

imposible vivir sin el peligro que supone poner en duda el valor mismo y el origen de la verdad. Esta distinción es un criterio de fuerza: introduce una separación y una jerarquía entre los distintos individuos y adquirirá su forma definitiva en la distinción fuerte/débil; aristocrático/esclavo.

Los ataques que en Aurora dirige Nietzsche a la moral tienen como supuestos las dos exigencias mencionadas: el distanciamiento crítico y la liberación del resentimiento. El rechazo de la moral se impone desde estos puntos de partida, de forma que, cuando Nietzsche valore críticamente esta obra, señalará que la reprobación pertenece a los resultados, pero no a su punto de partida: "Si el efecto del libro es negativo, tanto menos lo son sus medios de los cuales se sigue el efecto como una conclusión" (90).

En este ámbito Nietzsche pone en tela de juicio las relaciones establecidas por la moral entre la virtud y la felicidad, continuando así la línea iniciada en El nacimiento de la tragedia. Si la moral asegura que la felicidad es el resultado de una vida virtuosa, Nietzsche sólo se muestra dispuesto a suscribir como "virtudes" aquellas que proceden de un estado de ánimo venturoso: la virtud, como el arte, ha sido inventada por los que honran la vida (91). De nuevo la alegría aparece como punto de partida desde el cual los valores adquieren sentido. En cambio, una actitud opuesta es mostrada por los que, incapaces de hallar el contento del ánimo en esta vida, niegan que exista aquí, e inventan un más allá que puede compensar el sufrimiento y el dolor.

Las posiciones adoptadas en Aurora adelantan en buena medida La genealogía de la moral. En ambas obras Nietzsche toma partido frente a los que comercian con la desgracia a fin de establecer un "más allá" ideal, desde donde este mundo queda devaluado. También se resiste a la utilización del dolor como argumento en contra de la vida; en ello se separa de su maestro Schopenhauer para quien la vida, a fuerza de tanto dolor y tan pocas compensaciones, venía a ser un negocio que no cubre los gastos. El

dolor, si se es capaz de reconvertirlo, resulta un ingrediente indispensable sin el cual la vida no podría crecer, superarse, aumentar su riqueza.

En este punto la moral y la metafísica resultan próximas. El filósofo, dice, pertenece al mismo género que el hombre religioso. Ambos devalúan este mundo en favor del más allá, y si aquél llamaba "malo" a este mundo, este suele calificarlo de "falso". Para Nietzsche la metafísica constituye, en el fondo, el reducto tras el cual se esconde la moral, de tal forma que unos determinados intereses morales han condicionado la metafísica; el ser acaba fundamentándose en el deber ser, el mundo en el transmundo, y lo real, en la idea (92). Pero no hay otra realidad distinta de la apariencia; el mundo verdadero es la expresión de un ideal moral procedente de un juicio valorativo que reprueba la vida, y todos los conceptos que forman parte de ese mundo deben ser negados en cuanto "ideales".

No obstante, la negativa a aceptar aquello que se tenía por "verdades eternas" no conduce en el planteamiento nietzscheano a ningún escepticismo y, en segundo lugar, los motivos que llevan a aquel rechazo son perfectamente identificables desde el momento en que Nietzsche ofrece el criterio según el cual han sido rechazadas tales verdades. No hay más que esta vida, este mundo; no existe otro mundo distinto al "mundo aparente" -que ya ni siquiera puede seguir llamándose "aparente", puesto que no se determina por oposición al "mundo real" o "mundo verdadero". De otro lado, este mundo debe ser afirmado como tal sin condiciones, sin restricciones; no se acepta, pues, otro sistema de valores que ponga en entredicho tanto su realidad como su valor. De manera que el criterio desde el cual deben ser juzgados aquellos sistemas de valores que respalden una actitud filosófica determinada no es otro que el estímulo ofrecido y sugerido desde ellos respecto a la vida: la cuestión es en qué medida un valor estimula la vida, el dominio de sí, la felicidad personal (93).

La cuestión planteada es justamente la procedencia de los valores. Y Nietzsche admite un doble origen: o los valores nacen de la resistencia contra los instintos naturales o, - por el contrario, se originan en las fuerzas que alientan esos - instintos. Por otro lado, y en estrecha relación con lo anterior, los sistemas de valores se ponen en conexión con las condiciones de existencia y pueden, a su vez, ser "síntomas" de una vida que - degenera, o de una salud desbordante que lucha por afirmar la vida.

Sobre el marco de ese doble origen, la moral de la compasión y la tendencia a valorar positivamente lo no egoísta - son calificadas como síntomas de decadencia. Y decadencia es -- aquí tanto la lucha contra los instintos naturales como el estado de confusión resultante de esa resistencia. Los conceptos de "alma", "espíritu", "Dios" y "voluntad libre" son conceptos que, según Nietzsche, arruinan fisiológicamente a la humanidad (94). Todos ellos son ideales, constructos humanos en los que el hombre se proyecta y ante los que, finalmente, acaba postrándose extrañado y convencido de que él mismo es obra de ellos. La alienación y el extrañamiento ante sí mismo y ante sus propias obras - ideales son en buena medida el resultado del divido del origen - de tales conceptos.

La tarea que debe ahora emprender el espíritu libre es despertar de esa alienación, tomar conciencia de que tras los ideales no hay nada distinto del hombre que los creó.

El espíritu libre es "la conciencia de sí" del santo, del artista y del filósofo. Puede decirse, pues, que si el - inicio del camino emprendido por Nietzsche para desenmascarar lo que se oculta tras los más altos valores es fundamentalmente psicológico - y éste era el sentido al que se apuntaba cuando se hablaba de "ciencia" y de "positivismo" en el período ilustrado de Nietzsche-, el final de este recorrido es la restauración de la trascendencia en el hombre (95). El hombre que se considera a sí mismo como autor de los valores no se experimenta ya interiormente escindido entre el ser y el deber, entre el mundo sensible y

el mundo inteligible. Y si fue el hombre mismo quien inventó la trascendencia, quien instauró aquellos valores que situaba más allá de él; ahora, restituidos a su auténtico origen, le cabe la posibilidad de evaluarlos, de considerar si ellos alientan y estimulan el deseo de vivir y, finalmente, le cabe la posibilidad de dictar otros valores, de instaurar una nueva escala en el caso de que aquellos valores tengan que ser rechazados mediante aquel criterio.

El fundamento del que debe arrancar la nueva valoración es para Nietzsche la vida; la vida que tiende al crecimiento y a la expansión, que es voluntad, pero que en el caso concreto del hombre aparece por primera vez definida como "amor al poder" (96). Es en esta obra donde se nos revela que aquella voluntad de conocimiento opuesta a la voluntad de verdad toma conciencia de sí misma como expansión y como crecimiento.

La voluntad es así puesta en inmediata relación con la aspiración, con el poder, y es esto lo que define fundamentalmente a la voluntad. La voluntad entendida como libre albedrío y como fundamento de la responsabilidad es negada, como en las obras anteriores (97), pero incluso los motivos y el hábito son ahora rechazados como factores explicativos de la acción. Lo fundamental es en este momento el instinto ciego de placer y displacer: todas las acciones son explicadas por la tendencia a procurarse el placer y a huir del displacer. Pero aquello que nos procura el máximo sentimiento de placer es, según Nietzsche, el sentimiento de poder. Hasta tal punto este último debe ser tenido en cuenta que los medios utilizados para procurarse tal sentimiento constituyen casi el conjunto de la historia de la cultura. Y es esta voluntad entendida como tendencia al crecimiento la que da razón incluso de aquello que no podría explicarse mediante "la lucha por la vida". La identificación de la vida con el querer y el actuar es total aquí. Más que como adaptación al medio, como instinto de conservación, la vida es concebida por Nietzsche como una tendencia a la expan-

sión, como un querer crecer: "la vida no tiende, pues, a adaptarse ni a conservarse en el estadio alcanzado en su movimiento, sino que es actividad ofensiva y creadora, que pugna siempre por ir más allá de sí misma y por ser cada vez más vida. La vida es, por lo tanto, querer, voluntad, pero un querer aumentar su poder" (98).

Llegados a este punto es preciso tomar en consideración la íntima ligazón existente entre el "espíritu libre" y la "voluntad de poder". El primero, el "espíritu libre", constituye una clave de capital importancia en el pensamiento nietzscheano. En primer lugar, supone un auténtico puente entre la idea nietzscheana de genio, presente también en Schopenhauer, y el tipo de Zaratustra. Pero si Schopenhauer acentuaba el carácter contemplativo del genio, Nietzsche, en cambio, destaca su capacidad para configurarse a sí mismo, para dar forma a su destino: su actividad artística y creadora. Esta actividad supone un riesgo, un peligro y una responsabilidad ante sí mismo. Nietzsche no perderá de vista estas propiedades cuando, años más tarde, afirme que libertad consiste en "tener voluntad de autorresponsabilidad" y que "el hombre libre es un guerrero", cuyo tipo supremo hay que buscar "allí donde constantemente se supera la resistencia suprema: a dos pasos de la tiranía, en los umbrales del peligro de la esclavitud" (99).

En segundo lugar, y en conexión con esto último, las nociones de "espíritu libre" y de "libertad" es preciso entenderlas como superación, como lucha continua (100), como tensión orientada a adquirir más poder (más potencia). Este estado de lucha nunca resuelta del todo, porque toda resolución posible supone el comienzo de una nueva antítesis, será una de las notas fundamentales de la voluntad de poder y, por tanto, de la vida.

Finalmente el espíritu libre, que da nombre a uno de los capítulos de Más allá del bien y del mal donde Nietzsche profundiza en las reflexiones que sobre él acabamos de hacer, toma conciencia de sí como expresión y como forma de la voluntad de poder. Sólo sobre esta última adquiere auténtico sentido aquella vo-

luntad de verdad (de saber, de ilusión) practicada por el artista, el sacerdote y el filósofo, pero ocultando cautelosamente - sus orígenes (101).

I. 6. EL PROYECTO DE UNA "GAYA CIENCIA".

I. 6. EL PROYECTO DE UNA "GAYA CIENCIA"

La obra que culmina y cierra lo que Fink ha llamado el período ilustrado de Nietzsche es La gaya ciencia. Esta obra tiene en común con el resto de las incluidas en este período el propósito de mantenerse al margen de los presupuestos morales y de emanciparse de aquellos ideales que en otro tiempo estuvieron representados por la filosofía de Schopenhauer y el arte de Wagner. Pero, además de eso, contiene ya los elementos fundamentales del mensaje nietzscheano y adelanta el estilo ágil, ligero y vivo de Así habló Zaratustra.

El "instinto de conocimiento", aplicado por Nietzsche a desvelar los falsos ideales que se agazapan detrás de la metafísica, la moral y el arte, se encuentra aquí equilibrado por la práctica de un estilo grácil, despreocupado, alegre. Es el "espíritu ingrátido" que Nietzsche opone constantemente a la seriedad y a la solemnidad del "espíritu de la pesadez". En este sentido La gaya ciencia constituye el más claro y mejor precedente del Zaratustra, donde la profundidad del mensaje no se encuentra reñida con la ligereza del estilo. Es como si de nuevo Diónisos se expresara por boca de Apolo.

Mientras que Aurora pretendía provocar la desconfianza y la sospecha en el lector, La gaya ciencia persigue la afirmación sin reservas de la vida contemplada y transfigurada bajo una luz distinta, bajo un arte y una auténtica alquimia espiritual capaz de transformar en valioso todo lo que, a primera vista, resulta despreciable o meramente sin valor. Nietzsche se refiere a esto mismo en una carta dirigida a Franz Overbeck y fechada el 25 de diciembre de 1882: "Si no descubro el arte alquimista de convertir también en oro esta inmundicia estaré perdido. Dispongo ahí de la ocasión más hermosa para demostrar que todas las vivencias son útiles, todos los días sagrados y todos los hombres divinos" (102).

La obra a que nos referimos supone, desde luego, la crítica anterior y el diagnóstico de Nietzsche de la cultura de su tiempo como una cultura típicamente decadente; pero pretende construir y avanzar positivamente sobre tales supuestos. Como ha advertido Jiménez Moreno, esta obra corresponde a una labor de madurez, aunque no señale todavía la plenitud (103); pero, sin duda, ofrece ya el marco adecuado y el horizonte posibilitador de la enseñanza de Zaratustra. El conocimiento ilustrado respecto de sí mismo, que se sabe al servicio de la vida y de las pulsiones y que ha determinado la génesis y el valor de la "verdad" y de la "voluntad de verdad", suspende momentáneamente su función crítica y destructiva, derribadora de ídolos y de ideales, y deja paso ahora al futuro, al porvenir, a lo posible. La actitud separada y distante del hombre del conocimiento se transforma ahora en el compromiso activo del hombre ético; la negación apasionada, propia de la primera juventud, abre camino a la creación de valores propios; y la crítica a la cultura se convierte así en un proyecto de libertad, en un proyecto ético.

Aunque La gaya ciencia no contiene la explicitación y el desarrollo de los puntos cardinales del pensamiento nietzscheano, se refiere, sin embargo, a ellos, como a un supuesto, como a una clave interpretativa; de ahí que una obra como Así habló Zaratustra remita continuamente a ella y la suponga como su mejor acceso. Dufrenne ha llamado la atención sobre el hecho de que toda filosofía auténtica, "aunque no lleve la titulación de Ética, conlleva, por lo menos implícitamente una ética. Puede que esta ética no tenga nombre; o puede a su vez llamarse metafísica de las costumbres o gay saber; en todo caso da testimonio de que, en lugar de dirigirse a sabios, el filósofo es un hombre que se dirige a hombres" (104). Pues bien, la propuesta nietzscheana de un saber alegre, de una "gaya" ciencia, coincide justamente con la propuesta de una tarea y de un compromiso éticos.

Y no cabe malentender en este punto a Nietzsche, por que alegría y ligereza no son aquí sinónimos de conformismo o de superficialidad, sino, en el sentido que se ha señalado más arri-

ba, de ingravidez, de altura. "Gaya" ciencia significa saber desen-
cadenado de los supuestos o de los prejuicios al uso, conocimiento
liberado de falsos ideales. Pero esta libertad no es concebida por
Nietzsche como algo dado, sino como el producto de una lucha, de
una conquista, que tiene lugar a un doble nivel: en primer lugar,
frente a supuestos cánones o leyes de validez universal; en segun-
do lugar, frente al resentimiento o al espíritu de venganza. Sobre
estas dos bases adquiere sentido el proyecto ético nietzscheano y
la propuesta de una "gaya" ciencia.

La redacción de esta obra tiene lugar en 1882 y tan-
to por el testimonio de Lou Andreas Salomé (105), como por las alu-
siones que en sus propias cartas hace Nietzsche, se sabe que su es-
tado de salud había empeorado. También su vida parecía haber toma-
do el rumbo definitivo del aislamiento y de la soledad. Nietzsche
inicia entonces una vuelta hacia sí mismo, hacia su propia interiori-
dad: "Mihi ipsi scripsi -afirma en carta dirigida a Rohde el 15
de julio de 1882-, éste es mi lema" (106), y explica más adelante
que en todos los aspectos fue su único médico. Libre de todo lo
que durante años había alumbrado su vida como una fe y como un
ideal; libre, pero también más solo, Nietzsche intenta, como si
de un extraño antídoto se tratase, una ciencia "alegre", un saber
capaz de volverlo a ligar a la vida, más allá de cualquier senti-
miento reactivo: "Gay saber significa las fiestas saturnales de un
espíritu que ha resistido pacientemente una terrible presión du-
rante mucho tiempo -paciente, rigurosa, fría y sin sucumbir,
pero sin esperanza-, de un espíritu que ahora se ve sorprendido -
de repente por la esperanza, por la esperanza de la salud, por la
embriaguez de la convalecencia" (107).

La búsqueda de la salud, que en Nietzsche es tanto
jovialidad como serenidad (Heiterkeit) se convierte en la auténti-
ca obsesión del solitario; y no es extraño, pues, que la aplica-
ción en aquel "arte alquimista" del que se hablaba anteriormente,
ocupe su atención por entero. y que esta obra, donde la gratitud
y el apoyo a la vida aparecen por todas partes, sea el resultado

de tal arte. Ahora bien, la salud a la que se refiere Nietzsche es sólo una metáfora de la libertad; al igual que esta última, la "gran salud" no es algo que esté dado, que se posea sin más, sino que es preciso reconquistarla todos los días, porque hay que sacrificarla todos los días (108). Y el camino que conduce a ella, el camino del creador, es también el camino del solitario: nadie puede circular sobre las huellas de otro. No existen "recetas" para aquella salud, ni atajos que conduzcan a la libertad; no existen, en suma, leyes de validez universal, como enseñará más tarde Zaratustra (109).

Pero tampoco el camino del solitario debe ser entendido como un camino dramático, donde la tristeza acecha por doquier y abundan las ocasiones para censurar la vida y quejarse del destino. La ironía de un hombre como Chamfort "que encontró la risa como remedio" y "que daba por perdido el día en que no había reído" (110) es, para Nietzsche, un síntoma inequívoco de la salud; la ironía que está tan lejos de la amargura como del cinismo: "reír quiere decir ser malicioso, pero con buena conciencia" (111).

De estas últimas consideraciones se sigue que la tragedia, el más elevado modo de aprehensión de la existencia y del mundo, debe ir acompañada por esa capacidad de distancia y de olvido de sí que habita en la ironía: "yo mismo ahora he dado muerte a todos los dioses en el cuarto acto... por moralidad! ¿Qué debo hacer ahora en el quinto? ¿Dónde descubrir ahora la solución trágica? ¿Tengo que empezar a pensar en una solución cómica?" (112). Ciertamente es el dolor y la profundidad adquirida mediante el mismo -"yo dudo si un dolor semejante 'mejora'; pero sé bien que nos hace más profundos" (113)- lo que da origen tanto a la ética trágica como a la moral de la compasión; pero ambas posibilidades se excluyen entre sí.

El hombre trágico, como el compasivo, recoge el reto que le propone el sufrimiento, el enigma difícil del dolor; pero, frente a él, practica la distancia, el alejamiento de todo aquello que por ser demasiado próximo, demasiado familiar, dificulta o em-

paña el conocimiento. Y nada es más próximo que uno mismo, y ninguna otra cosa dificulta tanto el conocimiento como la piedad, y el resentimiento que puede surgir de ella.

