, un príncipe, una casta, un médico, un confesor, un dogma o un partido*. A esto lo denomina Nietzsche *enfermedad de la voluntad*, que cae en el *fanatismo*, una especie de hipnotismo de las masas, que regula la pertenencia a una secta, iglesia o doctrina, y que se caracteriza por la atrofia en un único punto de vista. Un fenómeno que estudiará más adelante Freud en su obra *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921), anticipándose a la emergencia del nazismo y al fenómeno de la sumisión de una colectividad bajo los dictámenes de un caudillo (*Führer*) o guía.

Nietzsche se opone al conocimiento como costumbre, como creencias compartidas por los borregos que de ese modo se sienten protegidos de los lobos, pero extendiendo la cualidad de *doxa* a un espacio mayor que el que estableció Platón. Las ideas platónicas no serán más que una costumbre de la Filosofía Occidental, que consiste en reducir el mundo a la idea, para combatir el miedo que produce la incapacidad de habitar lo diverso. “*El origen de nuestro concepto de «conocimiento»*. (...) Lo conocido, quiere decir: aquello a que estamos acostumbrados (...) ¿No será el *instinto del miedo* lo que el conocimiento significa para nosotros?” (*Gaya Ciencia*, §355). Con ello Nietzsche entronca y prosigue el escepticismo de

Hume con relación a la verdad como creencia y costumbre, abordando especialmente a la verdad religiosa de una forma que nos recuerda al *De Rerum Natura* del latino Lucrecio. La raíz de nuestro impulso al conocimiento reside en nuestras pasiones y, lo que es más, en nuestras pasiones más bajas, ruines y mezquinas. Por eso no se trata de la pretensión imposible de eliminar las pasiones, sino de fomentar tan sólo aquellas que nos impulsan al crecimiento y nos mejoran, elaborando un pensamiento cuya pasión originaria ya no sea el miedo, sino su contrario, el valor. El valor de no estar atado a ningún credo determinado, ni limitado por una sola pasión. El *espíritu libre* consiste en una voluntad que goza de la fuerza de la autodeterminación, de autarquía o autosuficiencia, en una libertad de la voluntad que se niega a estar atada por las cadenas de ninguna creencia o certeza. Así, en la autodeterminación indeterminada, tan cambiante y omniabarcante como la vida misma, es donde se puede alcanzar la libertad.

Nietzsche se esforzó por vivir sin creencias y admitir sólo aquellas costumbres que favorecían su desarrollo intelectual, artístico, humano y más allá de lo humano. Albert Camus, explica el fenómeno de la incredulidad nietzschiana con los siguientes términos:

“Con Nietzsche, el nihilismo parece hacerse profético. Pero no se puede sacar de Nietzsche sino la crueldad baja y mediocre que él odiaba con todas sus fuerzas, mientras que no se ponga en el primer plano de su obra, mucho antes que al profeta, al clínico. El carácter provisional, metódico, estratégico, en una palabra, de su pensamiento, no puede ser puesto en duda. En él el nihilismo, por primera vez, se hace consciente. Los cirujanos tienen en común con los profetas que piensan y operan en función del porvenir. Nietzsche no pensó nunca sino en función de un apocalipsis futuro, no para ensalzarlo, pues adivinaba el aspecto sórdido y calculador que ese apocalipsis tomaría al final, sino para evitarlo y transformarlo en renacimiento. Reconoció el nihilismo y lo examinó como un hecho clínico. Se decía el primer nihilista cabal de Europa... El *¿se puede vivir en rebelión?* se convierte en el *¿se puede vivir sin creer en nada?*. Su respuesta es positiva. Sí, si se hace de la falta de fe un método, si se lleva al nihilismo hasta sus últimas consecuencias y si, desembocando entonces en el desierto²⁷ y confiando en lo que va a venir, se siente en ese mismo movimiento primitivo dolor y alegría.

En vez de la duda metódica ha practicado la negación metódica, la destrucción esmerada de todo lo que todavía se oculta en el nihilismo, la destrucción de los ídolos que disimulan la muerte de Dios²⁸”.

Camus ve en Nietzsche la instauración de un *método de rebelión* en lugar del *método geométrico cartesiano* al que acusa de complicidad con la justificación idealista de la existencia. Ese método de rebelión que como dice Deleuze tiene como el caballo

²⁷ Hay cierta ambigüedad de la célebre sentencia nietzschiana “el desierto crece”. Y esto porque además de ‘*Wüsten*’ y ‘*Wildniss*’, hay en alemán otras dos palabras para “desierto”: ‘*Öde*’ y ‘*Einöde*’. Nótese que Nietzsche emplea todas ellas y que en castellano se vierten indistintamente como “desierto”, incluso en las traducciones de Sánchez Pascual, sin recogerse los matices objetivos y subjetivos que entrañan. Por ejemplo, veáanse: *Nachgelassene Fragmente* 1876 bis Winter 1877-1878, IV.25 [1]. KGW IV-2.577. KSA 8.481: “Ciertamente el gran hombre y la gran obra solamente se crían en la libertad del desierto (*Wildniss*)”. *Also Sprach Zarathustra*. Vierter und letzter Theil (1885). *Unter Töchtern der Wüste* 2. KGW VI-1.375. KSA 4.379: “Die Wüste wächst: weh Dem, der Wüsten birgt!”. *Dyonisos Dithyramben* (1889). *Unter Töchtern der Wüste*, 2 und 3. KGW VI-3.379. KSA 6.381.

²⁸ Albert Camus *L’homme révolté* (1951). II. *La révolte métaphysique: Nietzsche et le nihilisme*. Gallimard, 1977, pp.87-88.

una gran potencia pero un umbral muy bajo²⁹ es el que seguimos cada vez más personas del mundo Occidental rechazando el modelo imperial impuesto por el capitalismo globalizador, una multitud que todavía no ha empezado siquiera a decir sus primeras palabras que se pronunciará cada vez en mayor medida y con mayor fuerza, para escándalo, escarnio y temor de los que aún siguen el método geometrizable cartesiano o los perdidos y vendidos al relativismo que implica la conversión de todo en dinero y la sustitución de cualquier valor por un precio. El drama existencial se superpone a la solución injusta del drama económico enlazándose una doble penuria con apariencias de abundancia, la penuria de la filantropía de los bienpensantes, el drama del humanitarismo.

4. Nietzsche y Unamuno: entre el despertar a la vida o el dormir ante la muerte.

Todo el drama que Unamuno hace recaer sobre *San Manuel Bueno Mártir* tiene como fundamento el extravío de un sacerdote que llega a la conclusión de que Dios no existe pero que las gentes sencillas necesitan de semejante creencia para soportar la vida. La angustia existencial unamuniana es más kierkegaardiana que nietzschiana, digamos que Unamuno no puede llegar a creer, como Kierkegaard, y eso le atormenta, mientras que Nietzsche invierte semejante perspectiva para declarar, más allá de Marx, que la alegría de vivir sólo la encuentra el que logra ser profundamente ateo. Por eso San Manuel no trata realmente de buscar solución a los males de los pueblos, sino que procura proporcionarles opio, ilusión, consuelo y resignación. Su postura es antirrevolucionaria: “¿Cuestión social? Deja eso, eso no nos concierne. Que traen una nueva sociedad, en que no haya ya ni ricos ni pobres, en que esté justamente repartida la riqueza, en que todo sea de todos, ¿y qué? ¿Y no crees que del bienestar general surgirá más fuerte el tedio de la vida? Sí, ya sé que uno de esos caudillos de la que llaman revolución social ha dicho que la religión es opio del pueblo. Opio..., opio... Opio, sí. Démosle opio, y que duerma y que sueñe. Yo mismo con esta mi loca actividad me estoy administrando opio³⁰”. Y también es una postura aristocratizante: “¿La verdad? La verdad, Lázaro, es acaso algo terrible, algo intolerable, algo mortal; la gente sencilla no podría vivir con ella?³¹”. No basta con solucionar la cuestión del pan, ya que, a la vuelta de la esquina, tras la cuestión social, aguarda la cuestión existencial, más grave aún que la primera: “la negrura de la sima del tedio de vivir. ¡Mil veces peor que el hambre!³²”. “Por eso vemos a la clase baja del pueblo en lucha incesante contra la necesidad, y, por consiguiente, contra el dolor; y a la clase rica y elevada, empeñada en una lucha permanente y a veces desesperada contra el tedio³³”. Y añade en el mismo sitio en nota a pie de página: “La *vida nómada*, que denota la ínfima etapa de la civilización, se encuentra también en la superior, en la vida de *turista* generalmente propagada. La primera nace de la necesidad; la segunda,

²⁹ Incluso los cuerpos más potentes, como los de los caballos: “Tienen claramente un límite óptimo o máximo de la potencia-caballo, pero también un umbral pésimo: ¡un caballo cae en la calle!, y no puede levantarse a causa de la carga demasiado pesada y de los fustazos demasiado fuertes; ¡un caballo va a morir! —espectáculo ordinario en otra época (Nietzsche, Dostoiévsky, Nijinsky lloran por ello)” (Gilles Deleuze & Félix Guattari *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Op.cit., p.261). Al final de su vida Nietzsche deviene caballo.

A este respecto véase mi escrito: «Historia de K», en:

<http://www.rebellion.org/cultura/040124sr.htm> y en:

<http://www.lacavernadeplaton.com/artebis/histok0304.htm>

³⁰ Unamuno, op.cit. p.44-45.

³¹ Ibid. p.35.

³² Ibid. p.41.

³³ Schopenhauer *El arte del buen vivir*. Capítulo II: *De lo que uno es*.