"Gaya" ciencia es, por tanto y en segundo lugar, sinónimo de un saber que pretende ante todo liberarse del resentimiento, purificar al conocimiento de aquellos elementos que pudieron convertirlo en reacción, esto es, en una actividad contra algo, exclusivamente negativa. Y el alejamiento propuesto por Nietzsche es tanto la actitud cautelosa y distante que tiene por objeto un mejor y más profundo conocimiento, como la redención de todo lo que hasta entonces, erróneamente, había sido considerado "culpable" y "responsable" del dolor. Nietzsche no niega la existencia del sufrimiento, pero sí advierte contra el resentimiento producido por la memoria que, vuelta hacia el pasado y hacia su inamovible "fue", emprende la búsqueda de "culpables" y supone un obstáculo para la voluntad, que tiende hacia el futuro y hacia el porvenir. Es en esta negativa a la memoria que alimenta propósitos de venganza, por ser precisamente una memoria desdichada, donde se instala la posibilidad de la salud ("Ahora es cuando creo que estás sano, -- pues está sano quien olvida") (114).

En estrecha conexión con lo anterior puede ser entendida la crítica de Nietzsche a la causalidad y la admiración que en este punto le despierta Spinoza, a quien se refiere como a un "predecesor": "hacer del conocimiento el efecto más poderoso" tomar posiciones frente a la voluntad libre tal como la entiende la moral, resumen lo fundamental de sus coincidencias (115). Como Spinoza, también Nietzsche afirma lo necesario; sin embargo, la afirmación de la necesidad, que en el primero es tanto rechazo de la causalidad final como establecimiento de la causalidad eficiente, en Nietzsche se traduce en oposición a ambas formas del principio, que, en ambos casos, resulta un resorte movilizado por prejuicios morales, y, concretamente, por la moral del resentimiento.

La perspectiva adoptada por Nietzsche para la crítica de la causalidad es de nuevo y fundamentalmente una perspectiva psicológica: desde tal consideración pretende mostrar cuáles son los supuestos o prejuicios que el principio de causalidad encubre. Pero, al mismo tiempo este rechazo nos sitúa ante una doble problemática: ¿Cómo se compagina la afirmación nietzscheana "todo es necesario" con el rechazo de la proposición "todo efecto tiene una causa"? En segundo lugar, ¿en qué sentido afecta la proposición nietzscheana "todo es necesario" a la propuesta de una ética de una acción comprometida con el tiempo y con el futuro?

1.- El primero de estos problemas nos sitúa ante uno de los puntos más conflictivos del pensamiento nietzscheano: la afirmación conjunta del azar y de la necesidad, la equiparación de ambos términos. Nietzsche aborda la crítica al principio de causalidad desde tres niveles cada uno de los cuales se subordina al anterior y concluye igualmente el rechazo de dicho principio.

El principio "todo efecto tiene una causa" expresa el modo como nuestro intelecto capta el mundo. Causa y efecto son, pues, conceptos que, como el punto, la línea, la superficie, etc., no poseen necesariamente un correlato con la realidad, sino que más bien tienen el carácter de instrumentos, de medios que una especie como la nuestra utiliza para sus relaciones con lo externo: "Causa y efecto: probablemente nunca exista tal dualidad, en verdad esto se nos presenta como un continuo -- del cual aislamos un par de cosas; del mismo modo que nos damos cuenta siempre de un movimiento únicamente por ciertos puntos aislados, pues en realidad no vemos, sino que inferimos. La brusquedad con que se determinan muchos efectos nos induce a error, pero es brusquedad sólo para nosotros. Se dan una infinita cantidad de sucesiones en este segundo de brusquedad que se nos escapan a nosotros mismos. Un intelecto que viera causa y efecto como continuo y no según nuestro modo, cuando lo vemos dividido y despedazado -

arbitrariamente, que viera el río del acontecer, rechazaría el -- concepto de causa y efecto, negaría toda condicionalidad" (116). Nietzsche adopta aquí una posición idéntica a la de Schopenhauer, para quien el principio de causalidad no era más que el modo como nuestro intelecto capta el mundo y sólo tiene aplicación en el mundo considerado como representación. Lo cual, en el sistema nietscheano, equivale a hacer de tal principio una ficción, otro producto de la "voluntad de verdad" y, en última instancia, del -- instinto de conservación (117).

Por otra parte, a la base de la utilización del principio de causalidad, encuentra Nietzsche una cierta "mitología", un prejuicio casi religioso al que ni siquiera Schopenhauer permaneció ajeno: se trata de la aplicación indiscriminada del concepto de voluntad humana al resto de la naturaleza. Frente a la versión kantiana de la voluntad entendida como una especie de la causalidad (causa final), Schopenhauer negó que la voluntad, considerada como cosa en sí, pudiera ser explicada mediante ese principio. Pero, a pesar de esto, Nietzsche reprocha a -- Schopenhauer el hecho de que no intentase nunca una explicación de la voluntad: participando del prejuicio colectivo que atribuye la simplicidad y la inmediatez al querer, al señalar que "todo lo que es tiene una esencia de voluntad", elevó a principio explicativo un antiguo mito. Según Nietzsche, los principios "no hay -- efecto sin causa" y "cada efecto es una nueva causa" no eran primeramente distintos de "donde se ha obrado se ha querido" y "no se puede obrar más que sobre seres que quieren" (118). De este modo el principio de causalidad se originaría a partir de la experiencia que tiene el hombre de su propio querer y su aplicación indiscriminada no podría justificarse. Y, de otro lado, para que surja una voluntad humana se necesita en primer lugar "una representación de placer o desagrado. Segundo: el que se perciba un -- fuerte atractivo como placer o desagrado es cosa del intelecto -- que interpreta, el cual actúa por cierto las más de las veces sin que nos demos cuenta. Uno y el mismo atractivo puede ser interpretado como placer o desagrado. Tercero: sólo se da placer, desagra

do y voluntad en el ser intelectual; la inmensa mayoría de los organismos no tienen nada de eso" (119).

Finalmente, bajo el principio "todo efecto tiene una causa", encuentra Nietzsche una intención típica de la moral del resentimiento: la de juzgar la vida y buscar culpables. Este es sin duda el aspecto más relevante de su crítica. Significa, en primer lugar, la supeditación del "es" al "fue", del presente al pasado; porque si es cierto que todo efecto tiene una causa que lo explica, también lo es que sólo podría imaginarse un efecto distinto en el caso de que las causas que lo produjeron hubiesen sido -- otras. Cuando la vida, del presente, se experimenta como dolor y como sufrimiento; cuando se considera que dicho presente está determinado causalmente por el pasado y que este último es inamovible, entonces el resentimiento aplica la ecuación culpa/castigo (equivalente moral al principio de causalidad).

Frente a la ecuación moral culpa/castigo, establece Nietzsche la necesidad de los acontecimientos. Afirmar -- que un acontecimiento es necesario no significa que tal acontecimiento tenga una causa, sino que lo que existe no podría ser de -- otro modo y no debería ser de otro modo. En otras palabras, afirmar que todo es necesario, pero que no existe ninguna causalidad, significa que es preciso saldar de una vez por todas la deuda ilusoria contraída con un pasado donde se imaginaba la caída, el error y la culpa; significa también que es preciso redimir al pasado, porque -- todo presente absorto en la contemplación del tiempo transcurrido -- descuida el porvenir y olvida peligrosamente que el futuro constituye un proyecto, una tarea y un deber ineludibles. Este es uno, y -- quizá el contenido fundamental, del saber "alegre", de la "gaya" -- ciencia: la redención del pasado y de su "fue" (cuyas consecuencias más importantes atañen a la concepción nietzscheana del "eterno retorno"), la consideración de que el tiempo es inocente, azaroso, -- sin finalidad. Este azar, incompatible con el espíritu de la venganza -- "Ningún vengador cree en el azar" (120)--, es, por esa razón, -- una sola cosa con la necesidad.

Puede decirse que la intención nietzscheana, al proponer una "gaya" ciencia, no es otra que la eliminación del resentimiento, la liberación de las fuerzas que deben empeñarse en el porvenir y que no acusan más al pasado: "Quiero aprender cada vez más a ver lo necesario como bello en las cosas. Amor fati: que esto desde ahora esté en mi amor. No quiero hacer la guerra contra lo feo. No quiero acusar, tampoco quiero acusar al acusador. Mi única negación sea apartar la mirada! Y de una vez y en grande, quiero en todo momento no ser más que un hombre afirmativo" (121).

2.- La afirmación nietzscheana de que todo es necesario, aplicada al hombre, a la actividad humana, parece, sin embargo, afectar a la posibilidad de una propuesta ética. La negativa de Nietzsche a aceptar la existencia de una voluntad libre permite, desde luego, las más distintas cábalas en este terreno. Sin embargo, en la intención de Nietzsche no parece encubrirse ningún propósito de desorden y de caos: "transvaloración de los valores", como se verá más adelante, no significa prescindir de los valores, sobre todo en un autor que, como Nietzsche, afirma en innumerables ocasiones que es imposible vivir sin valores; tampoco prescindir de la voluntad libre significa que, desde ese momento, Nietzsche pase a convertirse en ideólogo de posiciones nihilistas y descomprometidas con su tiempo.

Nietzsche aborda la solución de esta problemática en obras posteriores a La gaya ciencia, pero interesa incluirla aquí porque supone un complemento importante al tratamiento del problema de la causalidad. Su negativa a aceptar la existencia de una voluntad libre se incluye en el mismo proyecto nietzscheano de redención del tiempo y del azar y, por lo tanto, de repulsa contra la ecuación moral culpa/castigo.

La voluntad libre, tal como ha sido entendida por la moral, supone, según Nietzsche, un instrumento en manos de quienes pretenden juzgar y castigar la vida. La libertad ante la ley era el paso adecuado para instaurar la responsa-

bilidad ante el legislador: pero siempre suponía un orden dado de una vez para siempre y la posibilidad de ser juzgado y condenado si se hacía caso omiso de la ley: "A los seres humanos se los imaginó "libres" para que pudieran ser juzgados, castigados, para que pudieran ser culpables: por consiguiente, se tuvo que pensar que toda acción era querida, y que el origen de toda acción estaba situado en la consciencia" (122). Tampoco se admite la libertad como un caso particular de la causalidad (la causa final), la "libertad inteligible" sostenida por Kant: El hombre "no es la consecuencia de una intención propia, de una voluntad, de una finalidad, con él no se hace el ensayo de alcanzar un "ideal de hombre" o un "ideal de felicidad" o un "ideal de moralidad" (123). A la doble consideración del hombre en cuanto perteneciente a un orden inteligible y, por tanto, libre, y perteneciente también a un mundo sensible y, por tanto, determinado; a esta consideración opone Nietzsche la existencia de un único orden, de un único reino terrenal. Pero en él cabe también la libertad.

El hombre no nace libre, esto es, no posee la libertad como un don divino por el cual paga el precio de la responsabilidad ante la ley de Dios; pero el hombre se hace libre y es responsable ante sí mismo. El hombre es el animal no fijado todavía, cuyo ser está por realizar: él es lo que puede ser, lo que quiere llegar a ser. De ahí las palabras de Zaratustra que cifran la grandeza del hombre en ser un puente y no una meta, un tránsito, un ocaso. En el tránsito que le lleva hasta su meta (su proyecto personal e intransferible) la libertad es voluntad de autorresponsabilidad, como se veía a propósito del "espíritu libre", y es también algo que se tiene y no se tiene, que se quiere, que se conquista.

NOTAS

- (1) EH, "Así habló Zaratustra", p. 101 (KGW VI, 3, 341).
- (2) Ibid.
- (3) EH, "El nacimiento de la tragedia", p. 70 (KGW VI, 3, 310).
- (4) Cfr. VIGENS VIVES, J., La época romántica. In "Historia General moderna". Vol. II. Montaner y Simón, Barcelona, 1976, pp. 292 y ss.
- (5) O. C., p. 339.
- (6) Cfr. La cultura burguesa. In O. C., pp. 384 y ss.
- (7) L. C., pp. 384-385.
- (8) O. C., p. 422.
- (9) Cfr. O. C., p. 313.
- (10) MARI, A., El entusiasmo y la quietud. Antología del romanticismo alemán. Tusquets Editores, Barcelona, 1979, p. 19.
- (11) OK, "IncurSIONES de un intempestivo". Parágr. 50, p. 127 (KGW VI, 3, 146).
- (12) Sobre los círculos literarios en la época de Goethe, cfr. MARI, A., El entusiasmo y la quietud. Ed. cit., pp. 36-37. Un tratamiento más amplio de esto mismo se encuentra en HEINE, E., Alemania. Trad. Max Aub. U.N.A.M., México, 1972, pp. 116-156.
- (13) PROTHIGNON, P., El elemento romántico. De Goethe a Schopenhauer. In "La filosofía en el siglo XIX". Historia de la filosofía dirigida por Y. Bélaival. Vol. VIII. Trad. E. Bustos, J. Jiménez, etc., Siglo XXI, Madrid, 1980, p. 18.
- (14) BOERNER, P., Johann Wolfgang von Goethe. Trad. E. Garzón Valdés. Inter Nationes, Bonn, 1981, p. 9.
- (15) OK, "IncurSIONES de un intempestivo". Parágr. 49, p. 126 (KGW VI, 3, 145).
- (16) OK, "IncurSIONES de un intempestivo". Parágr. 50, p. 127 (KGW VI, 3, 146).
- (17) Cfr. TRIAS, E., Drama e identidad. Bajo el signo de la interrogación. Ed. cit., pp. 191 y ss.
- (18) A este respecto resulta clarificadora la explicación que Brion da del rechazo que Kleist inspiraba a Goethe: "Kleist era de -

los románticos a los que Goethe pretendía ser sistemáticamente impermeable, porque a su contacto era posible que se despertara peligrosamente el romanticismo que él había sofocado en sí, y cuyos peligros conocía y a los que no quería ya abandonarse" (BRION, M., La Alemania romántica. Vol. I, "Heinrich von Kleist y Ludwig Tieck". Trad. F. Santos Pontela. Barral, Barcelona, - 1971, p. 83).

- (19) Cfr. TRIAS, E., O. C., p. 159.
- (20) L. C., p. 168.
- (21) "Con estas dos ideas había saltado yo muy alto por encima de la lamentable charlatanería, propia de mentecatos, sobre optimismo contra pesimismo! Yo fui el primero en ver la auténtica antítesis: el instinto degenerativo, que se vuelve contra la vida con subterránea avidez de venganza (...), y una fórmula de la afirmación suprema, nacida de la abundancia, de la sobreabundancia, un decir sí sin reservas aún al sufrimiento, aún a la culpa misma, aun a todo lo problemático y extraño de la existencia..." (EE, "El nacimiento de la tragedia", p. 69; KGW VI, 3, 309).
- (22) Apud MARI, A., O. C., p. 16.
- (23) Ibid.
- (24) L. C., p. 27.
- (25) Cfr. al respecto ARGAN, G. C., El arte moderno. Trad. J. Espinosa Carbonell. Vol. I. Fernando Torres, Valencia, 1970, pp. 209 y ss.
- (26) Cfr. MARI, A., El entusiasmo y la quietud. Ed. cit., p. 30.
- (27) Cfr. REBOUL, O., Nietzsche critique de Kant. P.U.F. Paris, 1974, p. 8.
- (28) MARI, A., O. C., p. 38.
- (29) L. C., p. 18.
- (30) Cfr. REBOUL, O., O. C., p. 27. Véase al respecto MEM, "De los prejuicios de los filósofos" Parágr. 11. Trad. A. Sánchez Pascual. Alianza Ed., Madrid, 1972, p. 32 (KGW VI, 2, 19-20).
- (31) Cfr. ANDLER, CH., Nietzsche, sa vie et sa pensée. Vol. II. Gallimard, Paris, 1958, p. 119.
- (32) Introducción teórica sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral. In "El libro del filósofo". Trad. A. Berasain. - Taurus, Madrid, 1974, p. 86 (KGW III, 2, 370).

- (33) Cfr. BARTH, H., Verdad e ideología. Trad. J. Bazant. F.C.E. -- México, Buenos Aires, 1951, pp. 207 y ss.
- (34) Cfr. Introducción teórica... Ed. cit., p. 89 (KGW III, 2, - 373).
- (35) Cfr. GRANIER, J., Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche. Aux Editions du Seuil, Paris, 1966, pp. 98-99.
- (36) Introducción teórica... Ed. cit., p. 91 (KGW III, 2, 374-375).
- (37) VAHINGER, H., La voluntad de ilusión en Nietzsche. Trad. Teresa Orduña. Revista Teorema, Valencia, 1980, p. 26. Vaihinger señala a propósito de Nietzsche que en él la vida y la ciencia no son posibles sin concepciones falsas o imaginarias y tales ideas pueden y deben ser utilizadas con plena consciencia de su falsedad, y en este aspecto es indudable la influencia de F. A. Lange cuya obra Historia del materialismo leyó con admiración Nietzsche en 1866. La significación de las apariencias, la función de la invención y la falsificación en interés de la vida y su teoría acerca de la metafísica como una forma de la poesía dejaron una honda huella en él. (Sobre la influencia de Lange en Nietzsche véase también JANZ, C. P., Friedrich Nietzsche I. Infancia y juventud. Trad. J. Muñoz. Alianza Universidad, Madrid, 1981, pp. 171-174.
- (38) Cfr. VAHINGER, H., C. C., pp. 25-30.
- (39) Cfr. HEIDEGGER, M., Nietzsche. Trad. P. Klossowski. Ed. Gallimard. Vol. I. Paris, 1971, pp. 195-196.
- (40) Para esta diferencia resulta de especial interés la obra de GAULMIER, J. de, De Kant à Nietzsche. Mercure de France, Paris, 1960, pp. 300-310.
- (41) Cfr. HABERMAS, J., La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche. Trad. C. García Trevijano y J. Cerra. Revista Teorema, Valencia, 1977, p. 19.
- (42) Correspondencia. Trad. E. Subirats. Ed. Labor, Barcelona, 1974, p. 54.
- (43) EH, "Las intempestivas", p. 73 (KGW VI, 3, 314).
- (44) Primera Intempestiva. Trad. E. Ovejero y Mauri. In "Obras Completas". Vol. I. Aguilar, Madrid, Buenos Aires, México, 1962, p. 15 (KGW III, 1, 159).
- (45) Sobre el porvenir de nuestros establecimientos de enseñanza. Trad. E. Ovejero y Mauri. In "Obras Completas". Vol. V. Aguilar, Madrid, Buenos Aires, México, 1967, p. 1-2 (KGW III, 2, 139).