del *tedio*". Cuando se tienen las necesidades materiales cubiertas surge el problema de qué hacer con el *ocio*, ya que un ocio sin proyecto y formación para llevarlo a cabo deviene *tedio*. Según ese Unamuno inspirado por Schopenhauer la mayoría de los hombres no soportarían esas verdades, la *Sabiduría de Sileno* y sus consecuencias, la constatación de la nada del mundo y del hombre identificada con la carencia de sentido a priori de la existencia. Pero la verdad de la sabiduría de Sileno³⁴ no es la nada, sino lo finito, lo que el budismo, el cristianismo y Schopenhauer vieron como la fuente del mal y que Nietzsche rescata invirtiendo las perspectivas como fuente de la que mana, precisamente, la excelencia y lo grandioso de la vida, como ejemplificaron los griegos. Recuérdese que el fantasma de Aquiles en la *Odisea*, negándose a aceptar ninguna clase de *consuelo*, prefería *ser el más pobre de los campesinos de la tierra al rey del mundo de los muertos*³⁵, visión heroica, en las antípodas del cristianismo, que Nietzsche rescatará de la tragedia clásica para traerla al mundo contemporáneo, como un *sí* incondicional a la vida. De acuerdo con Platón, la postura de Aquiles en el pasaje homérico mencionado, que se cita con la intención de demostrar que la actitud que se infiere en esta ocasión de las palabras del héroe no sería positiva para la educación y la mejora de los ciudadanos, porque quien teme a la muerte prefiere la derrota y la esclavitud al combate (*República* III, 386 a-c), habría de ser borrada y olvidada por los hombres. Por eso encomienda a los poetas que se abstengan de propagar semejantes ideologías que, aunque pueden resultar agradables al oído estético-poético, son educativa y políticamente perniciosas: "Tanto menos conviene que los escuchen niños y hombres que tienen que ser libres y temer más a la esclavitud que a la muerte"³⁶. Pero hemos de decir que Platón no entendía bien, en ese momento, el pasaje homérico en el que Aquiles se lamenta de estar en el Hades, puesto que el héroe no declinó en vida el combate y prefirió la fama guerrera no ya a la esclavitud, sino a una vida libre, larga y cómoda. Platón interpretará adecuadamente ese pasaje, después, a tenor del *Mito de la Caverna* (*Rep.* VII, 516d³⁷), donde se aprecia que es una vez en el mundo de las sombras cuando el héroe dice preferir como mejor, vivir cualquier vida, a habitar el mundo de los muertos, (a diferencia del esclavo, que sólo podrá decirlo tras liberarse de las cadenas); lo que no ha de ser leído como la preferencia de cualquier vida antes que la muerte, como hizo primeramente Platón, sino como la preferencia de cualquier vida antes que la no-vida del muerto una vez en el Hades (o de la no vida del habitante de la caverna). Hay que diferenciar entre la actitud del héroe, la del esclavo y la del hombre libre que se sitúa entre ambos: "Lo heroico consiste en esto, en que se hacen grandes cosas (o, de manera grande, 'no' se hace algo) sin sentirse en competición 'con' los otros y 'ante' los otros. El héroe lleva siempre consigo el desierto y la sagrada e insuperable zona fronteriza dondequiera que vaya"³⁸. A los competidores en depredación recíproca de la

³⁴ Cfr. sobre esta supuesta sabiduría, véase, más abajo, nuestro ensayo: «La eterna cuestión de la praxis».

³⁵ "No intentes consolarme de la muerte, esclarecido Odiseo, que yo preferiría ser siervo en el campo de cualquier labrador sin caudal y de corta despensa, que reinar sobre todos los muertos" (Homero *Odisea* XI, 488-491). Sentencia comentada por Freud En: *Obras Completas*. Editorial Orbis. Barcelona 1988. Ensayo XCIV: *Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte* (1915). II: *Nuestra actitud ante la muerte*. Pp.2113-2114.

³⁶ Platón *Rep.* 387b.

³⁷ "¿Pero, ¿crees, Glaucón, que sentiría nostalgia de estas cosas o que envidiaría a quienes gozan de honores y poderes entre aquéllos, o bien que le ocurriría lo que a Homero, es decir, que preferiría, decididamente, trabajar la tierra al servicio de otro hombre sin patrimonio, o sufrir cualquier otro destino antes que vivir en aquel mundo de lo opinable?" (Platón *República*, VII, 516d).

³⁸ KGW IV-3.337: *Menschliches, Allzumenschliches* II. Zweite Abtheilung: *Der Wanderer und seine Schatten*, §337. KSA 2.699.

sociedad de consumo y a los agonistas en crecimiento mutuo emuladores de los antiguos se superpone el héroe que actúa en solitario. Sólo los segundos y el tercero conservan un espacio para el instinto hacia la verdad.

Así, frente a las *mentiras necesarias* que el estadista Platón dice recomendables para la vida pública, entre las que se incluyen las de las bienaventuradas vidas de ultratumba, como en el *mito de Er* con el que finaliza su *Politeia*, se alza la franqueza heroica de quien no inventa un más allá, ni le quita ningún peso al hecho de morir, afrontando con valor el hecho de la disolución y valorando como supremo bien el de la existencia real y efímera, con todas sus consecuencias, con todo su dolor y con todo su placer. Porque ¿no será el cobarde el que vence con mentiras el temor a la muerte y el valiente quien la mira de frente y no se arruga? ¿No estará Platón fundando un Estado pusilánime, débil y cobarde, y preparando con ello la llegada del cristianismo, el exorcizar con falsedades los temores? ¿No será la vía del encubrimiento de la verdad la que se inaugura de esa forma?

Freud nos recordará que el impulso originario que debió suscitar la muerte del enemigo fue el de la sensación de la euforia, el saboreamiento del triunfo y la constatación de su fuerza y su poder, y atribuye al conflicto sentimental de la muerte de los seres queridos el comienzo de la reflexión sobre la propia muerte y el inicio de los intentos de evadirla ideológicamente. Cita para ello el pasaje de la *Odisea* del que venimos hablando y recoge una idea que va desde Lucrecio hasta la dialéctica hegeliana y la muerte de Dios nietzschiana, la idea de que la ausencia del miedo a la muerte distingue al libre del esclavo.

El cristiano que se aventura en reflexiones prohibidas y llega a la conclusión de que lo importante es la creencia y no la verdad, como San Manuel Bueno Mártir, finge, y lo hace por humanitarismo y desprecio de los simples, siendo su fingimiento su martirio, ya que considera que él es capaz de vivir con la muerte de Dios pero que los demás no lo soportarían: “Yo estoy para hacer vivir a las almas de mis feligreses, para hacerlos felices, para hacerles que se sueñen inmortales y no para matarles. Lo que aquí hace falta es que vivan sanamente, que vivan en unanimidad de sentido, y con la verdad, con mi verdad, no vivirán. Que vivan. Y esto hace la Iglesia, hacerles vivir. ¿Religión verdadera? Todas las religiones son verdaderas en cuanto hacen vivir espiritualmente a los pueblos que las profesan, en cuanto les consuelan de haber tenido que nacer para morir³⁹”. El cristianismo envenena la vida al considerar despreciable lo finito, en lugar de, precisamente por su fugacidad, considerar que lo finito es lo más valioso. De ese modo la existencia es vista como el mal, principio budista que el joven Nietzsche aprendió de Schopenhauer para volverse luego contra este maestro de juventud, el *principio de individuación* como caída, como pecado original, motivo de que Unamuno recoja la tesis nihilista de la maldición de la existencia:

“¿Cuál? -me respondió- Ya lo dijo un gran doctor de la Iglesia Católica Apostólica Española, ya lo dijo el gran doctor de la vida es sueño, ya dijo que «el delito

³⁹ Unamuno, op.cit. p.36.

mayor del hombre es haber nacido». Ése es, hija, nuestro pecado: el de haber nacido⁴⁰.

Semejante constatación es lo contrario de la afirmación de la existencia tal cual es, representa, por el contrario la negación y maldición cristiano-monoteísta de la existencia en su totalidad.

5. Sueño y cultura: El superhombre como propuesta de sentido de la existencia.

Con la idea de la posibilidad de que todo sea un sueño, del engaño total, comienza la era moderna. Don Quijote vive en una realidad caballeresca aunque ya había desaparecido de la épica guerrera, por eso sueña que los molinos son gigantes, que una aldeana es una princesa, que una bacía de barbero es un yelmo milagroso. Unamuno lo reflejará a través del personaje de su novela *Niebla*, de Augusto Pérez, que se revuelve contra el hecho de ser un ente de ficción, como Bueno Mártir⁴¹.

En *Humano demasiado humano* (I,§5) Nietzsche hablará del hombre primitivo como de alguien que creía en la realidad del *mundo de los sueños*, creencia de la que procede a su entender el surgimiento de la metafísica y de todas las creencias en los espíritus y en los dioses. En este punto coincide con alguna de las sentencias de Demócrito acerca de los dioses, el primer materialista, que veía tanto en la necesidad de explicación de los sucesos extraordinarios de la naturaleza (DK 68 A 75) como en los sueños (DK 68 B 166 & 68 A 77) el origen de la religión y de la creencia en los dioses.

También en la obra antes citada, en el párrafo titulado *Sueño y Cultura*⁴² (*Kultur*), Nietzsche afirma que el sueño es un estado que “nos recuerda estados anteriores de la humanidad, en que la alucinación afectaba de vez en cuando al mismo tiempo a comunidades enteras, a pueblos enteros”. De ese modo -llega a decir- idearon los antiguos la *Mitología*.

Y en el párrafo 13 de la misma obra (*La lógica de los sueños*⁴³), reincide Nietzsche en este punto al decir: “Creo que, del mismo modo como razona hoy el hombre cuando sueña, razonaba la humanidad *incluso durante la vigilia*, a lo largo de muchos miles de años: (...) el sueño nos conduce a lejanos estados de la civilización humana y pone en nuestras manos un medio para entenderlos”. También en *Aurora* (IV,§312) leemos, en el aforismo titulado *Los olvidadizos*, que: “En las explosiones de la pasión y en los delirios del ensueño y de la locura el hombre reconoce su historia primitiva y la de la humanidad;... Su memoria se retrotrae a un pasado muy lejano, mientras que su estado civilizado se ha desarrollado, por el contrario, a partir del olvido de estas experiencias primitivas”. Hay cierta correlación entre la ontogenia y la filogenia. El hombre puede encontrar el hilo de los tiempos y marchar en consonancia con ellos o puede quedarse en una etapa anacrónica, también habrá elementos, como al arte, la filosofía y la política en la Grecia clásica, que no sólo habrán permanecido inalterados

⁴⁰ Unamuno Ibid. p.48. Unamuno cita a Pedro Calderón de la Barca *La vida es sueño*. Editorial Alhambra. Madrid 1988, p.117: “el delito mayor del hombre es haber nacido”. Cf. Friedrich Nietzsche KGW IV-2.134: *Menschliches, Allzumenschliches* I: Drittes Hauptstück. *Das Religiöse Leben*, §141, cuando refiriéndose a Calderón, dice: “Y, sin embargo, la verdad se encuentra aquí cabeza abajo: actitud particularmente indecorosa para la verdad. Ciertamente el cristianismo había dicho que todo hombre ha sido concebido y ha nacido en pecado, idea que encontramos condensada en el insoportable cristianismo superlativo de Calderón, bajo la paradoja más absurda que jamás haya existido, en los conocidos versos: «Porque el delito mayor del hombre es haber nacido»”.

⁴¹ Cfr. Unamuno Ibid. p.61.

⁴² KGW IV 2: *Menschliches, Allzumenschliches* I: 1. *Von den ersten und letzten Dingen*, §12 (S.28, 17-14).

⁴³ Ibid. §13 (S.29, 20-22; 29-31).

como modelo clásico para el gran estilo, sino que respecto de ellos podría apreciarse una involución o degradación de las nuevas formas.