- (46) Segunda Intempestiva, p. 93. (KGW III, 1, 316).
- (47) Segunda Intempestiva, p. 71 (KGW III, 1, 274).
- (48) Cfr. Primera Intempestiva, p. 51 (KGW III, 1, 238).
- (49) Cfr. Segunda Intempestiva, p. 55 (KGW III, 1, 245).
- (50) Segunda Intempestiva, p. 55 (KGW III, 1, 246).
- (51) Segunda Intempestiva, p. 63 (KGW III, 1, 260-261).
- (52) Cfr. ANDREA-SALOMÉ, L., Nietzsche. Ed. cit., pp. 82-83.
- (53) HARKMAS, J., La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche. Ed. cit., p. 23.
- (54) "Ahora que vuelvo la vista desde una cierta lejanía a las situaciones de las que estos escritos son testimonio, no quisiera negar que en el fondo hablan meramente de mí" (EH, "Las intempestivas", p. 77; KGW VI, 3, 318).
- (55) Cfr. FINK, E., La filosofía de Nietzsche. Ed. cit., p. 42 y p. 45.
- (56) Cfr. HEGEL, G. W. F., Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. Trad. J. Gaos. Alianza Ed., Madrid, 1980, pp. 89-90.
- (57) L. C., p. 91.
- (58) Cfr. El mundo como voluntad y representación. L. III. Parágr. 36. Ed. cit. Vol. II, p. 200. ASIMISMO, cfr. L. III. Apéndice. Cap. XXI, pp. 273-274.
- (59) La ruptura de los vínculos con la vida cotidiana propia del genio lleva a Schopenhauer a establecer unas ciertas similitudes entre la genialidad y la locura. La locura, señala, es una enfermedad que afecta particularmente a la memoria: rompe los hilos del recuerdo, corta los hilos que encadenan los acontecimientos, con lo cual no es posible establecer una relación regular con el pasado ni con el presente. El genio y el loco tienen en común la ruptura con las formas regulares de aprehensión de la realidad y de los acontecimientos que se dan en ellos, pero mientras el segundo se hunde en el delirio y es incapaz de establecer una relación creativa; el primero se hunde en la contemplación y es el sujeto del arte (Cfr. El mundo como voluntad y representación. L. III. Parágr. 36, pp. 203-204). En este punto resulta de interés apuntar unas ciertas similitudes con Freud quien, como se sabe, estaba influenciado por Schopenhauer. La ruptura de los vínculos con la realidad es lo que explica, según Freud, tanto el arte como la neurosis. Ambos tienen en común la huida, el abandono del mundo

de las relaciones cotidianas; pero mientras el artista se sumerge en una "ligera narcosis" que tiene siempre un camino de vuelta, el enfermo se aventura en un camino sin retorno (cfr. FREUD, S., El malestar de la cultura. Trad. R. Rey Ardid. -- Alianza Ed., Madrid, 1975, pp. 24-25).

- (60) Cfr. Cuarta Intempestiva, p. 206 (KGW IV, 1, 18).
- (61) Cuarta Intempestiva, p. 238 (KGW IV, 1, 78-79).
- (62) EH, "Humano, demasiado humano", p. 79 (KGW VI, 3, 320).
- (63) Cfr. HAAR, M., Nietzsche. In "La filosofía del siglo XIX". Ed. cit., p. 399.
- (64) EH, "Humano, demasiado humano", p. 82 (KGW VI, 3, 323).
- (65) Cfr. ANDREAS-SALOMÉ, L., O. C., pp. 117-118.
- (66) Ibid.
- (67) Cfr. FINK, E., La filosofía de Nietzsche. Ed. cit., p. 55.
- (68) HDE I, Prefacio. Trad. E. Ovejero y Mauri. In "Obras Completas". Vol. I. Aguilar, Madrid, Buenos Aires, México, 1962, p. 255 - (KGW IV, 2, 11).
- (69) HDE II, Prefacio, p. 469 (KGW IV, 3, 10-11).
- (70) Cfr. LEFEBVRE, H., Nietzsche. Trad. Angeles H. de Gacs. F.C.E., México, 1972, pp. 16 y ss.
- (71) HDE I, parágr. 1, p. 259. (KGW IV, 2, 19).
- (72) Cfr. LEFEBVRE, H., Nietzsche. Ed. cit., p. 32. En esta misma línea señala J. Delhomme que "el pensamiento todo entero y sus operaciones, el conocimiento y sus articulaciones se encuentran subordinados a la prioridad de ciertas palabras sobre las que reposan y que los orientan de tal manera que aquellas palabras determinan todo el sistema lógico de la jerarquía de valores exigida por la verdad, en la que es necesario creer porque es verdadera, buena y bella". (Nietzsche o el viajero y su sombra. Trad. F. López Castro. Edef, Madrid, 1975, p. 66).
- (73) HDE II, "El viajero y su sombra", parágr. 11, p. 564 (KGW IV, 3, 185).
- (74) Cfr. LEFEBVRE, H., Nietzsche. Ed. cit., p. 34.
- (75) HDE I, parágr. 19, p. 268 (KGW IV, 2, 36).
- (76) "Pues, para decírtelo claramente, tienes la maravillosa capacidad de saber compartir las alegrías, mucho más rara y más noble,

creo, que la de compartir las penas" (Carta a Carl von Gersdorff, fechada en Basilea el 13 de diciembre de 1875. In Correspondencia. Ed. cit., p. 56). Asimismo en HDE I, parágr. 321, escribe "Die mitleidigen, im Unglück jeder zeit hilfreichen Naturen sind selten zugleich die sich mit Freunden: beim Glück der Anderen haben sie Nichts zu thun, sind Überflüssig, fühlen sich nicht im Besitz ihrer Ueberlegenheit und zeigen desshalb leicht Missvergnügen. (KGW IV, 2, 250).

- (77) HDE I, parágr. 39, p. 281 (KGW IV, 2, 62).
- (78) HDE II, parágr. 332, p. 547 (KGW IV, 3, 151).
- (79) HDE II, "El viajero y su sombra", parágr. 9, p. 563 (KGW IV, 3, 133).
- (80) Cfr. FINK, E., La filosofía de Nietzsche. Ed. cit., p. 58. - Las opiniones expresadas en este momento por Nietzsche acerca del arte, la metafísica y la moral se mantienen prácticamente sin cambios a lo largo del desarrollo ulterior de su pensamiento. Especialmente esta obra adelanta lo que en La genealogía de la moral representan el artista, el filósofo y el sacerdote respecto al "ideal ascético". Esta temática será desarrollada más adelante.
- (81) HDE I, parágr. 295, p. 450 (KGW IV, 2, 236).
- (82) JIMENEZ MORENO, L., Nietzsche. Labor, Barcelona, 1972, p. 113.
- (83) HDE II, "El viajero y su sombra", parágr. 307, p. 644 (KGW IV, 3, 327-328).
- (84) HDE II, "El viajero y su sombra", parágr. 305, pp. 643-644 -- (KGW IV, 3, 327).
- (85) Cfr. ANDREAS-GALOMÉ, L., Nietzsche. Ed. cit., p. 127.
- (86) "Der Denker hat die Phantasie, den Aufschwung, die Abstraction, die Entsinnlichung, die Erfindung, die Ahnung, die Induction, die Dialektik, die Deduction, die Kritik, die Materialsammlung, die unpersönliche Denkweise, die Beschaulichkeit und die Zusammenschauung und nicht am Wenigsten Gerechtigkeit und Liebe gegen Alles, was da ist, nützig, -aber alle diese Mittel haben einzeln in der Geschichte der vita contemplativa einmal als Zwecke ergolten und jene Seligkeit ihren Erfindern gegeben, welche beim Aufleuchten eines letzten Zweckes in die menschliche Seele kommt" (KGW V, 1, 47).
- (87) A. Libro Quinto, parágr. 508. Trad. E. Ovejero y Mauri. In -- "Obras Completas". Vol. II. Aguilar, Madrid, Buenos Aires, México, 1967, p. 170 (KGW V, 1, 301).

- (88) "Unsere eigenen Erlebnisse mit dem Auge ansehen, mit dem wir sie anzusehen pflegen, wenn es die Erlebnisse Anderer sind, - -diess beruhigt sehr und ist eine rathsame Medicin. Dagegen - die Erlebnisse Anderer so ansehen und aufnehmen, wie als ob sie die unseren wären- die Forderung einer Philosophie des Mitleidens-, diess würde uns zu Grunde richten, und in sehr kurzer Zeit" (KGW V, 1, 128).
- (89) A. Libro Quinto, parágr. 566, p. 188 (KGW V, 1, 333).
- (90) EH, "Aurora", p. 87 (KGW VI, 3, 327).
- (91) Cfr. A. Libro Quinto, parágrs. 432, 455, 549, pp. 152, 158, - 182-183 (KGW V, 1, 270, 279, 324-325).
- (92) Cfr. A. Prefacio, pp. 14-15 (KGW V, 1, 6).
- (93) Cfr. A. Libro Primero, parágr. 18, pp. 23-24 (KGW V, 1, 26-27). Esta idea aparece exactamente expresada en obras posteriores. - Véase, por ejemplo, MEM, "De los prejuicios de los filósofos", parágr. 4, p. 24 (KGW VI, 2, 12). Y también AC. Parágr. 2. Trad. A. Sánchez Pascual. Alianza Ed., Madrid, 1975, p. 28 (KGW VI, 3, 168).
- (94) "Welchen Sinn haben jene Lügenbegriffe, die Hülfbegriffe der Moral, 'Seele', 'Geist', 'freier Wille', 'Gott', wenn nicht den, die Menschheit physiologisch zu ruiniren?..." (KGW VI, 3, 329).
- (95) Cfr. FINK, E., La filosofía de Nietzsche. Ed. cit., pp. 68-69.
- (96) "Nicht die Nothdurft, nicht die Begierde, -nein, die Liebe zur Macht ist der Dämon der Menschen" (KGW V, 1, 211). Vid. también KGW V, 1, 213.
- (97) Cfr. A. Libro Segundo, parágr. 130, pp. 71-72 (KGW V, 1, 118-120).
- (98) LEFÈVRE, H., Nietzsche. Ed. cit., p. 44.
- (99) Cfr. CI, "Incursiones de un intempestivo", parágr. 38, pp. 114-115 (KGW VI, 3, 133-134).
- (100) "Sólo se es fecundo al precio de ser rico en antítesis, sólo se permanece joven a condición de que el alma no se relaje, no anhele la paz (...). Se ha renunciado a la vida grande cuando se ha renunciado a la guerra" (CI, "La moral como contranaturaleza", pp. 55-56; KGW VI, 3, 78).
- (101) Esta dependencia de la voluntad de verdad respecto de la voluntad de poder será afirmada expresamente por Nietzsche. Vid. AHE II, "De la superación de sí mismo", p. 172 (KGW VI, 1, 144). Y en MEM, "De los prejuicios de los filósofos", parágr. 1, pp. 21-22 (KGW VI, 2, 9) se pone en relación con la necesidad de ilusión, de apariencia, de engaño.

- (102) Correspondencia. Ed. cit., p. 97
- (103) Cfr. JIMENEZ MORENO, L., Estudio crítico a "El gay saber" de F. Nietzsche. Ed. Narcea, Madrid, 1973, p. 65.
- (104) Apud. JIMENEZ MORENO, L., Estudio crítico... Ed. cit., pp. 78-79. A este respecto vid.; WEIN, H., Nietzsche sin Zaratustra. In "Revista de Occidente", Agosto-Septiembre, 1973, pp. 164-166.
- (105) Cfr. ANDREA-SALOMÉ, L., Nietzsche. Ed. cit., pp. 140-141.
- (106) Correspondencia. Ed. cit., p. 92
- (107) JIMENEZ MORENO, L., O. C., p. 84.
- (108) Cfr. KGW V, 2, 317-319.
- (109) Las ocasiones en que Nietzsche alude a esto mismo en AHZ son muchas: vid., AHZ I, "De las alegrías y las pasiones", "Del camino del creador"; AHZ III, "Del espíritu de la pesadez".
- (110) GS. Libro Segundo, parágr. 95. Trad. L. Jiménez Moreno. Ed. - Narcea, Madrid, 1973, p. 207 (KGW V, 2, 126).
- (111) GS. Libro Tercero, parágr. 200, p. 271 (KGW V, 2, 134).
- (112) GS. Libro Tercero, parágr. 153, pp. 259-260 (KGW V, 2, 174).
- (113) GS. Prólogo, p. 39 (KGW V, 2, 18).
- (114) GS, "Burla, astucia, venganza", parágr. 4, p. 94 (KGW V, 2, 26).
- (115) Carta dirigida a F. Overbeck, fechada el 30 de julio de 1831. - In Correspondencia. Ed. cit., p. 87
- (116) GS. Libro Tercero, parágr. 112, pp. 232-233 (KGW V, 2, 151).
- (117) Cfr. GS. Libro Primero, parágr. 1, pp. 111-116 (KGW V, 2, 45-46).
- (118) Cfr. GS. Libro Tercero, parágr. 127, p. 244 (KGW V, 2, 160-161).
- (119) Ibid.
- (120) GS. Libro Tercero, parágr. 278, p. 284 (KGW V, 2, 195).
- (121) GS. Libro Cuarto, parágr. 276, p. 288 (KGW V, 2, 201).
- (122) GI, "Los cuatro grandes errores", parágr. 7, pp. 68-69 (KGW VI, 3, 89).
- (123) GI, "Los cuatro grandes errores", parágr. 8, p. 69 (KGW VI, 3, - 90).

II. LA MORAL CRISTIANA Y EL TRIUNFO DE LAS FUERZAS
REACTIVAS.

IV. 1. AFORISMO Y GENEALOGIA.

II. 1. AFORISMO Y GENEALOGIA

La forma aforística, el recurso a la polisemia, el estilo cuidadosamente poético han constituido a menudo motivos - para excluir a Nietzsche del campo estrictamente académico. Sin embargo, a pesar de las reservas con que ha sido acogido en determinados círculos, a pesar también de interpretaciones falseantes que pretenden utilizar su pensamiento para ponerlo finalmente al servicio de causas claramente incompatibles, no sólo con el pensar nietzscheano, sino incluso con el hombre Nietzsche; a pesar de todo eso, la significación de su obra, el modo propio de abordar los problemas que le caracteriza y, en definitiva, el conjunto de su pensamiento, ha sido recogido en nuestro tiempo - por abundantes autores que han luchado tenazmente por el puesto que le correspondía en la panorámica filosófica actual.

A menudo se ha dicho que las épocas de crisis, que dejan al descubierto un pensamiento indigente y una ilusión maltrecha, encuentran bajo la sombra de pensadores asistemáticos un clima más propicio que el ofrecido por el sistematismo de tiempos más felices; sin embargo, tales épocas ofrecen a quienes viven - bajo su aspecto tormentoso, la oportunidad de la reflexión y del recuento y la ocasión de proyectar un futuro que depende en alguna medida de los resultados del balance. Nuestro tiempo, convaleciente todavía de largos y agudos períodos de crisis, encuentra familiar y cercano el mensaje de Nietzsche. Lo cual no impide que en muchas ocasiones no haya logrado otra cosa que reproducir su "tono" más bajo, desoyendo lo fundamental de su contenido; pero esto en modo alguno niega la riqueza del mensaje. Nietzsche habla con innegable aspereza de los errores y deficiencias de un tiempo parecido al que es presente hoy, aunque adelanta también una salida y un camino directo hacia el futuro. Tal vez aquí resida la actualidad de autores como Nietzsche: en la confrontación de lo que ellos pensaron para nosotros con lo que de verdad somos radica la fuerza y la riqueza de nuestro diálogo con ellos.

Si las razones que acabamos de enumerar justifican la actualidad de Nietzsche, existen sin duda otras que lo sitúan con toda justicia en el ámbito y en la panorámica filosófica. La desconfianza, la cautela, la adopción de una actitud radicalmente crítica ante todo lo que se presenta como conquista y construcción firme en su momento histórico son puntos en los que la actitud nietzscheana y la cartesiana se aproximan sorprendentemente. De ahí que, según Albert Camus, Nietzsche haya escrito a su manera el Discurso del método de su tiempo (1). Pero si Descartes establece el estado de inseguridad como punto de partida y la duda como método para llegar a la obtención de verdades de las que, dada su evidencia, sea imposible dudar, y constituyen, a su vez, el fundamento de una actitud firme y segura capaz de eliminar el peligro del error, o de defenderse contra él mediante un criterio; en Nietzsche la "duda" no es ya la suspensión temporal del juicio, sino más bien la sospecha de que, tras los juicios comúnmente aceptados, se esconden motivaciones inconfesadas, inconscientemente ocultas, cuya desvelación constituye lo esencial de la intención nietzscheana.

A este último aspecto se ha referido Foucault cuando pone de manifiesto la diferencia entre la epistémé clásica y la que considera propia del siglo XIX; Nietzsche, Freud y Marx serían los representantes de un nuevo tipo de saber que ha alterado profundamente la naturaleza del signo y la forma clásica de su interpretación (2). La epistémé clásica propia de los siglos XVII y XVIII vendría caracterizada por una concepción del saber como representación y como secuencia ordenada de representaciones en un discurso; el giro producido en el siglo XIX coincide justamente con la entrada en crisis del orden y de la representación. El conjunto de las cosas no es ya el conjunto de signos que remite a un Dios ordenador y benévolo; el signo mismo ha sido desplazado en provecho de la interpretación, pero en cuanto tal signo es el lugar de la ambigüedad, de la ambivalencia, se ha vuelto confuso, oscuro, "malévolo":

"La idea de que la interpretación precede al signo, implica que el signo no se puede considerar ya como un ser simple y benévolo, - como ocurría en el siglo XVI, en donde la plétora de todos los - signos, el hecho de que todas - las cosas se pareciesen probaba simplemente la benevolencia de - Dios, y no separaban más que por un velo transparente el signo - del significado. Por el contra- - rio, desde el siglo XIX, a par- - tir de Freud, Marx y Nietzsche, a mi juicio, el signo se va a - convertir en algo malévolos; quie- - ro decir que en el signo hay una cierta ambigüedad un poco turbia de mala voluntad y de "malevolen- - cia". Y esto en la medida en que el signo no se da ya como tal. - Los signos son interpretaciones que tratan de justificarse, y no a la inversa" (3).