Nietzsche llegó a mantener una postura semihegeliana de la Historia, pero contemplando la posibilidad de excepciones a las reglas de progresión de la Historia. En esta perspectiva el sentido de la vida individual se identificaba con el sentido de la vida colectiva, habiendo de orientarse ambos desde la potencia hasta el acto, pasando por toda una serie de necesarias etapas de desarrollo:

“(…) A los treinta años, la mayoría de los jóvenes cultos retroceden a partir de este temprano solsticio de su vida y pierden desde entonces el placer de seguir nuevas orientaciones intelectuales. (...) Los hombres muy ricos en energía, como Goethe, por ejemplo, recorren ellos solos tanto camino como puedan hacerlo cuatro generaciones detrás de ellos⁴⁴: pero también avanzan con demasiada rapidez, hasta el punto de que los demás no les alcanzarán hasta el siglo siguiente, e incluso no del todo, porque esas frecuentes interrupciones han debilitado la unidad de la cultura y la continuidad de su evolución. —En cuanto a las fases normales de la cultura intelectual adquirida, los hombres las atraviesan cada vez más deprisa unos detrás de otros. Actualmente, empiezan abordando la cultura a través de las emociones religiosas de la infancia, y hacia los diez años esos sentimientos habrán alcanzado su mayor grado de calor, para pasar luego a formas atenuadas (panteísmo) al acercarse a la ciencia; dejan muy atrás a Dios, la inmortalidad y otras cosas por el estilo, pero para dejarse cautivar por el prestigio de una filosofía metafísica. Esta acaba pareciéndoles indigna de creer; el arte, en cambio, parece ofrecerles ciertos beneficios, y durante algún tiempo sólo queda y sobrevive de aquella metafísica lo que puede transformarse en arte o un estado anímico impulsado a las transfiguraciones estéticas. Sin embargo, se va imponiendo cada vez más el espíritu científico, el cual conduce al hombre maduro a las ciencias naturales, a la historia y sobre todo, a métodos de conocimiento más rigurosos, mientras que se atribuye al arte una importancia cada vez más secundaria y humilde. Actualmente, esto ocupa los treinta primeros años de una vida, pero es la recapitulación de una tarea a la que la humanidad ha consagrado quizás treinta mil años de trabajo agotador⁴⁵”.

Una vida individual adopta el *tempo* del desarrollo de la cultura a otra escala. Pero eso no significa que la vida individual quede con ello dotada de sentido, el desarrollo de la Historia Universal no tendría más sentido que el crecimiento de un árbol. Nacimiento, juventud, vejez y muerte, tanto de los individuos como de las culturas no es un tránsito dotado de sentido, aunque sea necesario. El comienzo de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (1873; KSA1) nos narra una fábula, la del nacimiento y muerte de la Humanidad. El sentido tendrá que ser fijado *a posteriori* una vez en marcha el proceso y desde el interior del mismo, esto es, de manera inmanente, no está incluido el sentido en el interior ni puede venir de un imaginario exterior.

⁴⁴ Friedrich Nietzsche *Richard Wagner in Bayreuth*. *Unzeitgemässe Betrachtungen IV*, 1. 1876. KGW -IV -1.3; KSA 1.431: “Que un solo individuo pueda, en el curso del promedio de una vida humana, producir algo totalmente nuevo, bien puede suscitar la indignación de aquellos que comulgan con el aspecto gradual de toda evolución como con una especie de ley moral: ellos mismos son lentos y por eso demandan lentitud en los demás —y aquí están viendo alguien moviéndose muy rápido, no saben cómo lo hace, y se enfurecen”. A quienes no son capaces de dar saltos discontinuos sino que están sometidos a un avance progresivo les desagrada mucho aceptar esa posibilidad.

⁴⁵ Nietzsche *Humano demasiado humano I: Fases cíclicas de la cultura individual*, §272.

La Sabiduría de Sileno enseña que *la vida en sí* no tiene sentido. El hombre es un ser para la muerte y Nietzsche enseñaba a invertir semejante perspectiva considerando al hombre como un ser para la vida precisamente por estar abocado a la muerte, abocado a una vida a la que no le hace falta ningún sentido predeterminado ni ultraterreno: “pero, pregúntate para para qué existes tú, el individuo, y si nadie puede decírtelo trata de justificar el sentido de tu existencia, en cierto modo, a posteriori, fijando una finalidad, una meta, un ‘para esto’, un para esto elevado y noble. Sucumbe realizándolo -yo no sé que exista mejor finalidad de la vida que sucumbir a lo grande e imposible⁴⁶”. Zaratustra ama al *hombre trágico*, a aquel que quiere crear algo por encima de sí mismo y en ese empeño sucumbe⁴⁷. El hombre es algo que debe ser superado, cosa imposible desde la autocomplacencia de las convicciones del humanismo y desde el sentimiento de minusvalía que embarga a la concepción cristiana del mundo, el hombre no es una meta sino un puente hacia otra forma de humanidad. Es el *genio, espíritu libre* y, finalmente, el *superhombre*, la meta colectiva que Nietzsche propone introducir *para justificar el sentido de la existencia a posteriori*. En esa dirección apunta también el siguiente texto de *El Anticristo*: “No qué reemplazará a la humanidad en la serie de los seres es el problema que yo planteo con esto (-el hombre es un final-): sino qué tipo de hombre se debe criar, se debe querer, como tipo más valioso, más digno de vivir, más seguro del futuro. Ese tipo más valioso ha existido ya con bastante frecuencia: pero como caso afortunado, como excepción, nunca como algo querido⁴⁸”. Por eso la meta que Nietzsche se fijó a sí mismo se encontró siempre ligada al problema de la educación (*Bildung*) y la cultura (*Cultur*).