De otro lado, la sospecha no conduce al establecimien- - to de una verdad definitiva; describe un movimiento que se dirige - desde la superficie al fondo, pero tras este último existe siempre otro indefinidamente. Con Paul Ricoeur puede decirse que Nietzsche intenta hacer coincidir un método consciente de desciframiento con el trabajo inconsciente de cifrado; de ahí que su filosofía esté - orientada fundamentalmente a la interpretación y explicación del - sentido, de ahí también que, mientras la duda cartesiana se dirigía fundamentalmente a la cosa y triunfaba al fin gracias a la eviden- - cia de la conciencia, en Nietzsche la "duda" afecta a la concien- - cia misma y triunfa gracias a la exégesis del sentido (4). A este fin (la exégesis, la interpretación) se orienta la actitud de sos- - pecha nietzscheana, y para ello se cuenta también con un método.

Cierto que es el de Nietzsche un terreno extraño, un laberinto de difícil salida con el andamiaje conceptual proporcio- - nado por los métodos habituales del pensamiento. Y, sin embargo, - Nietzsche cuenta con un modo de acceso peculiar que le permite es-

clarecer la significación de los fenómenos que investiga. Tras el desorden aparente de su obra existe un hilo conductor, una repetición insistente en el modo de abordar los problemas, en la óptica y el punto de mira desde el que son analizados. Poner de manifiesto esa unidad en el abordaje de los problemas no significa en modo alguno traicionar su actitud de reserva respecto del sentido tradicional del método; significa más bien salir al paso de un prejuicio que nos obligaría a entrar en el terreno de su pensamiento desprovistos de puntos cardinales. La investigación del modo peculiar de acercamiento a los problemas protagonizados por Nietzsche nos situará ante una doble cuestión: por un lado, la que tiene que ver con su estilo, con la forma exterior y la expresión de su pensamiento, y aquí será preciso indagar el significado del aforismo; por otro, nos situamos frente a su concepción de la filosofía como interpretación y genealogía, y del filósofo como crítico de los valores y genealogista.

Esto es precisamente lo que Trías denomina el hiper-criticismo nietzscheano, que cuenta con dos elementos esenciales: la psicología, "capaz de adentrarse en las profundidades y en los bajos fondos que motivan la conducta humana y sus valores", y la filología, "capaz de esclarecer los usos y abusos que efectúan filósofos y legisladores de toda especie con el lenguaje" (5). Pero, en definitiva, este hipercriticismo se lleva a cabo como desciframiento de un lenguaje, como arte de la interpretación. La labor de descifrado y descodificación de un mensaje es lo más genuino de la actitud nietzscheana, que encuentra su cumplimiento en el acto de descubrir, tras el fenómeno que se investiga, el sentido gracias al cual dicho fenómeno está provisto de fuerza. La correlación fenómeno-sentido propuesta por Deluze (6) constituye un hallazgo de máxima importancia para la recta comprensión del método nietzscheano. Entre ellos no se establece una separación radical: no hay, por un lado, el fenómeno y, por otro, un más allá del fenómeno separado y ajeno a él. El fenómeno es un síntoma de una fuerza que lo posee, y el sentido no hace más que designar la relación existente, pero no manifiesta, entre tal fenómeno y la

fuerza oculta tras él. De ahí que Nietzsche entienda el filosofar como una sintomatología y una semiología y considere que la labor del filósofo y la del psicólogo estén, según esos presupuestos, tan próximas. Si, además, el sentido de un fenómeno no es uno e invariable, si son múltiples las fuerzas que tratan de apropiarse lo, el valor de tal fenómeno queda establecido por la jerarquía de las fuerzas que, en un momento dado, pretenden expresarse a través de él. Y, puesto que la vida es siempre y necesariamente posición de valores, el filósofo debe anteponer a todo su tarea de crítico de valores.

Una correlación análoga a la de fenómeno-sentido y especialmente útil para el esclarecimiento, tanto de la significación del aforismo como de la filosofía entendida como genealogía, es la del símbolo-interpretación sostenida por Ricoeur (7). La importancia que nuestro tiempo ha concedido a lo simbólico no es preciso subrayarla aquí. Sumariamente puede afirmarse que lo simbólico designa el carácter mediato del modo humano de aprehensión de lo real; es la mediación universal que introduce el espíritu entre nosotros y lo real. Más concretamente, señala Ricoeur que existen regiones en el lenguaje que se anuncian como "lugares de significaciones complejas" donde un sentido se da y se oculta al mismo tiempo; de tal manera que, si la interpretación designa la intelección del sentido, ordenada de manera especial a las expresiones equívocas, el símbolo designa el lugar donde aparecen esas expresiones, la región ocupada por el doble sentido. Dicho sentido múltiple y no unívoco, esta polisemia del lenguaje, aparece de un modo evidente en los sueños, ellos manifiestan sin lugar a dudas que constantemente aludimos a otra cosa distinta de lo expresado y manifiesto en ellos: "hay un sentido manifiesto que jamás ha dejado de remitir al sentido oculto, cosa que hace de todo duramente un poeta" (8).

Sin embargo, lo que fundamentalmente interesa destacar en la atención prestada al símbolo es su emparentamiento con el enigma. La relación abierta entre el símbolo tal y como hoy lo entendemos, con su sentido originario y griego (enigma) ha sido subrayada tanto por Ricoeur como por Giorgio Colli.

Ricoeur toma el siguiente fragmento de Heráclito -
 οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει ("el Maestro cuyo oráculo -
 está en Delfos ni habla, ni disimula, sino que significa", Herá-
 clito, B, 93). El "Maestro cuyo oráculo está en Delfos" no es -
 otro que el dios Apolo, el cual habla a los hombres mediante enig-
 mas. El enigma -como se ha señalado más arriba a propósito del -
 símbolo- es el lugar del sentido equívoco, del doble sentido, de
 la ambigüedad creada por la polisemia. Pero, como apunta Ricoeur
 (9), el enigma no sólo no bloquea la inteligencia, sino que la -
 provoca, la estimula. Tras lo meramente expresado por el enigma
 (primer sentido) hay algo que se oculta, que hay que desenvolver
 y traer a la luz (segundo sentido).

Colli, por su parte, ha recogido con una riqueza -
 ejemplar de matices el carácter agónico y competitivo del enigma,
 ha puesto de relieve la significación profunda del enigma como -
 vínculo, como unión entre la actitud griega apolínea y aquella -
 que constituye la más característica de Nietzsche (10). Colli to-
 ma el mismo fragmento de Heráclito, aunque introduce algunas so-
 dificaciones en su traducción ("El señor, a quien pertenece el -
 oráculo que está en Delfos, no dice ni oculta, sino que insinúa).
 Pues bien, la expresión enigmática propia de Apolo no hace sino
 subrayar una distancia esencial que separa la esfera de lo divi-
 no de lo propiamente humano. ¿Qué necesidad tendría el dios de -
 usar el enigma, del oráculo, si existiese una homogeneidad esen-
 cial entre el mundo divino y el tejido ordinario de la vida huma-
 na?

La ambigüedad de Apolo deja constancia de la irro-
 ductibilidad de lo divino al ámbito puramente humano. Pero, en -
 segundo lugar, el enigma pesa sobre el hombre como un desafío, -
 como un reto que el hombre sólo puede afrontar utilizando su in-
 telecto como instrumento para descubrir lo oculto, lo no dicho,
 tras las palabras pronunciadas por el dios a través de la pitonisa.

Para explicar esto Colli recurre al simbolismo ofre-
 cido por dos divinidades griegas: Apolo y Ares. Ambos son dioses
 de la violencia. Pero mientras que Ares representa la violencia -

brutal: física, inmediata, directa, Apolo representa otro tipo - de violencia; desviada, diferida, "que aparece como gracia, arte, armonía, evanescente tejido de la abstracción" (11). Los dardos de Apolo, sus armas, son las palabras, los pensamientos, el lógos: "el arma suprema de la violencia, la flecha más mortal lanzada - por el arco de la vida" (12).

Sobre estas reflexiones tiene sentido el reproche de Colli a Nietzsche. Este último habría olvidado el carácter de Apolo, que se acaba de señalar y que Colli considera el vínculo entre la manía dionisiaca de la orgía y de los misterios y la manía apolínea, y destaca únicamente su aspecto solar y artístico, un carácter quizá más tardío de Apolo. Pero no es preciso entrar en esta polémica, ya que lo que se pretende ahora es explicar la conexión entre el aforismo y el enigma.

En el capítulo anterior se veía cómo, a pesar de la posición crítica mantenida por Nietzsche respecto al romanticismo, podían, sin embargo, ser destacados una serie de elementos comunes. Uno de los cuales es la consideración del mundo por parte del romántico como la expresión de un secreto oculto, como un lugar cubierto de cifras y de grafismos que era preciso descifrar. El conocimiento está, para el romántico, íntimamente unido a la hermenéutica y a la interpretación. Y es precisamente en este punto donde se inserta la función del aforismo en Nietzsche.

En La genealogía de la moral señala Nietzsche que "un aforismo, si está bien acuñado y fundido, no queda ya 'descifrado' por el hecho de leerlo; antes bien, entonces es cuando debe comenzar su interpretación, y para realizarla se necesita un arte de la misma" (13). El arte de interpretar consiste precisamente en el desciframiento, en la descodificación de un mensaje cuyo contenido no se revela fácilmente al pensamiento. Y es precisamente aquí donde se manifiesta la unión entre el aforismo y el enigma: el aforismo se caracteriza por ser una sentencia breve de contenido enigmático.

De otro lado, el aforismo constituye la expresión de la discontinuidad en la escritura; pero es preciso salir al paso de un prejuicio común acerca del estilo nietzscheano. Discontinuidad no quiere decir ausencia de rigor, de elaboración, de síntesis. La expresión aforística supone todo eso: los cuadernos de trabajo de Nietzsche, como ha subrayado Colli (14), demuestran hasta qué punto la forma en que se expresa Nietzsche, el aforismo, es el resultado de una fatigosa elaboración, de múltiples esquemas, de ~~varias~~ abstracciones, de reiterados intentos de ordenación y de síntesis. La forma aforística pone ante nosotros el resultado de todo eso, y nos invita a hallar bajo su expresión depurada todo lo que se esconde tras ella: "el estilo debe borrar el condicionamiento concreto, el procedimiento material del individuo ratiocinante. El pensamiento debe presentarse desprendido del modo en que ha sido conquistado, como una realidad en sí misma, sin nada personal" (15).

El aforismo no hace sino culminar felizmente el intento renovado de Nietzsche de encontrar un lenguaje donde la belleza y la profundidad marchen aunadas, donde poetizar y filosofar sean una sola cosa. Y, emparentado como está con el enigma, como última y depurada expresión del pensamiento, el aforismo participa también del sentido múltiple y nunca único de aquél. Pero como esto último no sería posible mediante la utilización de los términos en sentido ordinario, el filósofo, como el poeta, precisa instalarse en aquella región que ha sido caracterizada como el lugar del sentido múltiple: en la región de lo simbólico.

La palabra como símbolo que desvela y oculta al mismo tiempo es la metáfora. El poeta y el filósofo ponen aquí de manifiesto su terreno común, su cometido semejante: son intérpretes del mundo cuyo sentido único no puede ser establecido, cuyo significado no es nunca totalmente descifrable, sencillamente porque no es único ni está dado de una vez por todas; son intérpretes, pero participan también de aquello que interpretan, son "sujetos" y "objetos" de interpretación (16). Pero volvamos a la metáfora;

ella constituye -como se acaba de señalar- el lugar donde algo se da y se oculta al mismo tiempo. Lo que se revela y se oculta a la vez es el sentido, el significado, el referente. Como cualquier tropo, la metáfora aplaza el sentido, lo difiere desviándolo (17), como cualquier concepto ingenioso, pone en entredicho la supuesta unicidad o simplicidad del juicio, descompone la identidad del juicio copulativo entre el sujeto y el atributo, introduce la diferencia en el "es" hasta convertirlo en "como" (18). De ahí que Sarah Kofman caracterice la metáfora como el lugar donde la individualidad queda finalmente traspasada:

" no hay metáfora sin despojamiento de la individualidad, sin mascarada, sin metamorfosis. Para poder traspasar es preciso poder traspasarse, haber vencido los límites de la individualidad: es preciso que lo mismo participe de lo otro, sea lo otro. A este nivel la metáfora está fundada sobre la unidad ontológica de la vida cuya figura es Dionisos. Pero si hay metáfora es que esta unidad está siempre dividida y no puede ser reconstruida más que traspasada simbólicamente en el arte. La metáfora permite más allá de la separación individual, simbolizada por el despedazamiento de Dionisos, reconstituir la unidad originaria de todos los seres, simbolizada por la resurrección del dios" (19)

Por fin, el aforismo está íntimamente ligado en Nietzsche al problema de la interpretación; el aforismo, además de presentarse como algo que debe ser interpretado, es él mismo interpretación. Es al mismo tiempo crítica y evaluación, balance y proyecto de valores. Lo esencial de la actitud nietzscheana consiste precisamente en eso: en el planteamiento de una problemática en términos de valores.

Ahora bien, si todo es proyección de valores y crítica de los mismos, un análisis como el que propone Nietzsche, un análisis cuyo objetivo es la evaluación del valor mismo no puede considerarse aseptico; también él debe contar con un instrumental que evalúe de acuerdo a una escala y a un orden. En Nietzsche ese punto de referencia respecto al cual todo son perspectivas se sitúa en la voluntad. El análisis de los fenómenos se llevará a cabo por referencia a la voluntad que puede ser "noble" o "vil", "afirmativa" o "negativa".

La interpretación de los fenómenos como síntomas y su referencia a un tipo determinado de voluntad es lo que Nietzsche llama genealogía. Genealogía quiere decir, como advierte Deleuze, valor del origen y origen de los valores (20).

Pero es preciso determinar cuanto sea posible el significado del término "origen", para lo cual resultan particularmente indicadas las consideraciones de M. Foucault. Nietzsche emplea de dos formas diferentes el término Ursprung (origen, fuente). En primer lugar, lo emplea en alternancia con términos como Entstehung (nacimiento), Herkunft (origen, procedencia), Abkunft (origen, descendencia, linaje) y Geburt (nacimiento, alumbramiento). Por otro lado, lo sitúa en oposición a Wunderursprung (origen milagroso) (21). Pero Nietzsche rechaza en ocasiones la búsqueda del origen (Ursprung) cuando usa este término en sentido irónico o peyorativo. Este rechazo se explica si se tiene en cuenta que "genealogía" se opone a la búsqueda del origen entendido como identidad primera, esencia de la cosa anterior a todo lo que es externo, accidental y sucesivo. Genealogía consiste, pues, en ocuparse de las meticulosidades y azar de los comienzos de un fenómeno, en atreverse a contemplar su surgimiento sin máscaras y en apreciar todos los episodios de su historia (22).

Para Foucault términos como Entstehung o Herkunft indican mejor que Ursprung el objeto y el contenido propios de la genealogía, aunque ambos términos pueden ser traducidos ordinariamente como "origen", poseen particularidades dignas de tener en

cuenta. Herkunft es tanto fuente como procedencia, designa la vieja pertenencia a un grupo, pero indagar acerca de la Herkunft es, según Foucault, descubrir que en el origen no está en absoluto la verdad ni el ser, sino la exterioridad del accidente; de ahí que "la pregunta por el origen de la moral, desde el momento en que no es venerable -y la Herkunft no lo es nunca-" se convierta inmediatamente en crítica de la moral (23). La búsqueda de la procedencia así entendida no funda, sino que remueve aquello que se tenía por fundado y definitivamente establecido, fragmenta lo que se consideraba unido. En cuanto a la Entstehung designa la emergencia, el punto de surgimiento; este último se produce siempre en el seno de una determinada correlación de fuerzas y su análisis muestra el modo como esas fuerzas luchan entre sí (24).

Definida la genealogía como estudio del origen, entendiendo este último como procedencia (Herkunft) y como surgimiento (Entstehung), es decir, como examen pormenorizado de la alternancia entre las fuerzas que a lo largo de su historia han intentado apropiárselo; entendida así la genealogía, el método nietzscheano es un método histórico que trata de poner de relieve el estado de las fuerzas que posibilitaron su surgimiento y los cambios de las mismas que constituyen su devenir y su historia. Estas fuerzas, como se verá más adelante, son de dos tipos: activas o reactivas, pero en última instancia remiten a una voluntad que o bien afirma la vida y la existencia, o bien niega que este mundo en su conjunto tenga sentido.

Matizando esto último, Deleuze señala un triple aspecto de la filosofía nietzscheana. En primer lugar, se presenta como una simptomatología que interpreta los fenómenos en cuanto --síntomas cuyo sentido habrá que buscar en las fuerzas que los producen; en segundo lugar, como una tipología que clasifica las propias fuerzas desde el punto de vista de su cualidad (activa o reactiva); y finalmente como una genealogía que valora las fuerzas desde el punto de vista de su nobleza o bajeza (25). Y para que este último sea posible, es preciso que el filósofo trate de contemplarse a sí mismo y a su propio tiempo con los ojos nuevos del

extraño, que ponga en juego una voluntad de alejamiento respecto de los valores en curso, que sea, en la medida de lo posible, un filósofo intempestivo: el genealogista es aquél "que no tiene un tiempo señalado, que no puede saber cuál es su tiempo, aquél que ha llegado a ser, a causa de lo que practica, efectivamente intempestivo (unzeitgemäß): aquél que no se mueve al unísono con su época, aquél que aparece fuera de tiempo, que no llega oportunamente, ni en el momento más favorable, aquél que actúa o habla de modo inconveniente, que llega demasiado pronto o demasiado tarde" (26). Estas son también algunas de las características que determinan el tipo mismo de Zaratustra.