Es bien conocido el siguiente pasaje del *Macbeth* de Shakespeare: “La vida no es más que una sombra caminante, un pobre actor, que se pavonea y se desgasta durante su hora sobre la escena, para después no volver a ser oído: es un cuento narrado por un idiota, lleno de ruido y de furia, que nada significa⁴⁹”. El fragmento dio de sí para que William Faulkner escribiese un libro inspirado por la última frase y no ha dejado de ser utilizado por los detractores de la idea de que la vida, el mundo o la historia esconden algún sentido, finalidad o cumplimiento que realizar.

En contra de las teorías del sentido inmanente o trascendente de la existencia surge la constatación de que ese sentido y finalidad no es un atributo de los sucesos sino un añadido humano. Así, frente a la idea de que el Mundo y la Historia los hacen, solamente, fuerzas divinas, naturales o sociales, actuantes a través de ellos, surge la tesis del hombre constructor de la vida y de la historia, poseedor del privilegio de la acción. Con ello se sitúa la cuestión en sus justos términos y se aprecia que tanto las fuerzas sociales y naturales como el individuo humano inciden en el desarrollo de los acontecimientos, retroalimentándose mutuamente, pues no hay Mundo sin Historia, y viceversa; descartándose cualquier intervención trascendente de divinidades

⁴⁶ KSA 1: *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*, 9. (S.319, 13-19). También en: *Nachgelassene Fragmente* KSA7: III2, verano-otoño 1873, 29 [54]: “No nos debería concernir en absoluto la pregunta de por qué el ser humano existe, por qué ‘el ser humano’ existe: ¡pero pregúntate a ti mismo por qué existes tú: y si no encuentras respuesta, entonces construye tus propias metas para ti mismo, elevadas y nobles metas, y sucumbe en el intento de alcanzarlas! No conozco mejor propósito en la vida que el de perecer en el intento de alcanzar algo grande e imposible: *animae magna prodigus*”. (Animae magna prodigus: literalmente ‘prodigo de gran alma’. La frase está tomada de Horacio *Odas* I, XII, 38).

⁴⁷ KGW VI 1: *Also sprach Zarathustra* I. *Vom Wege des Schaffenden*. (S.79, 36-37): “Ich libe den, der über sich selber hinaus schaffen will und so zugrunde geht”. [*Así habló Zaratustra* I: *Del camino del creador*: “Yo amo a quien quiere crear por encima de sí mismo, y en ese empeño sucumbe”].

⁴⁸ KGW VI 3: *Der Antichrist* 3, (S.168, 18-25).

⁴⁹ Shakespeare *The Compleat Works*. Gramercy Books. London 1990; *Macbeth*, Act V, Scene V.

fantasmagóricas de otro mundo, en la incesante destrucción y construcción del devenir.

Nietzsche aprecia en la muerte de Dios la desvalorización de los valores absolutos vigentes, de las nociones de sentido que jalonan la Historia de Occidente, un resquebrajamiento de toda una serie de metáforas solidificadas en el lenguaje tras el que se aprecia la irrupción de algo nuevo, la posibilidad de un cambio en la sociedad y la cultura modernas, de una nueva forma de ser y de vivir que ya se ha dado raramente y como excepción entre los hombres más eminentes de nuestra especie:

“El más grande de los acontecimientos recientes —que «Dios ha muerto», que la creencia en el Dios cristiano se ha desacreditado— empieza ya a proyectar sus primeras sombras sobre Europa. (...) —Y sobre todo, cuántas cosas, una vez socavada esa fe, tendrán que desmoronarse por estar fundamentadas sobre ella, adosadas a ella, trabadas con ella: por ejemplo, toda nuestra moral europea. Esa larga plenitud y sucesión de demolición, destrucción, hundimiento y cambio que ahora se avecina (...). En efecto, los filósofos y «espíritus libres», al enterarnos de que «ha muerto el viejo Dios», nos sentimos como iluminados por una aurora nueva⁵⁰”.

Es necesaria la muerte de Dios para que resuciten los cuerpos, nos dirá Zaratustra (III) invirtiendo a San Pablo (1 Corintios 15, 35), si bien el *asesino de Dios* será «el más feo de los hombres» (Zaratustra IV), porque no es bello asesinar las ilusiones de la gente.

Sin embargo todavía hoy los creyentes son mayoría en el planeta, existen alrededor de 1800 millones de cristianos en el mundo, unos 1500 millones de musulmanes, 800 millones de hinduistas, 350 millones de budistas, además de toda una serie de religiones menos numerosas y sectas esotéricas de distinta clase. Eso hace del ateo un personaje minoritario: “¡Será posible! -exclama Nietzsche- ¡Este viejo santo en su bosque no ha oído todavía nada de que *Dios ha muerto!*⁵¹”. Pero no es ya un aislado anacoreta quien no se ha percatado de la buena nueva, sino la mayoría de la población del planeta la que vive bajo el velo de la ilusión religiosa. Si a la ilusión religiosa añadimos la ilusión científica tenemos como resultado que los espíritus libres son cada vez más minoritarios y que la revolución de todo lo establecido de la que Nietzsche creyó atisbar su comienzo no ha tenido lugar.

Cada cual tiene que *construir* el sentido de la existencia. Un sentido que no tiene que coincidir necesariamente con el sentido dominante en la sociedad en la que se vive, este último construcción social. El sentido individual de la existencia cada cual lo tendrá que escoger con vistas a la superación de sí mismo, de modo que el sentido general de la existencia colectiva, que Nietzsche aprecia para la cultura, es el *superhombre*, la idea de que el hombre es algo que tiene que ser superado: “El superhombre es el sentido de la tierra⁵²”. Los que hablan de esperanzas ultraterrenales son los despreciadores y envenenadores de la vida, ya que las únicas esperanzas que se pueden tener son esperanzas terrenales, colaborar en que el hombre sea algo que tiene que ser superado, una tarea al alcance de todos y que

⁵⁰ KGW V 2: *Die fröhliche Wissenschaft*, 5: *Wir Furchtlosen*, §343. (S.255, 3-6; 15-20; S.256, 16-18).