II.2. GENESIS E INTERPRETACION DE LOS VALORES CRISTIA-
NOS.

II.2. GENESIS E INTERPRETACION DE LOS VALORES CRISTIANOS

1. GENEALOGIA Y PSICOLOGIA

El contenido esencialmente crítico de las obras posteriores a Así habló Zaratustra, el ataque ordenado y sistemático a lo que Nietzsche considera los cimientos de la cultura occidental han llevado a considerar el período que se extiende entre 1885 y 1888 como el de la destrucción de la moral occidental. Pero esta destrucción se presenta tanto como una crítica al platonismo, como, en segundo lugar, un ataque al cristianismo en la medida en que éste último adopta y hace suya la división inherente al sistema platónico entre un mundo verdadero y un mundo aparente. El ataque nietzscheano a la cultura europea posee dos frentes principales: uno propiamente metafísico, y el segundo (más importante) se centra en el terreno moral, que es para Nietzsche previo y fundamento del anterior. Platonismo y cristianismo representan lo esencial de uno y otro campo, pero este último representa el eje y el punto central de atención porque, aunque sea posterior en el tiempo, desde una consideración puramente lineal de los acontecimientos históricos, ha acabado por imponerse y por utilizar en su favor la base filosófica que le proporcionaba aquél.

Toda nuestra cultura, piensa Nietzsche, se levanta sobre raíces profundamente cristianas, hasta el punto de que todos los acontecimientos anteriores al cristianismo han llegado hasta ella mediatizados, reconvertidos, seleccionados por ese espíritu. El hecho, por ejemplo, de que el cristianismo se haya asociado con la metafísica platónica no constituye nada azaroso; todo lo contrario: el platonismo representa la posición metafísica de mayor afinidad con la moral defendida por el cristiano, en el fondo dicha metafísica no es más que el vehículo, el instrumento desde el cual "habla" la moral cristiana. Pero ni siquiera la moral tendría aquí la última palabra; ella es también un síntoma, -

una expresión al servicio de algo que la sobrepasa y la utiliza como máscara: "las morales no son más que un lenguaje símico de los afectos" (27). La moral es un sistema de símbolos para cuya lectura y comprensión se recomienda acudir a los afectos y, en definitiva, a una voluntad tipificada en fuerzas de diferente signo).

Se impone, pues, una investigación que tiene como objeto el origen mismo de los valores, la fuente indiferenciada de donde surgen todas las diferencias. Llegados a este punto, nada puede resultar de mayor utilidad que el enfrentamiento directo con aquellos textos de Nietzsche que exponen su postura respecto a los valores cristianos, y muy en particular con la obra titulada La genealogía de la moral. En ella Nietzsche ofrece con toda nitidez sus posiciones ante la moral en general y los valores cristianos en particular.

Como se verá más adelante, el mensaje de Zaratustra se levanta sobre un presupuesto fundamental: la pérdida de vigencia del Dios cristiano y de los valores representados por éste. Nietzsche no discutirá allí ese supuesto, hay que esperar a las obras que siguen a Así habló Zaratustra para encontrar una respuesta pormenorizada y exhaustiva a la pregunta sobre el significado de la moral. Ya en una carta dirigida a su hermana en junio de 1884 explica Nietzsche que el significado de esta obra no llegará a ser comprendido sin un riguroso esfuerzo conceptual y teórico, y que él está decidido a "no descansar hasta que el edificio principal se halle concluido" (28). Este edificio conceptual y ordenado, a la base del mensaje nietzscheano (la doctrina de Zaratustra), es el que proporciona el método genealógico practicado por Nietzsche en La genealogía de la moral.

En el ataque de Nietzsche a la moral cristiana es preciso tener en cuenta dos puntos fundamentales: 1) la vida es siempre posición de valores, es decir, el valor es siempre una proyección realizada necesariamente por la vida (no se puede vi-

vir sin valorar); 2) en el mundo moral no hay verdades ni leyes eternas. En resumen: los valores no existen más allá de la vida que los creó ("esta" vida), pero esta misma no sería posible más allá de esa continua posición y proyección de valores.

Respecto al instrumento crítico, al método, conviene insistir en que la genealogía se presenta como un arte de descifrar, de interpretar y de evaluar valores; pero, de acuerdo con Deleuze en este punto, la genealogía se opone tanto al carácter absoluto de los valores como a su carácter relativo y utilitario; quiere decir, pues, origen o nacimiento, pero también diferencia o distancia en el origen (29). Lo "noble" y lo "vil", lo "alto" y lo "bajo" constituyen los puntos de referencia principales para evaluar, para medir valores. En segundo lugar, el filósofo genealogista es para Nietzsche equivalente al psicólogo, entendiendo por psicología un instrumento táctico de lucha contra "resistencias inconscientes", contra prejuicios sociales nunca desvelados, Nietzsche la concibe exactamente como "morfología y como teoría de la evolución de la voluntad de poder" (30). Del mismo modo que la genealogía, la psicología lleva a cabo el propósito de evaluar el valor mismo, de medir la escala de valores y de averiguar de dónde procede y qué necesidades la hicieron surgir. En este sentido genealogía y psicología coinciden plenamente.

Por fin, el método nietzscheano se centra en tres ejes principales que coinciden con los tres tratados en que se divide La genealogía de la moral y cuya síntesis expresa Nietzsche en Ecce Homo: el primero de ellos es una psicología del cristianismo y la tesis mantenida allí es que este último surge del espíritu del resentimiento; el segundo elabora una psicología de la conciencia, que se define, no como la voz de Dios que se hace oír en el hombre, sino como una forma de interiorización del instinto de crueldad; el tercero contiene una psicología del sacerdote y advierte que el ideal ascético es el producto necesario de la decadencia, de una voluntad de final, de una voluntad de nada (31).

2. RESENTIMIENTO E INVERSION DE LOS VALORES

Nietzsche tiene conciencia de que todas las investigaciones realizadas en torno a la moral dejaban a un lado el problema mismo de la moral, de su valor, de su significación, de su procedencia. Se ha tratado de fundamentar la moral, de justificarla, pero nunca se ha tomado la moral misma como problema: esta última se consideraba siempre como algo dado (32). ¿De dónde surge la diferenciación entre el bien y el mal? ¿Cuál es el origen del calificativo "bueno"? Unicamente los genealogistas ingleses han intentado dar respuesta a esa pregunta, pero la solución aportada por estos no resulta satisfactoria para Nietzsche.

Muy resumidamente, la posición de aquéllos es la que sigue: originariamente acciones no egoístas fueron llamadas "buenas" por aquellos a quienes les resultaron útiles, es decir, por los destinatarios de las mismas. Más tarde ese origen fue progresivamente cayendo en el olvido y, por la costumbre, por el hábito, acciones que habían sido alabadas siempre como buenas por quienes gozaban de su utilidad fueron sentidas como tales por la comunidad, sin tener ya en cuenta ni la procedencia ni el destino de tales acciones (33). Frente a ellos, sostiene Nietzsche que el calificativo de "bueno" no sólo no procede en absoluto de los "objetos" de tales acciones, de aquéllos a quienes iban destinadas; sino todo lo contrario: fueron los sujetos mismos, los que sintiendo su obrar propio como bueno determinaron su significado. El que tiene buena conciencia de sí mismo, el noble, el señor, el poderoso determinó primeramente el contenido del calificativo "bueno", tomándose a sí mismo como referencia.

En el origen existe un pathos fundamental (el pathos de la distancia), una jerarquía, una diferencia que fundamenta la distinción entre el señor y el siervo, entre el amo y el esclavo. La razón de esa diferencia, el fundamento de ese pathos ha constituido a menudo uno de los puntos más controvertidos de la interpretación nietzscheana. Y no sólo eso: con más frecuencia aún se ha-

convertido en la piedra de escándalo y en el motivo de rechazo de sus investigaciones que inmediatamente fueron asociadas a la defensa de la "raza aria" y de la "bestia rubia". Por lo demás esto no constituiría más que un caso ilustrativo de lo que ya previó el propio Nietzsche cuando advertía que una investigación dispuesta a no retroceder ante nada siempre tendría en contra suya los "buenos sentimientos", los prejuicios y las trabas de la moralidad al uso y, en definitiva, siempre tendría como adversario "el corazón" (34).

Es cierto que Nietzsche habla en ocasiones de que el fundamento de la distinción entre el noble y el esclavo está ligado a una superioridad física, a una salud floreciente, a una constitución vigorosa; pero siempre (y no sólo en ocasiones) esta superioridad radica en la grandeza de ánimo, el valor, la lucidez, el respeto sentido hacia sí mismo, la capacidad de venerar y de admirar, al facultad de mantenerse a raya y de inventar una disciplina propia, una virtud personal. La negativa de Nietzsche a distinguir entre dos realidades extrañas entre sí (la materia y el espíritu), su oposición a cualquier tipo de dualismo planteado en esos términos, le impide lógicamente dejar a un lado o simplemente devaluar la realidad física, la materia, el cuerpo. Pero puesto que no hay dos sustancias, ni tampoco una sola (material o espiritual) que explique y dé razón de la otra; puesto que en Nietzsche la realidad última no es más que un juego de fuerzas, de pulsiones, de afectos, la problemática nietzscheana no se planteará en sus justos términos hasta que no se produzca un desplazamiento en el modo de entender la "superioridad" del noble, del aristócrata, del señor. Y esta superioridad no radica en última instancia ni en su fuerza física ni en su fuerza espiritual, sino en el aumento y en la superioridad de otro tipo de fuerza, a saber: de aquella fuerza activa en que se había tipificado la voluntad de poder. Todo lo demás, incluidos la materia y el espíritu, es únicamente síntoma o símbolo, es el "lenguaje mímico" de la fuerza activa o de la reactiva.

La oposición bueno/malo (Gut/Schlecht) resulta para Nietzsche un reflejo de la oposición entre el señor y el siervo, de la distancia entre el libre y el esclavo, siendo "bueno" (Gut) sinónimo de aristocrático, noble, anímicamente elevado; y malo (Schlecht) equivalente a vulgar, plebeyo y anímicamente inferior. Desde otro punto de vista, y sobre argumentaciones tomadas del campo de la filología que no es necesario reproducir aquí, Nietzsche define al bueno como el señor, el veraz, el que es real y auténtico, por oposición al malo: mentiroso, falso, cobarde. Pero conviene dejar claro que esta primera oposición entre lo bueno y lo malo, la lleva a cabo el señor, el noble, el aristócrata; él es el que crea y define los valores, tomándose a sí mismo como patrón de medida, como punto de referencia. El señor hace uso del derecho a establecer una línea divisoria entre lo que es bueno y lo que es malo, y este derecho llega tan lejos que incluso el origen mismo del lenguaje, el poner nombres a las cosas, podría concebirse como la exteriorización de su poder (35).

Ahora bien, suponiendo que esta hipótesis es cierta, ¿cómo es posible que los términos "bueno" y "malo" hayan pasado a significar algo completamente diferente? ¿Cómo se ha producido ese desplazamiento semántico que apenas recuerda ya el origen? Es justamente en el interior de la clase de los señores donde se produce una escisión que origina el triunfo de los esclavos o, lo que es lo mismo, la inversión radical de aquella primera oposición a la que se acaba de hacer referencia.

La clase de los señores, la casta superior, no es ella misma homogénea, está compuesta de una aristocracia guerrera y de una aristocracia sacerdotal. Y, "puesto que el concepto de preeminencia política se diluye siempre en un concepto de preeminencia anímica" (36) es justo pensar que la casta sacerdotal haya sido extraída de la casta suprema. Sin embargo, hay desde el comienzo una profunda diferencia entre esos dos tipos de aristocracias; la casta guerrera es por naturaleza belicosa, activa, mientras que la casta sacerdotal se caracteriza por sus hábitos apar-

tados de la actividad, meditativos.

Pero hay algo todavía de mayor importancia. Entre la casta guerrera y la casta sacerdotal se producen a menudo y -- por celos enfrentamientos, y es en tales enfrentamientos donde se revela la naturaleza completamente distinta de esas dos castas superiores: por un lado, la casta guerrera, segura de sí misma y dotada de una constitución física superior, de una salud floreciente; por otro, la casta sacerdotal compensa su inferioridad física con un mayor desarrollo de la inteligencia, es más secundaria, menos inmediata en sus respuestas para las que se toma tiempo (37). Cuando se produce el desacuerdo entre ambas aristocracias, cuando llega la guerra, la casta sacerdotal, consciente de su inferioridad, busca la alianza con otros, con el gran número, a los que puede subyugar y sublevar contra sus enemigos; entonces hace causa común con los esclavos, aunque para ello tenga que efectuar una transvaloración en el plano de la moral, una inversión de la igualdad sostenida por la moral aristocrática entre el bueno, el noble, el poderoso, el bello, el feliz, el amado de Dios (38). Tal inversión consiste en identificar al bueno con el esclavo con tal de atraerse a este último: ahora "bueno" se hace sinónimo de miserable, impotente, desgraciado. Pero a la base de esta inversión está el resentimiento (*das Ressentiment*) del sacerdote contra el guerrero, la voluntad de vengarse y de imponerse sobre él aunque sea mediante esa subversión del orden de los valores.

Así comienza, según Nietzsche, la rebelión de los esclavos en la moral; rebelión que está representada por el pueblo judío. El sacerdote judío es el que ha dado cumplimiento a esta inversión y ha inaugurado la época del triunfo y del apogeo de los esclavos: con él la impotencia, el resentimiento, la venganza se vuelven creadores, dictan valores. Aunque, sin duda, más que de creación debe hablarse de inversión, pues la moral de los esclavos se opone punto por punto a la moral aristocrática, y no sólo por el significado dado a los términos "bueno" y "malo", sino también por el origen mismo de esa oposición.

La moral noble nace de un sí dicho a sí mismo, de la confianza y del aprecio de sí; considera la felicidad como actividad; es inmediata en sus respuestas, instintiva; es menos vulnerable a las ofensas a las que opone su capacidad de olvido; y en su enemigo honra a alguien poderoso, semejante a él mismo. La moral de los esclavos, por el contrario, nace de un no a algo exterior, esa reacción es lo único que constituye su acción creadora; frente al gozo de la actividad experimenta el sufrimiento de la reacción, pero ni siquiera su reacción es inmediata; entre aquello que la provoca y su reacción, introduce la larga mediación de la inteligencia; frente al olvido generoso desarrolla una espléndida memoria; y es incapaz de respeto al enemigo al que sólo desea aniquilar (39).

Es el resentimiento el que se ha vuelto dominador aquí, capaz de dictar valores, el resentimiento propio de "aque- llos seres a los que les está vedada la auténtica reacción, la reacción de la acción, y que se desquitan únicamente con una venganza imaginaria" (40). El es el que ha iniciado la inversión (41) en la escala originaria de los valores de tal forma que todo lo que allí era considerado malo, bajo, despreciable (Schlecht) se convierte aquí en bueno y en apreciable (Gut); y todo lo que allí era considerado únicamente elevado, bueno (Gut) es ahora, en esta escala de valores, salvado (Erse). Este matiz es fundamental, porque "salvado" posee un matiz distinto a lo que en la escala aristocrática era considerado como "malo" (bajo, despreciable); tal matiz es el añadido por el resentimiento (42). Las respectivas posiciones morales enfrentadas por su significación y por su origen son:

GUT / SCHLECHT Moral de los señores
 GUT / ERSE Moral de los esclavos

Nietzsche concluye su estudio sobre el origen de lo "bueno" y de lo "malo" señalando que las dos tablas de valores - contrapuestas han sostenido en la tierra una lucha terrible que -

ha durado milenios. Esta lucha no está, sin embargo, todavía decidida, a pesar de la victoria repetida de la moral de los esclavos, primero con el judaísmo y más tarde con el cristianismo. Precisamente por esa indecisión tiene sentido la acción ética, y es que "más allá del bien y del mal" no significa "más allá de lo bueno y de lo malo" (43), sino únicamente más allá de aquel bien y de aquel mal asumidos por la tabla de valores propuesta por el judaísmo y por el cristianismo. Sólo en ese sentido, en el sentido de la moral cristiana, puede Nietzsche ser llamado immoralista (44); en todos los demás la propuesta de Nietzsche se configura como una propuesta ética. Ya se ha señalado que es precisamente la indecisión el carácter inacabado de esa lucha una de las razones que fundamentan la acción ética; pero aún cabría añadir que esa irresolución no es propia solamente de la historia de los pueblos, sino también de la historia misma del individuo, que en un mismo hombre, "dentro de una sola alma" (45) se da también la confusión, la lucha, la yuxtaposición de aquellas dos formas antitéticas de valorar.

3. EL SENTIMIENTO DE CULPA

Tras el análisis genealógico de los conceptos "bueno" y "malo", Nietzsche centra su investigación en el origen de otro concepto fundamental; el sentimiento de culpa, el remordimiento, la mala conciencia (schlechtes Gewissen). Se trata, pues, de investigar de dónde procede y cómo se produce esa escisión experimentada en el interior del propio sujeto que llega a ser, a un tiempo, víctima y verdugo, que sufre y se causa a sí mismo dolor. Para ello propone Nietzsche, en primer lugar, su hipótesis acerca del surgimiento de la conciencia (Gewissen) donde la memoria y el sentimiento de la responsabilidad ocupan un papel de primera importancia.

A. Conciencia y memoria

La naturaleza se ha impuesto la paradójica tarea de generar un animal que puede prometer, que puede responder de sí mismo y de la palabra dada, un ser al que le es "lícito hacer promesas" (46). Ese animal es el hombre. Para que esto haya llegado a ser posible ha sido preciso que en el hombre se haya desarrollado cada vez más una facultad puesta al servicio de un comportamiento predecible, regular, necesario, una facultad opuesta a aquella capacidad de olvido y capaz de ponerla en suspenso: la memoria.

La memoria es, desde luego, el contrapunto de aquella condición sin la cual no sería posible "ninguna felicidad, ninguna jovialidad, ninguna esperanza, ningún orgullo, ningún presente" (47). Esa condición, la capacidad de olvido, tan alabada en la segunda de las Consideraciones intempestivas y considerada en el primer tratado de La genealogía de la moral como una característica típica del carácter noble, del estado de ánimo venturoso, de la generosidad y de la grandeza de ánimo, es evocada de nuevo aquí como condición de la salud, de la jovialidad, de la alegría.