⁵¹ KGW VI 1: *Also sprach Zarathustra I: Zarathustra's Vorrede*, 2. (S.8, 5-7): “Sollte es denn möglich sein! Dieser alte Heilige hat in seinem Walde noch Nichts davon gehört, dass Gott todt ist!”.

⁵² KGW VI 1: *Also sprach Zarathustra I: Zarathustra's Vorrede*, 3. (S.5, 29): “Der Übermensch ist der Sinn der Erde”.

entronca con el ideal del *aristós* griego y con el empeño del pueblo griego en acometer la persecución de la excelencia (*areté*).

Los griegos fueron una gran civilización porque tuvieron una grandiosa construcción social del sentido de la existencia, una construcción apolínea sobre el fondo dionisiaco de la vida que cuajó en sus hallazgos y sus logros, cuya ejemplificación más eminente fue la Tragedia ática.

La antigua aristocracia, noble y guerrera, defensora de las tradiciones, iba a ser paulatinamente desplazada por la nueva clase económica, comercial y artesana, cuyas actividades e intereses eran completamente diferentes. La cultura tradicional y mítica, que defendía viejos privilegios basados en la costumbre, comenzó a ser sustituida por los valores de la nueva clase social emergente, basados en principios y leyes de carácter racional. Frente al *linaje de sangre, el éxito en la guerra y la fama épico-heroica*, los valores de la *cultura aristocrática*, iban a surgir con gran fuerza los valores de una *cultura democrática*, que coexistirán con los antiguos, en tensión constante, los valores de la *igualdad*, de la *participación* y del *éxito en la política*, y, en definitiva, de la *ciudadanía*, que alcanzará su mayor esplendor en el siglo V a.C., conocido como el siglo de Pericles, y como el periodo de la *Ilustración* ateniense. Como muestra de la fusión entre las formas de vida antiguas y las nuevas e ilustradas floreció en esa época, con especial brillantez, el cultivo del género dramático de la *Tragedia*, que sintetizaba las ideologías arcaicas y clásicas en una misma *Weltanschauung*.

Comparada con ella, con la *justificación de la existencia* que le proporcionaba a un griego clásico la *Tragedia ática*, comparada con una *vida trágica*, teniendo en cuenta que se trata de una vida tan alegre y dichosa como profunda y tenebrosa, la construcción social de la forma de vida con la que nos encontramos al nacer los occidentales de hoy día, es tan nimia y superficial, que la opción de construirse una forma de vida alternativa a las socialmente dominantes resulta irresistible para los intempestivos.

A la globalización actual se oponen no solo los tribalismos étnicos, formas de vida que vuelven a resucitarse tras un largo periodo de letargo, sino las opciones individuales de contracultura, modelos palpables de rechazo de la formulación general. Así, al capitalismo, al afán de consumo ilimitado del burgués occidental, se oponen ciertas prácticas de austeridad que no impliquen renuncia ni negación nihilista; a la respuesta al consumo masivo incitado por los medios de comunicación, los goces minoritarios, necesitados de cultivo previo; a las relaciones de pareja legitimada judicial o vicarialmente, la unión libre; al trabajo y el consumo como núcleos de actividad, las actividades de ocio no consumista sino constructivo-formativo y la limitación del trabajo a mera forma de subsistencia. Es decir, formas de vida alternativas que oponen a la compra de un coche la compra de tiempo, de tiempo libre de la necesidad de producir; que oponen a la televisión, la lectura, el jazz o las obras de arte; al matrimonio y los hijos, la relación libre y sin necesidad de procrear para llenar con ello de sentido una existencia vacía; al trabajo capitalista el intento de trabajar lo mínimo como asalariado, de sustraerse a la venta de la fuerza de trabajo, de evitar la explotación o al menos minimizarla, para poder trabajar lo máximo en el crecimiento y mejora de uno mismo.

El nuevo epicureísmo⁵³ que propone Nietzsche es ya una llamada a tomar sobre los hombros la tarea de construirse una forma de vida alternativa a la socialmente vigente, alternativa fruto de la desmembración del sentido colectivo de la *polis* que había sido sustituido por el imperialismo macedónico. Ante el fin de la polis y el comienzo del imperio las filosofías helenísticas optan por proponer sentidos de la

⁵³ No olvidemos que Nietzsche se considera moderno y epicúreo (Cfr. *Gaya Ciencia* §375), además de intempestivo.

existencia individuales y alternativos a los socialmente dominantes, que son experimentados como una imposición. La participación política cede el lugar a la huida individualista hacia otras formas de vida alejadas de la corrupción, la demagogia, el oportunismo y la más simple y llana dominación. La caída del muro de Berlín ha supuesto un movimiento análogo a la retirada epicúrea ante la política de Alejandro Magno. El idealismo, desenmascarado como mecanismo de dominación, es abandonado por unas nuevas propuestas, grupales e individuales, con las que contrarrestar un mundo cristiano, inerte, homogéneo y sin vida.