Pero ahora el hombre, que también hace uso (y que debe hacerlo) de aquella capacidad de olvido, se nos describe como un animal particularísimo que ha desarrollado además una facultad opuesta mediante la cual la capacidad de olvido debe quedar en suspenso en los casos en que es necesario hacer promesas. La vida en sociedad y el acuerdo con otros de su especie para vivir en paz han sido posibles gracias a esa capacidad de hacer promesas, de contraer responsabilidades consigo mismo y con el resto, de asumir los deberes impuestos por su pacto.

La memoria pasa de ese modo a convertirse en la condición necesaria del comportamiento responsable, de aquella conducta humana marcada por el sello de la soberanía sobre sí mismo, del control sobre la palabra empeñada y dada a otro. Cuando esta responsabilidad se desarrolla hasta el punto de convertirse en --

"instinto dominante", entonces surge la conciencia (Gewisser):

" El orgulloso conocimiento del privilegio extraordinario de la responsabilidad, la conciencia de esta extraña libertad, de este poder sobre sí y sobre el destino, se ha gravado en él hasta su más honda profundidad y se ha convertido en instinto, en instinto dominante: ¿cómo llamará a ese instinto dominante, suponiendo que necesite una palabra para él? Pero no hay ninguna duda: este hombre soberano lo llama su conciencia..." (48).

La responsabilidad, que tiene como supuesto la memoria, es considerada, pues, un "privilegio extraordinario", el fruto de una "extraña libertad", el atributo de un "hombre soberano y dueño de sí mismo". Ese sentimiento, que el hombre llama su conciencia, es al mismo tiempo la condición que hace posible la vida en sociedad, la relación política, la convivencia pacífica. La conciencia se presenta así a la base de la relación contractual, de la naturaleza social del hombre y, en segundo lugar, a la base también del propio re-conocimiento, de la confianza y del respeto hacia sí mismo. De ahí precisamente, y puesto que esta relación consigo mismo posibilitada por la conciencia no se reduce a la impresión meramente sentida o sabida (Bewusst), sino que desciende a una profundidad más honda hasta llegar a convertirse en "instinto dominante"; de ahí que Nietzsche utilice para designarlo el término Gewissen, que alude a esta interiorización, y no Bewusstsein, que no posee tales connotaciones (49).

B. El origen de la mala conciencia

Si el origen de la conciencia no presenta para -- Nietzsche ningún carácter mórbido, insano, enfermo, sino que está, por el contrario, ligado a la fuerza y al dominio de sí supuestos por un pacto entre iguales (inter pares); no ocurre lo mismo con la mala conciencia, con el sentimiento de culpa. La mala conciencia resulta marcada desde su origen por la violencia, por la imposición a la fuerza, por la brutalidad. Cómo surge el sentimiento de culpa y de qué forma ha evolucionado históricamente: tal es el eje central en torno al cual se articula el segundo tratado de La genealogía. Con objeto de clarificar la posición nietzscheana a este respecto, vamos a destacar tres puntos básicos: en primer lugar, la relación descrita por Nietzsche entre el deudor y el acreedor; en segundo lugar, la crítica dirigida contra aquellas teorías que pretenden explicar la génesis de la mala conciencia por la finalidad de la pena, del castigo; finalmente se expandirá la hipótesis adoptada por Nietzsche sobre el origen de la mala conciencia.

La relación acreedor-deudor y el derecho a la crueldad

Nietzsche pone en relación el término Schuld (culpa) con schulden (tener deudas), y considera que culpable (schuldig) es aquel individuo que ha contraído una deuda con otro al cual está obligado a compensar; cuando esta deuda no ha sido saldada, el acreedor puede resarcirse del daño que le ha sido causado castigando a su deudor, ejerciendo la violencia sobre él. El sentido de la pena, del castigo (die Strafe) es explicado desde esta relación entre el acreedor y el deudor: el castigo no es más que la compensación (Vergeltung) de un perjuicio sufrido, mediante el espectáculo del dolor padecido por el causante de aquel perjuicio.

Este es para Nietzsche el auténtico origen del castigo, de la pena soportada por el culpable; sólo posteriormente

se racionaliza el castigo, se le justifica mediante la suposición de que el culpable podía haber actuado de otro modo, que era libre de actuar de otro modo (50); pero al principio el castigo - equivale a una compensación, y la compensación no consiste más - que en un derecho a la crueledad (Anrecht auf Grausamkeit).

La interpretación nietzscheana del sentido del castigo y de la pena lleva a su base dos presupuestos. El primero - de ellos es que existe una cierta voluptuosidad en la crueldad:

" -ver sufrir produce bienestar; hacer sufrir, más bienestar todavía - esta es una tesis dura, pero es un axioma antiguo, poderoso, humano" (51).

De este modo la crueldad aparecería como un componente sino esencial, al menos importante de lo humano; en este - sentido Nietzsche propone el abandono de errores y prejuicios - respecto a este problema: en la espiritualización y profundización de la crueldad se basa toda posibilidad de una cultura superior, también lo que constituye la voluptuosidad dolorosa de la tragedia es la crueldad; y este goce no sólo surge ante el espectáculo del sufrimiento ajeno, también en el hacerse sufrir a sí mismo, en el propio sacrificio, se actúa impulsado por ella (52). Por lo demás se trataría de un componente a causa del cual no - siempre el hombre se sintió avergonzado considerándolo a veces - un ingrediente esencial del espectáculo, e incluso, cuando quien padecía era él mismo, sublimaba su dolor haciendo de él un espectáculo, una representación para espectadores divinos (la tragedia). Muy distinto es el caso del hombre actual, del hombre moderno que se siente avergonzado cuando se sabe cruel, y que encuentra en el sufrimiento un motivo de pesimismo hasta el punto

de convertirlo en un argumento contra la vida.

El segundo presupuesto pone en relación la pena o el castigo con una característica plenamente humana: la capacidad de medir, de valorar, de tasar, de cambiar. Todo puede tener su equivalente, todo tiene su precio y puede ser pagado. Sobre esa base un concepto como el de justicia tuvo que tener en los primeros tiempos el sentido de un compromiso contraído entre los iguales, fue el producto de un pacto y de la voluntad de llegar a un acuerdo sobre el valor de las cosas; y, por otro lado, respecto a los hombres situados en una escala inferior, se presentaría como la voluntad de obligar a un compromiso, de forzarlos a admitir el patrón de medida acordado ya (53).

Sobre el modelo de la relación acreedor-deudor explica Nietzsche la relación entre la comunidad y el individuo. Este último disfruta de las ventajas ofrecidas por aquélla; pero, al mismo tiempo tiene que ser fiel a los compromisos contraídos y derivados de la pertenencia a la comunidad. Cuando éstos se violan, el individuo se convierte automáticamente en deudor, en culpable, y la comunidad obra entonces como el acreedor que, haciendo uso de su fuerza, puede, si lo desea, devolver a este hombre al estado salvaje, fuera de la ley y ejercer la violencia sobre él.

Sin embargo, Nietzsche advierte que el poder y la fuerza de una comunidad están en relación con su código penal, de tal forma que cuanto más débil es el poder de la comunidad tanto más duras son las leyes que penalizan al infractor; y, por el contrario, cuanto mayor es su fuerza más puede debilitarse la crudeza de su código sin sucumbir por ello: "Al final, incluso, la medida de su riqueza viene dada por la cantidad de perjuicios que pueda soportar sin padecer por ello" (54), de forma que el final de la justicia tendría que coincidir con su autosupresión (55). - Un código cualquiera no tiene para Nietzsche otro valor que el de un instrumento, un medio orientado a avanzar en la escala del poder, de la diversificación, de la riqueza; una vez conseguida una posición más alta en esa escala, ese código debe ser suprimido y

sustituido por otro. El caso contrario estaría representado por la moral cristiana, donde bajo el ropaje de la justicia, se oculta y se disfraza el resentimiento y la voluntad de venganza, y donde un orden de derecho, un código moral es pensado "como algo soberano y general, pensado no como medio en la lucha de complejos de poder, sino como medio contra toda lucha en general" (56).

La finalidad del castigo no explica la génesis de la culpa

Antes de explicar su posición respecto del surgimiento de la mala conciencia (schlechtes Gewissen), critica la pretensión de explicar la génesis del sentimiento de culpa como si éste fuese el fin pretendido por la pena, por el castigo. Se inicia un camino erróneo cuando se pretende explicar la génesis de una cosa atendiendo a la utilización que se haya hecho de ella, a las finalidades a que ha servido.

Nietzsche distingue dos aspectos de la pena: un aspecto duradero consistente en el acto, en el drama mismo del castigo; y un aspecto fluido determinado por la interpretación, la finalidad, el sentido del mismo (57). Este último es múltiple, variable, distinto, por oposición a la estabilidad y la permanencia del primero. Una de las finalidades pretendidas por el castigo ha sido, por ejemplo, despertar el sentimiento de culpa: "La pena, se dice, - poseería el valor de despertar en el culpable el sentimiento de la culpa, en la pena se busca el auténtico instrumentum de esa reacción anímica denominada 'mala conciencia'" (58).

Sin embargo, el castigo está muy lejos de lograr esa finalidad, el castigo no hace mejor al individuo; las prisiones, - las penitenciarías no despiertan en él ni la conciencia de una deuda contraída con la sociedad, ni el deseo de integrarse de nuevo - en ella. La pena "endurece y vuelve frío, concentra, exacerba el - sentimiento de extrañeza, robustece la fuerza de resistencia" (59); la mala conciencia no puede, consecuentemente, haber crecido bajo la sombra de la pena impuesta al infractor. El efecto es todo lo - contrario, o, más concretamente, la pena tendría según Nietzsche -

un doble efecto: una veces intensifica la inteligencia, advierte al individuo de que en adelante deberá obrar con más cautela, con más tacto (60); otras veces lo vuelve miedoso, temeroso, inseguro. En este último caso la pena consigue en última instancia domesticar al individuo, pero no lo hace mejor (61).

La hipótesis nietzscheana sobre el origen de la "mala conciencia"

La posición de Nietzsche acerca del surgimiento de la mala conciencia está íntimamente ligada a dos elementos a los que se hizo referencia más arriba. En el origen, en el surgimiento del sentimiento de culpa desempeña un importante papel el instinto de crueldad; en el desarrollo y la profundización del mismo es la relación descrita anteriormente entre el deudor y el acreedor la que aporta los datos fundamentales.

La existencia de una fuerza característica de todo lo que vive orientada a la expropiación, a la dominación, a la conquista violenta y por la fuerza es para Nietzsche el dato fundamental y el punto de partida. Este instinto, vertido primeramente hacia el exterior, tuvo que interiorizarse, que volverse hacia dentro cuando el hombre se vio obligado a vivir en sociedad y en paz. La modificación sufrida por el hombre desde el estado salvaje hasta el agrupamiento social y la convivencia pacífica con otros de su especie no fue gradual ni voluntaria, sino impuesta por la fuerza.

Nietzsche concibe el origen de la sociedad y del estado como el resultado de la violencia ejercida por unos hombres sobre otros, sometidos por la fuerza a la vida en sociedad. Fue entonces, bajo la presión de esta violencia impuesta, cuando "un importante quantum de libertad fue arrojado del mundo, o al menos quedó fuera de la vista, y, por así decirlo, se volvió latente" (62). Y fue también ese mismo quantum de libertad (instinto de crueldad reprimido) el que dio origen a la mala conciencia, a la violencia exacerbada sobre el propio individuo, el cual, no pudiendo

do exteriorizarla, la ejerció y la volcó sobre sí mismo:

"Todos los instintos que no se desahogan hacia fuera se vuelven hacia dentro -esto es lo que yo llamo interiorización del hombre: - únicamente con esto se desarrolla en él lo que se denomina su alma. Todo el mundo interior, originalmente delgado, como encerrado entre dos pieles, fue separándose y creciendo, fue adquiriendo profundidad, anchura, altura, en la medida en que el desahogo del hombre hacia fuera fue quedando inhibido" (63).

Dada la concepción nietzscheana del origen de la sociedad y del estado, es evidente que ese instinto de crueldad interiorizado, que da origen a la mala conciencia no es sentido así - por los dominadores, por los que obligan por la fuerza al resto a aceptar sus condiciones para vivir en sociedad; sino que se origina y crece en aquellos hombres que sufren y padecen la violencia de los primeros. Las condiciones bajo las cuales el sentimiento de culpa creció, se desarrolló y adquirió formas múltiples las cifra Nietzsche en la relación de los hombres de la comunidad con sus antepasados: la idea de que la estirpe se mantiene gracias a la protección y al favor de los antepasados origina en el individuo el sentimiento de "una deuda (Schuld), la cual crece constantemente por el hecho de que esos antepasados, que sobreviven como espíritus poderosos, no dejan de conceder a la estirpe nuevas ventajas y nuevos préstamos salidos de su fuerza" (64). La relación con los antepasados es, pues, explicada sobre la relación acreedor-deudor, donde el deudor es naturalmente el individuo que vive aún en la comunidad y que debe pagar con sacrificios los favores concedidos por el antepasado (el acreedor).

Los dioses mismos deberían su origen a ese sentimiento de deuda y de culpa. Cuanto mayor es la deuda, cuanto más lejos en el tiempo resultan los antepasados, tanto más poderosos se presentan, hasta que, cuando se considera que la deuda es impagable, llegan los dioses a su máxima altura y a su máximo poder: al Dios único y omnipotente.

Con el cristianismo la relación acreedor-deudor coincide plenamente con la de Dios-hombre y se traduce en la ecuación culpa-castigo. Pero aquí la deuda contraída es tan inmensa que ningún pago, ningún sacrificio humano podría compensar al acreedor. Por lo cual debe ser Dios (el acreedor) quien debe pagarse a sí mismo y redimir al hombre de su culpa mediante el sacrificio de su Hijo. Dios asume, de ese modo, la pena. Aquí radica a juicio de Nietzsche una importante diferencia entre el politeísmo y el monoteísmo: mientras que en el primer caso el hombre sigue gozando de una cierta buena conciencia que lleva a los hombres a hacer culpables también a sus dioses; en el segundo caso, la culpa pertenece única y exclusivamente al hombre, pero ésta es tan inmensa que está fuera de su alcance la compensación, teniendo Dios mismo que asumir la pena. (65).

De este modo, mediante la conexión de los conceptos de "culpa" y "deber" con presupuestos religiosos tiene lugar la moralización de los mismos: ahora la mala conciencia se sitúa en estrecha conexión con el concepto de Dios, ahora también "la perspectiva de un rescate definitivo" (...) "debe cerrarse de un modo pesimista" (66), porque allí hacia donde el hombre dirige su mirada allí mismo se sorprenderá abatido por el sentimiento de una culpa, de una deuda impagable. Pero, ¿quién se ha aprovechado de este sentimiento de culpa? ¿Quién ha estimulado hasta el máximo esta sensación de autotortura y la ha dotado de una dirección y de un sentido? Este es justamente el caso del sacerdote ascético.

4. EL SACERDOTE ASCETICO

El sacerdote representa para Nietzsche aquel tipo de hombre que se ha servido del ideal ascético como de un instrumento para asegurar y para afirmar su poder. En sí mismo dicho ideal no constituye nada reprochable ni venerable: todo depende de quién se sirve de él. Para decirlo con más precisión, el caso concreto del ideal ascético representa una aplicación particular del principio general que anima el método genealógico: Nada tiene valor absoluto, el valor de una cosa depende del tipo de fuerza que lo ponga a su servicio, que lo instrumentalice.

Interpretar un fenómeno es ponerlo en relación con la fuerza que lo asiste, determinar su sentido (su valor) de acuerdo con el tipo, activo o reactivo, de la fuerza, teniendo siempre en cuenta que un mismo fenómeno cambia su sentido según la fuerza que se lo apropie.

De acuerdo con eso no hay valores ni contravalores establecidos de una vez para siempre. El egoísmo, por ejemplo, -- "vale lo que valga fisiológicamente quien lo tiene" (67). Puede -- representar la línea ascendente de la vida, el camino hacia un optimum de condiciones de vida, y entonces su valor es extraordinario; puede, en cambio, representar la degeneración, el descenso de la vida, y entonces no vale nada. El rechazo de la mentira, de la simulación, de la hipocresía puede ser síntoma de un temperamento orgulloso y valiente; pero puede serlo al mismo tiempo del miedo a las consecuencias nefastas que se seguirían de la violación de una ley divina, pueden ser síntoma de cobardía -- "demasiado cobardes para mentir" (68). La castidad que en unos hombres es una virtud, en otros es casi un vicio (69); el amor a los hombres, que es unas veces generosidad y nobleza, llega a ser otras complicitad y huida y cansancio de sí (70).

Podrían multiplicarse los ejemplos en este sentido, pero siempre llegaríamos a la misma conclusión: los valores o el conjunto de los mismos expresados en un código moral son sólo un

síntoma que es preciso analizar, descifrar, poner en conexión con la voluntad que se expresa a través de ellos. Y aunque a menudo - "hablen" del mismo modo distintas tablas de valores, es también - frecuente que no sea el mismo tipo de voluntad el que se sirva de ellas. Este es el caso del ideal ascético.

El término "ascético" debe ser usado con cautela, - pues a lo largo de la obra de Nietzsche tiene connotaciones diferentes. A menudo encontramos la afirmación de que un cierto ascetismo, una serena y dura renuncia hecha del mejor grado se cuentan entre las condiciones de una espiritualidad alta (71); otras veces, en cambio, el ideal ascético puede expresar algo completamente diferente, y esta es justamente la tesis que encontramos en el último tratado de La genealogía de la moral: en el recurso al ideal ascético se revela una característica fundamental de la voluntad humana, a saber, el miedo al sinsentido, el horror a la ausencia de una meta. Este miedo llevado a su límite extremo persuade a la voluntad a tender hacia la nada, la convence de que es preferible "querer la nada a no querer" (72).

El ideal ascético revela, pues, un rasgo distintivo de la voluntad humana; pero Nietzsche llega a esa conclusión después de un rápido recorrido a través de su historia. Es esa historia la que le hace patente el carácter básicamente instrumental - de dicho ideal; la variación de sentidos experimentada en relación con las fuerzas que hayan hecho uso del mismo ponen de manifiesto su naturaleza proteica y cambiante. Con objeto de establecer su valor, Nietzsche aísla tres momentos distintos de su historia que coinciden justamente con aquellos tres ámbitos que, como se ha señalado con anterioridad, expresaban un falso ideal (el ideal del "mundo verdadero").

Si la crítica a la cultura alemana, iniciada en el período ilustrado, se planteaba primeramente como denuncia de que el arte, la metafísica y la moral constituían los reductos de un ideal falso y se centraba a continuación en el análisis detallado de los prejuicios morales; ahora, en la historia del ideal ascéti

co, el artista, el filósofo y el sacerdote constituyen puntos de referencia posibles para averiguar el sentido de ese ideal, aunque será finalmente el sacerdote el que de verdad pueda aportar los datos más relevantes para su interpretación.

El caso del artista, por ejemplo, no aporta demasiada luz sobre el significado del ideal ascético. Está demasiado sometido a sus protectores y mecenas, llegando en ocasiones a convertirse en "el ayuda de cámara" de la filosofía, de la moral, de la religión (73); la falta de independencia del artista lleva a Nietzsche a eliminarlo como terreno no adecuado para descubrir el sentido del ideal ascético.

Algo distinto ocurre cuando se trata del filósofo. Nietzsche vuelve ahora la mirada hacia un hombre independiente, seguro de sí, firmemente asentado sobre sí mismo: Schopenhauer. También él recurrió al ideal ascético como a una virtud curativa, como a un camino hacia el desasimiento de la voluntad, como a una forma de combatir el imperio del deseo. Nietzsche encuentra así una primera aclaración del sentido del ideal: el filósofo usa de él como de un medio para "escapar a una tortura" (von einer Tortur loskommen) (74). Por tanto el ideal ascético, concretado en la recomendación de la pobreza, la humildad y la castidad, constituye en este caso un camino hacia la liberación, un puente hacia la independencia. Pero Nietzsche añade más, y es que, gracias precisamente al uso que el filósofo hizo de él, pudo prosperar y desarrollar la filosofía:

"Como hemos visto, un cierto ascetismo, una dura y serena renuncia hecha del mejor grado, se cuentan entre las condiciones más favorables de la espiritualidad altísima y también entre las consecuencias más naturales de ésta; por ello, de antemano no extrañará que el ideal ascético haya sido trata-

do siempre con una cierta parcialidad a su favor precisamente por los filósofos. En un examen histórico serio se pone incluso de manifiesto que el vínculo entre ideal ascético y filosofía es aún mucho más estrecho y riguroso. Podría decirse que sólo apoyándose en los andadores de ese ideal es como la filosofía aprendió a dar sus primeros pasos" (75).

La explicación de esto último es fácil hallarla en lo que ya se señaló a propósito del hombre contemplativo. Este último, que no contaba con la fuerza física del guerrero, tuvo que hacer uso de otros medios para luchar contra el desprecio de quienes no le temían, y, puesto que su calidad de hombre inactivo inspiraba desconfianza, se sirvió del ideal ascético como de un instrumento para inspirar e inspirarse a sí mismo respeto y temor.

De este modo llega Nietzsche a centrar la atención en el terreno que le interesa: en el sacerdote, pues fue él quien se sirvió del ideal ascético como de un medio para imponer su poder, para hacer valer su fuerza. En el filósofo, a lo sumo, este ideal constituye únicamente un préstamo. En el sacerdote encuentra la práctica ascética su terreno apropiado, la fuerza más afín, el más profundo valor.

La figura del sacerdote es evocada en múltiples ocasiones a lo largo de la obra de Nietzsche, y en su tratamiento se alternan invariablemente el duro ataque y el respeto. No en vano, y a pesar de que la Iglesia fuese siempre el blanco de sus ataques, Nietzsche propugnó también el respeto al enemigo (y no el desprecio), la importancia de medir la propia fuerza con un contrincante fuerte, sólido, duro. En Así habló Zaratustra, Nietzsche honra en los sacerdotes el parentesco de sangre y el sufrimiento:

"También entre ellos hay héroes: muchos de ellos han sufrido demasiado: por esto quieren hacer sufrir a otros (...). Pero mi sangre está emparentada con la suya; y quiero que mi sangre sea honrada incluso en la de ellos" (76).

En Más allá del bien y del mal los hombres religiosos (Homines religiosi) se cuentan, con los filósofos, entre la clase de los artistas, y se valora la piedad como el medio más eficaz para embellecer no sólo la existencia, sino también al hombre mismo (77); la máxima cristiana que aconseja amar a los hombres por amor a Dios representa allí el sentimiento más aristocrático y más digno de veneración del que hasta entonces fue capaz la humanidad, y el que la propuso ha sido "el hombre que más alto ha volado hasta ahora y que se ha extraviado del modo más hermoso" (78). Pero, a continuación, Nietzsche establece el doble sentido de la religión y de la ascética.

En manos del filósofo (entendido ahora como "espíritu libre"), la religión y la ascética cumplen su auténtico cometido, a saber: se convierten en instrumentos idóneos de adiestramiento y de selección (79). Ahora bien, cuando aquéllas no están en manos del espíritu libre, cuando se hacen soberanas y adquieren valor por sí mismas, entonces obran en sentido contrario al que debieran, entonces se convierten en medios de conservación (y no de selección) de la vida que degenera (y no de la vida ascendente):

"Intentan conservar, mantener con vida cualquier cosa que se pueda mantener, más aún, por principio toman partido a favor de los malogrados, como religiones para dolientes que son, ellas otorgan la razón a

todos aquellos que sufren de -
 la vida como de una enfermedad
 y quisieran lograr que todo -
 otro modo de sentir la vida -
 fuera considerado falso y se -
 volviera imposible" (80).

Justamente aquí se encuentra el fundamento de la distinción entre los dos tipos de moral enfrentados en el Crepúsculo de los ídolos (81). Nietzsche se refiere allí a la diferencia entre la moral india y la cristiana; la primera es caracterizada como moral de la "cría" (Züchtung), la segunda, como moral de la "doma" (Zähmung). Ambas morales se enfrentan entre sí tanto por sus objetivos como por sus medios. Mientras el Código de Manú se propone la cría y el desarrollo de cuatro castas y la eliminación del chandala mediante su debilitación progresiva; la moral cristiana en su lucha contra "la bestia" ha tratado de debilitar y de poner enfermo al hombre, para ello no ha dudado en mover todos los resortes posibles: ha utilizado en su favor el afecto depresivo del miedo, el sentimiento de culpa. Pero, ¿cómo se ha producido este profundo cambio de sentido? ¿Cómo es que debiendo ser un instrumento de selección y educación, la moral ha llegado a convertirse en un medio de debilitación y de ruina? De nuevo es preciso recurrir al sacerdote ascético y advertir otra vez que una tabla de valores vale tanto como valga el que la hace suya, el que la pone a su servicio con vistas a algún fin.

Ya se ha señalado la condición inactiva, apartada del mundo y fundamentalmente no-guerrera del sacerdote. La desconfianza y las suspicacias que tuvo que despertar esa condición fueron las que condujeron al sacerdote a usar de la práctica ascética como de un instrumento capaz de inspirar respeto y temor. La soledad, el ayuno, la abstinencia sexual, el dominio de sí, la renuncia y, en suma, toda una serie de prácticas antinaturales, no constituyeron sino los útiles idóneos en manos del asce-

ta para probar su poder y su fuerza. Nietzsche reconoce en Más allá del bien y del mal que la práctica ascética tuvo que despertar en el guerrero la admiración y el respeto hacia el santo en el que aquél honraba una fuerza similar a la suya:

"(los hombres más poderosos) - presentían en él (el santo) - (...) la fuerza superior que quería ponerse a prueba a sí misma en ese vencimiento, la fortaleza de la voluntad, en la que ellos reconocían y sabían venerar su propia fortaleza y su propio placer de señores: honraban algo de sí mismos cuando honraban al santo" (32).

No de otro modo se explica la advertencia hecha - por Zaratustra a sus discípulos en la que reconoce en el sacerdote un enemigo al que le une un parentesco de sangre. Y es precisamente aquí donde encontramos la clave principal para entender la naturaleza del sacerdote. El sacerdote es un ser híbrido, emparentado, al mismo tiempo y por razones naturalmente distintas con el señor y con el esclavo. Por ascendencia el sacerdote pertenece a la clase dominante, a la clase de los señores: con ellos tiene en común "la misma sangre". Pero la inferioridad de condiciones respecto del guerrero ha generado en él el resentimiento, y en este sentido está emparentado con el esclavo, comparte el mismo rencor, el mismo odio, la misma fuerza reactiva.

Precisamente esa naturaleza híbrida, doble, a -- igual distancia del señor y del esclavo, hace que, en su lucha hacia el poder, hacia la dominación, hacia la fuerza, el sacerdote tenga que combatir en dos frentes distintos. A la masa, el gran número compuesto por los esclavos y dominados, trata de atraerla hacia sí canalizando su rencor, ofreciéndole un senti-

orden, un interés de la vida misma el que se ponga en juego y el que haga crecer y prosperar esta especie hostil a la vida y a "este" mundo (86); sin embargo, tiene que ser, además, un tipo determinado de vida el que se beneficie de tal autocontradicción. Y, si es cierto que aquel instinto de crueldad vuelto sobre sí mismo, que daba origen a la mala conciencia, no se originaba precisamente en la casta de los señores (sino más bien a causa de ellos); entonces puede postularse que tampoco ese ideal tiene su origen en ellos, sino contra ellos y contra el sistema de valores que representan. El ideal ascético sólo sería propio de una vida que degenera, de una vida enferma que se experimenta a sí misma como dolor y como escisión y que, a pesar de todo, lucha por conservarse y por aferrarse a la existencia:

"El ideal ascético -concluye Nietzsche- nace del instinto de protección y de salud de una vida que degenera" (37).

Pero, en cualquier caso, conviene retener que es siempre la vida quien se expresa a través de todos los síes y de todos los noes que la tienen por objeto.

Con todo esto tenemos ya los elementos fundamentales que arrojan luz sobre la significación del sacerdote. La misión histórica que ha desempeñado consiste en cuidar a los enfermos, en velar por sus derechos, siendo él mismo enfermo y desheredado. El sacerdote tiene en común con ellos la misma materia explosiva: el resentimiento y la venganza; pero su tarea fundamental consiste en cambiar la dirección del resentimiento volviéndola contra quien lo padece, y en diferir el tiempo de su venganza. La culpa, el pecado, la mala conciencia, el más allá y la práctica ascética o camino para llegar al "otro" mundo han sido utilizados con el fin de hacer inocuos a esos enfermos.

Sin embargo, aún queda establecer el valor mismo del sacerdote como médico, sería preciso preguntarse si el sacerdote cumple realmente la función que se ha autoasignado. La respuesta de Nietzsche es claramente negativa: el sacerdote ascético no cura, porque no combate la causa. Desempeña la misma función que el analgésico que calma el dolor, pero no lo combate realmente: su especialidad radica en la hipnosis, en el desarrollo de la alienación, del extrañamiento, en la habilidad para sumir en el sueño (88).

En la lucha contra la depresión el sacerdote emplea una serie de medios que Nietzsche agrupa en dos bloques distintos: los medios considerados no-culpables (unschuldigen), y los medios culpables (schuldigen) (89). Entre los primeros, aparte del hipnotismo al que se acaba de hacer referencia, Nietzsche cuenta la "bendición del trabajo" o actividad maquinal, la alegría de causar alegría o amor al prójimo, y la formación de un rebaño, de una agrupación gregaria. Los medios culpables, por otro lado, tienen todos ellos en común el desenfreno de los sentimientos (Ausschweifung des Gefühls) tales como la cólera, el temor, la voluptuosidad, la venganza, la desesperación, etc. Pero, sobre todo, el sacerdote se aprovecha aquí del sentimiento al que se hacía referencia más arriba: el sentimiento de culpa, la mala conciencia. En manos del sacerdote la mala conciencia es interpretada como deuda con la divinidad, como pecado. El sacerdote pone en marcha un mismo malentendido acerca del sufrimiento interpretándolo como castigo, y se aprovecha del sentimiento de culpa convirtiéndolo en pecado.

Con tales medios el sacerdote ha conseguido imponer su fuerza, dominar; pero el efecto confesado abiertamente, la salud, el mejoramiento del hombre, no hacía más que mantener soterrado y oculto el auténtico fin: el poder, la dominación. Como se señalaba anteriormente a propósito del efecto conseguido por la pena, por el castigo, los medios instrumentalizados por el sacerdote no han mejorado al hombre, no han producido el efecto de la salud: se ha conseguido la domesticación humana, pero a costa

de su debilitación, de su postración, de su reblandecimiento.

El ideal ascético, en definitiva, se presenta como medio al servicio de una determinada voluntad, a saber: de una voluntad enferma, debilitada y decadente, que lucha, como siempre y como toda voluntad, por el poder. Dicha voluntad exige como medio de conservación la esperanza y la ilusión de un más allá opuesto a esta tierra, capaz de dotar de un sentido al dolor producido por la vida. El ideal ascético se presenta como acceso y como puente entre este mundo y el más allá, como camino hacia Dios. El ha ofrecido una justificación al sufrimiento del hombre, que huye siempre del sufrimiento inútil, y es capaz de aceptarlo cuando le es asociado un sentido; este ideal libraba al hombre del nihilismo suicida: la voluntad misma estaba salva aun cuando el camino que se le ofrecía fuese un acceso hacia un ideal inexistente, hacia la ilusión, hacia la nada, y el hombre prefirió "querer la nada a no querer" (das Nichts wollen, als nicht wollen) (90).

La ciencia, el arte y la filosofía, que alguna vez tuvieron la oportunidad de erigirse en críticos y antagonistas del ideal ascético han acabado siendo feudatarios del mismo ideal, doblegándose ante la misma nada, sucumbiendo a los hechizos de esa especie de Circe que es la moral. La vida misma, en su vertiente activa y afirmativa, acabó derrotada por las fuerzas reactivas, protagonizando esa gran contradicción y escisión, el laceramiento producido por la rebeldía contra sí misma. Pero la historia de esta lucha entre lo activo y lo reactivo no ha finalizado, la victoria no está todavía decidida ni acaso lo esté nunca; en todo caso Nietzsche señala hacia un horizonte donde ciencia, arte y filosofía broten de una misma fidelidad a la tierra y de una voluntad afirmadora. El punto de partida lo proporciona a su juicio el ateísmo, que más que contraponerse a aquel ideal teísta y ascético, constituye su última fase prohibiéndose a sí mismo "la mentira que hay en el creer en Dios" (91), y realizando la autosuperación de la moral por veracidad, por coheren-

cia con el principio mismo que la hizo surgir. Aquí se inscribe el significado y la intención de Zaratustra.

II.3. EL CRISTIANISMO Y LA FIGURA DE JESUS.

II.3. EL CRISTIANISMO Y LA FIGURA DE JESUS

1. ZARATUSTRA Y EL ANTICRISTO

Las últimas páginas del segundo tratado de La genealogía de la moral están llenas de alusiones a un hombre del futuro, a un espíritu libre y redentor del ideal que ha tenido vigencia - hasta ahora: de la voluntad de nada. Nietzsche, que hace coincidir la decadencia progresiva de la fe en Dios, con la atenuación, progresiva también, del sentimiento de culpa, contempla la posibilidad de un ateísmo como de una "segunda inocencia" (zweiter Unschuld). Y es justamente en este punto, donde la labor del Anticristo y de Zarathustra coinciden plenamente:

" Ese hombre del futuro que nos liberará del ideal existente - hasta ahora y asimismo de lo - que tuvo que nacer de él, de la de la gran náusea, de la voluntad de la nada (Willen zum --- Nichts), del nihilismo, ese toque de campana del mediodía y - de la gran decisión, que de nuevo libera la voluntad, que devuelve a la tierra su meta y al hombre su esperanza, ese anticristo y antinihilista, ese vengador de Dios y de la nada alguna vez tiene que llegar..." (92).

Pero llegado a este punto, Nietzsche prefiere guardar silencio y ceder la palabra a Zarathustra. Zarathustra es, pues, aquel anticristo y antinihilista que tiene como tarea y como meta la superación de la moral, pero naturalmente de una moral determinada: la moral cristiana (93). Veremos en las páginas que siguen la significación de este personaje absolutamente central en el pensamiento -

de Nietzsche, pero de momento es preciso señalar que Zaratustra posee algo que Nietzsche considera característico del pueblo persa: la veracidad, la honestidad (94).

Como figuras, como tipos aislados, cada uno de los cuales da título a sendas obras, el Anticristo y Zaratustra son máscaras de Nietzsche, de la antítesis del moralista, de la superación de la moral; pero cada uno representa especialmente los dos pasos sucesivos que se necesitan y se complementan mutuamente en el camino hacia la superación de la moral cristiana. El primero, el Anticristo, en cuanto aniquilador y destructor, culmina un proyecto fundamental, crítico y negador; el segundo, Zaratustra, en cuanto creador de nuevos valores, responde al desarrollo positivo de la propia teoría netzscheana. Nietzsche mismo, crítico y creador, aparece, pues, como el fundador de una nueva moral. Y es importante subrayar esto último, porque, a pesar del calificativo "immoralista" que aplica frecuentemente a sí mismo, en Nietzsche no es posible una indiferencia ni mucho menos un desprecio del valor. De un modo inequívoco manifiesta Nietzsche que es imposible vivir sin valorar, que la vida tiene como condición de posibilidad el establecimiento de una tabla de valores y que el aniquilador tiene que ofrecer una alternativa si no quiere parecer víctima de sus propias negaciones (95).

Por tanto, Zaratustra y el Anticristo tienen en común, en cuanto tipos, la superación de una determinada moralidad. Naturalmente, esta superación no es integradora, no se trata de una superación dialéctica que encierre, dentro de sí, superado, un momento anterior negativo. Se trata de una aniquilación, de una destrucción. Y esta última tiene como móvil determinante la veracidad, la honestidad que extrase de sí sus últimas consecuencias, -- que se conduce hasta el límite. Superar la moral por veracidad, -- significa, pues, desvelar como falsa, como ilusoria la oposición entre un mundo verdadero y un mundo aparente (distinción metafísica) o, lo que es lo mismo, la oposición entre un mundo divino y un mundo humano (distinción previa y fundamento de la anterior). En

segundo lugar, Zarathustra y el Anticristo tienen en común el hecho de apuntar hacia una nueva tabla de valores, la posición de nuevas normas y nuevos patrones de medida. Esto es algo que aparece con toda claridad en Así habló Zarathustra, y menos en El Anticristo, por destacar esta obra muy especialmente la tarea crítica.