Existen muchas formas de vida y casi todas son respetables, quizá todas ellas no respondan sino a la más férrea necesidad y el libre arbitrio no exista, como sostuvo Spinoza y con él Nietzsche, entonces llamaríamos azar a la causalidad que nos permanece oculta, a todos los parámetros biográficos existenciales, sociales y naturales, que constituyen el resultado cambiante de lo que en cada momento somos. Sin embargo aún aceptando que nadie es completamente dueño de sí mismo ni completamente no dueño de sí mismo, -no hay que confundir la libertad, que es limitada, con la omnipotencia- dentro de la necesidad causal que nos constituye, hay una pugna o lucha entre diversas tendencias, potencias o voluntades de poder que pueden ser favorecidas o desfavorecidas por nuestro concurso hasta tornarse alguna de ellas predominante durante un tiempo limitado.

Cada cultura elabora un listado en gradación de mejor a peor con las formas de vida que considera más elevadas o más bajas. Comparando todas las clasificaciones se podría tener un criterio general, estableciendo el mérito de cada cultura con relación a sus logros y dando preeminencia a las formas de vida que las culturas más logradas fomentaron con mayor intensidad.

Así es como Nietzsche clasificó las culturas y a partir de dicha clasificación estableció unos criterios de calificación de las formas de vida. La cultura que encontró más saludable, por utilizar la analogía médica tan cara a la tradición filosófica, fue la griega, y las formas de vida más estimadas por la cultura griega tuvieron para Nietzsche el sentido y significado de las formas de vida más elevadas, las formas de vida por excelencia. Tras los griegos seguirían los romanos y tras éstos estaría, aunque les sorprenda a algunos, la cultura judía, a la que Nietzsche tenía en cierta estima. Por detrás de griegos, romanos y judíos situaba este pensador a la cultura islámica; y por más inferior aún, tendría a la cultura moderna, si bien en ésta también habría gradaciones, por ejemplo, la alemana estaría muy por debajo de la francesa de su tiempo. Una modernidad que detentaría junto a la cultura cristiana y la del budismo indio, el último escalafón, siendo sus tipos humanos los más bajos, ruines e indignos; en absoluto motivos para la emulación. Por eso propondrá una inversión de los valores cambiando los esquemas cristiano-modernos por la recuperación de los grecolatinos y nos dirá que individuos excepcionales como un Shakespeare o un Goethe, no son tipos de cultura inglesa o alemana sino griegos en plena modernidad, esto es, genios.

A Nietzsche le preocupa la *justificación de la existencia*, la razón de que nos levantemos por la mañana. ¿Para qué vivir?. Y la única respuesta que encuentra es la de decir que sólo merece la pena vivir para hacer algo grande o colaborar a que surja algo grande en el terreno de la cultura. La *Teodicea* deja lugar a una *Antropodicea* y Nietzsche parece caer en el humanismo antropocentrista que tanto criticó. Pero bien mirado no quedaría preso de la idea de hombre tras la muerte de Dios, pues para eso propone la tarea del *superhombre*. No todas las vidas obtienen justificación o sentido sino sólo aquellas que colaboran o consiguen superar precisamente al humanismo, ir más allá del hombre actual, laborar por el superhombre. La vida no es algo que actualmente pueda tomarse tal cual, sin sentido, sino que hoy debe ser justificada, tienen que ser contruidos sentidos para que nos elevemos sobre la simple existencia animal. Si hasta ahora eso había llevado a la construcción de un único sentido ficticio de nefastos efectos, con Nietzsche, se nos llama a tomar la tarea de construir una

pluralidad de sentidos bajo el objetivo programático del superhombre. Tarea que no concluirá hasta que lleguemos a liberarnos de la necesidad de la ficción y podamos habitar en lo real y lo pleno.

Nietzsche se presenta como un defensor de la educación (*Bildung*) y la Cultura (*Cultur*) y en favor de una Historia (*Geschichte*) contraria a los excesos de la historiografía (*Historie*). Quizá en el futuro puedan surgir hombres que no necesiten de ninguna justificación colectiva de la existencia (superhombres), a quienes no se pueda esclavizar porque sobre ellos nadie pueda arrogarse el derecho de legislar⁵⁴. Radicales ateos, que se construyan artística y científicamente sentidos de la existencia, que les lleven al máximo desarrollo y plenitud; pero para que eso suceda, el hombre actual tiene que ser capaz de construirse como meta y justificación de su existencia: la superación de sí mismo, retornar a la persecución de la excelencia (*areté*) convirtiendo a la cultura actual en una semejante a la de la Grecia clásica.

El corolario del ateísmo de Nietzsche, muerte del Dios monoteísta (pasaje fundamental para el posthumanismo), no sería entonces otro que el de la definitiva constatación e implantación de la máxima indicativa que apunta a “que lo divino sea plural⁵⁵”. El mayor impedimento para semejante tarea estriba en la pervivencia de la escatología judeo-cristiana bajo la máscara del capitalismo triunfante (monoteísmo del mercado), en la sustitución de la *paideia* por el *Beruf*, de la veracidad por la mentira, del ocio libre por el trabajo esclavo, de la plenitud vital por la sumisión al dinero erigido en máximo poder. Dios sobrevivió a su muerte a manos de Nietzsche, por lo que habrá que abordar la fea empresa de rematar a Dios para que pueda haber un retorno de los dioses.

⁵⁴ Seres descritos ya por Aristóteles en su *Política* (Libro Tercero, capítulo XIII).

⁵⁵ Teresa Oñate y Zubía *El Nacimiento de la Filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente*. Con la colaboración de: Cristina García Santos. Tercer Libro de Viaje: «Parménides entre Platón y Aristóteles. El conflicto de las razones de Occidente». IV, p.262. Editorial Dykinson, Madrid 2004.