Pero el paralelismo podría llevarse más allá de las figuras concretas de Zarathustra y del Anticristo, más allá de los personajes, de los tipos que ya han sido identificados como máscaras de Nietzsche.

En efecto, existen dos supuestos básicos, dos puntos de partida esenciales cuya fuerza no es alterada en una y otra obras. Se trata del establecimiento de un nuevo concepto de virtud y del establecimiento, por oposición a lo anterior, del significado de la decadencia.

La virtud es considerada por Nietzsche como vigor, como fuerza activa, como presupuesto de una vida ascendente, como virtú en el sentido renacentista, es decir, "virtud sin moralina" (96). Y más concretamente, la virtud se concibe como algo personal, propio y característico del que la posee. En resumen... como el resultado de un esfuerzo y de una búsqueda absolutamente individual. En este sentido se pronuncia Nietzsche en El Anticristo, cuando señala que: "una virtud tiene que ser invención nuestra, personalísima defensa y necesidad nuestra: en todo otro sentido es meramente un peligro" (97). Las alusiones a esto último en Así habló Zarathustra son múltiples. Una virtud no se tiene en común con nadie y debe ser demasiado alta incluso para la familiaridad con los nombres: "Habla y balbucea así: "Este es mi bien, esto es lo que yo amo, así me agrada todo, únicamente así quiero yo el bien." (98). También se insiste en el carácter de riesgo y de ensayo que tiene cualquier camino -y "camino" es naturalmente virtud, instrumento de autosuperación con vistas a un logro, a un fin, a una meta; ensayo y riesgo que son absolutamente personales e individuales: "Este es mi camino, ¿dónde está el vuestro?" así respondía yo a quienes me preguntaban 'por ---

el camino'. El camino, en efecto, no existe" (99).

Sobre la base de este concepto personal de la virtud establece Nietzsche una vía de acercamiento a la explicación de la decadencia. "Las leyes más profundas de la conservación y del crecimiento ordenan que cada uno se invente su virtud, su imperativo categórico" (100). Y esto hasta el punto de que cuando se universaliza la virtud, cuando se hace de ella un bien en sí, entonces se hace patente su decadencia: "Un pueblo perece cuando confunde su deber con el concepto de deber en general" (101). Esto constituye para Nietzsche la auténtica "receta de la decadencia". También esta idea la encontramos en Así habló Zaratustra. Allí afirma Nietzsche que vivir es imposible sin antes establecer valoraciones, pero que, si bien es cierto que un pueblo no podría vivir sin valorar, de ningún modo le es lícito valorar "como valora el vecino" (102).

Teniendo en cuenta lo anterior se explica la posición de Nietzsche respecto del valor de la idea de Dios. De acuerdo con la época en que vive, y muy especialmente con Feuerbach, el término Dios hace referencia a la representación que de sí mismo tiene un pueblo: será expresión de su fuerza, cuando ese pueblo está seguro de sí; expresará su debilidad, cuando tal pueblo haya emprendido su camino hacia el ocaso. "Un pueblo que continúa creyendo en sí mismo continúa teniendo también su Dios propio. En él venera las condiciones mediante las cuales se encumbra, sus virtudes" (103). En cambio, cuando un pueblo vive su ocaso y su final, cuando se hunde, cuando sólo bajo la condición de la sumisión le es posible vivir, entonces su Dios cambia también: aconseja la paz, la negación de los instintos de agresividad y de fuerza, aconseja el amor, la comprensión de todo, la compasión; entonces "se convierte en un Dios para todo el mundo, se convierte en cosmopolita" (104). Este es justamente uno de los ejes centrales en torno al cual se articula la obra titulada El Anticristo, donde se considera que la tabla de valores propuesta por el judaísmo primero, y más tarde por el cristianismo es el producto de la debilidad, de la constitución mórbida, de la vida descendente.

El estudio del judaísmo y su posterior evolución - hasta el cristianismo es desde luego algo que está en la época y que responde en buena medida al desarrollo de los estudios históricos y de la filología. En esto Nietzsche no puede considerarse original; autores como Hegel, Feuerbach, Tolstoi, Renan, Wellhausen, Strauss y otros comparten con él una preocupación parecida - (105). La novedad radica, sin embargo, en la posición personal - que Nietzsche mantiene, en la interpretación que propone: tanto el judaísmo como el cristianismo posterior a Jesús constituyen - para Nietzsche sistemas de valores fundados sobre el resentimiento y sobre el hecho de que el resentimiento se haya vuelto "creador" allí y haya impuesto su punto de vista acerca del valor.

La presión sufrida por el pueblo judío, el estado de humillante sumisión que se vio obligado a padecer desde los primeros momentos de su historia, le condujo a usar como arma su preta de la venganza contra sus opresores la inversión de la escala de valores aristocráticos: el Dios de los vencedores, de los que ejercían sobre él la violencia y la dominación fue "transformado en diablo" (106), y, por reacción contra este último, el Dios de Israel, el de los vencidos y dominados, fue considerado - el Dios bueno, el bien en sí. El Anticristo supone, pues, las líneas maestras y claves de interpretación proporcionadas por La genealogía de la moral. Se trata allí de una aplicación concreta del método genealógico al pueblo donde se originó la doctrina cristiana y que ya tenía como presupuesto la decadencia, el resentimiento, el no a la vida:

" En mi Genealogía de la moral he expuesto por vez primera, psicológicamente, el concepto antitético de una moral aristocrática y de una moral de ressentiment, surgida esta última del no a la primera: y esto es íntegro y totalmente la moral judeo-cristiana. Para poder decir no a todo lo que representa en la tierra

el movimiento ascendente de la vida, la buena constitución, el poder, la belleza, la afirmación de sí mismo para poder - hacer eso, el instinto, convertido en genio del resentimiento tuvo que inventarse aquí - otro mundo, desde el cual aque lla afirmación de la vida aparecía como el mal, como lo reprobable en sí" (107).

2. CRISTIANISMO Y DECADENCIA

Nietzsche se propone en El Anticristo dar respuesta al problema de la génesis (Entstehung) del cristianismo y propone como primera tesis (erste Satz) que el cristianismo sólo resulta comprensible habida cuenta del terreno en que brotó; no fue en modo alguno una reacción, un movimiento en contra del instinto judío, sino una profundización del mismo, o, más precisamente, la consecuencia lógica (Folgerichtigkeit) de aquel instinto (108).

Desde ahora es preciso poner de manifiesto la ambigüedad que respecto al término "cristianismo" existe en la obra de Nietzsche. Así, por ejemplo, unas veces designa el falseamiento de la "buena nueva", de la doctrina enseñada por Jesús, como en el párrafo 39 donde se afirma que "ya la palabra 'cristianismo' es un malentendido, en el fondo no ha habido más que un cristiano y éste murió en la cruz" (109). En cambio en el párrafo 27 de la misma obra leemos que "el cristianismo niega la Iglesia" - (110). Con el mismo término se designa, pues, la enseñanza y la significación propia de la doctrina de Jesús, y la falsificación y el malentendido posteriores. Para evitar equívocos, en adelante completaremos el término con la referencia a la figura de Jesús o al cristianismo posterior a Jesús, según los casos.

Volviendo a la tesis de Nietzsche conviene fijar su contenido fundamental en el hecho de que el movimiento del que - Cristo fue interpretado (y malentendido) como iniciador, y del - que Cristo mismo permanece al margen, no es sino la consecuencia lógica, la extrema consecuencia del instinto judío. Tal instinto, como ya se expuso en el capítulo anterior, es el instinto del resentimiento, que mueve fundamentalmente al sacerdote y con el que se inicia la rebelión de los esclavos en la moral.

Ahora bien, ¿cómo llega a triunfar esta inversión - de los valores que supone la dominación de la clase sacerdotal? - ¿Qué papel desempeñan en esa inversión los instintos que se vuelven contra la vida, que se rebelan contra ella? O, para decirlo - brevemente, ¿cómo llegó el pueblo judío a convertirse en el más - claro exponente del triunfo de los instintos de decadencia?

Dejando ahora al margen la figura concreta de Jesús, en el parágrafo 24 de El Anticristo Nietzsche afirma a propósito del pueblo judío algo que puede resultar sorprendente:

" Calculadas las cosas psicológicamente, el pueblo judío aparece como un pueblo que, situado en condiciones imposibles, toma voluntariamente partido, desde la más honda listeza de la autoconservación, por todos los instintos de la decadencia, -no como dominado por ellos, sino por que en ellos adivinó un poder - con el cual es posible imponerse contra 'el mundo'. Los judíos son lo contrario de todos los - decadents: han tenido que representar (darstellen) el papel de estos hasta producir la ilusión de que lo eran, tan sabido colocarse con un non-plus-ultra (no más allá) de genio teatral, a - la cabeza de todos los movimien

tos de décadence (-en cuanto -cristianismo de Pablo-), para convertirlos en algo más fuerte que todo partido de la vida que diga sí" (111).

Tales afirmaciones son de una importancia capital, pero resultan tanto más sorprendentes habida cuenta de aquellos lugares de la obra de Nietzsche en los que la moral cristiana es definida como moral de la decadencia. Así por ejemplo en Ecce Homo leemos: "... el instinto de décadence ha sido el que ha reinado con su seducción, ocultándose precisamente bajo el manto de los más santos conceptos de valor de la humanidad" y precisamente lo que hasta ahora se ha llamado moral no ha sido más que "una receta para la décadence" (112). En esta misma obra se pone de relieve la idoneidad entre moral cristiana y decadencia: "... la moral de la décadence, hablando de manera más tangible, la moral cristiana" (113). Finalmente, también en esta misma obra se expresa Nietzsche de forma inequívoca respecto a la relación señalada: Definición de la moral: moral -la idiosincrasia de décadents con la intención oculta de vengarse de la vida" (114). Tales afirmaciones son, por lo demás abundantes en el conjunto de la obra de Nietzsche, pero, por el momento, basten éstas como ejemplos.

Podría pensarse, y no faltarían razones para ello, que la consideración del pueblo judío como todo lo contrario a los décadents resultaría válida especialmente para el judaísmo primitivo y es esto lo que concluye Valadier cuando se refiere al lugar de El Anticristo antes citado. "De una forma muy general -escribe (115)-, pero afirmada muy especialmente del judaísmo de la época de los Reyes, Nietzsche pone en el saldo de los judíos -su amor a la vida". Sin embargo, esta explicación, en un estudio por lo demás exhaustivo y a nuestro juicio excelente, no puede resultar satisfactoria, en primer lugar porque Nietzsche engloba también bajo la misma denominación al cristianismo de Pablo -no desde luego, al cristianismo de Jesús, como se verá en seguida.

En segundo lugar, la explicitación al respecto es todavía mayor en las líneas que siguen:

" Para la especie de hombre, una especie sacerdotal, que en el judaísmo y en el cristianismo ansía el poder, la décadencia no es más que un medio: esa especie de hombres tiene un interés vital en poner enferma a la humanidad y en volver del revés, en un sentido peligroso para la vida y calumniador del mundo, los conceptos "bueno" y "malvado", "verdadero" y "falso" (116)..

La "especie sacerdotal" a la que Nietzsche se refiere en estas líneas engloba tanto al judaísmo, como al cristianismo inaugurado por San Pablo. Y esta "especie", es decir, el sacerdote, utiliza la decadencia como medio, como instrumento, para obtener el poder. En este sentido se entiende la descripción del sacerdote en Ecce Homo como "la especie de hombre que vio en la moral cristiana su medio para llegar al poder" (117). Entendida -- aquí la moral cristiana como la moral de la renuncia a sí mismo, la moral que enseña a perecer y, en resumen, la enseñanza que -- Nietzsche atribuyó básicamente a Jesús. El problema, sin embargo, no queda aún resuelto, y se agrava, sobre todo, con la conclusión de Nietzsche: "Y de hecho esta es mi visión: los maestros, los guías de la humanidad, todos ellos teólogos, fueron todos ellos también décadents: de aquí la transvaloración de todos los valores en algo hostil a la vida, de aquí, la moral" (118).

En aparente contradicción con lo anterior, ahora el sacerdote mismo es considerado como un décadent y la moral propuesta por él como una consecuencia de la décadence.

Georges Morel ha afrontado este problema y advierte que es ambiguo, en el contexto nietzscheano, decir que los judíos no están dominados por los instintos de decadencia. El intento de deshacer el equívoco introducido por esta ambigüedad terminológica lo cifra Morel en la correcta interpretación de lo que Nietzsche atribuía al pueblo judío: la representación, la simulación de los instintos de décadence: "Rigurosamente hablando, su existencia -escribe Morel (119)- es una tragicomedia, una comedia de la tragedia: ellos representan (darstellen) el drama de la vida, realmente no lo viven". En síntesis, el pueblo judío -el pueblo sacerdotal-, el sacerdote en definitiva, representa el papel de "señor" respecto del esclavo utilizando los instintos de este último, -- ofreciéndoles una meta, una salida, un objeto para su voluntad, -- aunque esta meta, este objeto fuese el más allá, el otro mundo: -- la Nada, como se vio con anterioridad. Pero también y en la medida en que su actividad no es más que un mimo, una representación, una simulación, en este sentido están sometidos a estos instintos, son "esclavos".

La razón por la cual la explicación de Morel resulta satisfactoria viene dada por lo que Nietzsche afirma respecto del sacerdote en La genealogía de la moral. El sacerdote es allí considerado a medio camino entre el "señor" y el "esclavo". Por su origen pertenece a la casta noble, a la casta aristocrática: en el Primer Tratado de esta obra las dos castas privilegiadas estaban formadas por la casta guerrera y la sacerdotal, pero ya desde el principio señalaba Nietzsche "algo no sano" en la aristocracia sacerdotal, algo que se reflejaba en sus hábitos alejados de la actividad y meditativos (120). Precisamente esta constitución anémica es la que desde el comienzo engendra una diferencia radical con la otra casta privilegiada también, pero virtualmente enemiga, esta diferencia tiene como resultado el resentimiento y la utilización de la masa de esclavos, de los carentes de privilegios, con tal de oponer una resistencia adecuada y numéricamente mayor ante un posible conflicto. Sobre estas bases puede entenderse que el sacerdote sea, al mismo tiempo, señor y esclavo, fuerte y débil, y así lo --

nuestra Nietzsche en el último tratado de la Genealogía:

" El mismo tiene que estar enfermo, tiene que estar emparentado de raíz con los enfermos y tarados para entenderlos, para entenderse con ellos; pero también tiene que ser fuerte, ser más señor de sí que de los demás, es decir, mantener intacta su voluntad de poder, para tener la confianza y el miedo de los enfermos, para poder ser para ellos sostén, resistencia, apoyo, exigencia, azote, tirano, dios" (121).

Con estos elementos puede ahora afrontarse la solución del problema suscitado por la consideración de Nietzsche del pueblo judío como lo contrario a los décadents y su afirmación posterior y aparentemente contradictoria del sacerdote como décadent. De acuerdo en líneas generales con las consideraciones de Morel, - podría, sin embargo, matizarse más la solución a este problema si se añade que el término décadence no designa una sola cosa en el pensamiento de Nietzsche, sino que tiene varios sentidos. Sobre la base de que en todos los casos en que Nietzsche habla de décadence ésta es entendida como predisposición mórbida, como degeneración y como enfermedad, conviene precisar que existe una cierta gradación, una diferencia que permite distinguir una décadence todavía aferrada a la vida, movida por afectos reactivos - como el resentimiento-, pero dispuesta al enfrentamiento y enfrentada de hecho con todo lo que posee como presupuestos la constitución fuerte y, por tanto, el sí a la vida, de otra décadence más coherente con sus propios supuestos más "noble" si se quiere, que ya no es movida por tales afectos y que sólo aspira a perecer: esta última tiene a su base aquella otra y es por lo tanto una décadence de la décadence (122).

De este modo, así como se ha distinguido entre el cristianismo coincidente con la doctrina de Jesús, y el cristianismo (distinto al anterior) de San Pablo, asimismo podría establecerse un paralelismo entre los dos "tipos" de cristianismo y las dos "formas" de décadence. La decadencia movida todavía por afectos reactivos es para Nietzsche tanto el judaísmo como el cristianismo inaugurado por San Pablo. En cambio, la decadencia que no niega ya, que no se opone a las fuerzas activas es, por ejemplo, la que representa el tipo Jesús, tal como lo interpreta Nietzsche. Y así la moral cristiana en cuanto moral de decadencia tendrá distintos sentidos según el cristianismo al que Nietzsche haga referencia. En el caso primero, en el caso del cristianismo fundado por San Pablo "moral de decadencia" designa la moral para decadentes, para los cansados de la vida, para los que quieren pe-
recer y en los cuales el instinto del sacerdote adivina un medio y un instrumento adecuado para combatir las fuerzas afirmadoras de la vida; en el segundo caso, cuando Nietzsche aplica el término "decadencia" a la enseñanza de Jesús, moral de decadencia designa más que la dirección y el objeto propio de esa moral- la procedencia, el origen mismo de esa moral, el genitivo tiene, pues, una significación fundamentalmente subjetiva.

3. EL MALENTENDIDO DE LA FIGURA DE JESUS

Volvemos ahora al hilo expositivo del que momentáneamente nos hemos alejado, y a la primera tesis de Nietzsche según la cual el cristianismo sólo resulta comprensible a partir del terreno en que surgió, esto es, en un suelo donde ya había tenido lugar la inversión de los valores aristocráticos. Y es entonces necesario preguntarse en qué momento concreto de la historia de Israel sitúa Nietzsche esa inversión y la consiguiente dominación del sacerdote.

Los párrafos 25 y 26 de El Anticristo, como ha puesto de relieve Valadier (125), distinguen cinco momentos decisivos en la historia del pueblo judío anterior a Jesús. Un primer

momento coincidiría con la época de los Reyes, se trata de un momento de esplendor en que "también Israel mantuvo con todas las cosas la relación correcta (richtig), es decir, la relación natural" (124), esta relación vendría dada también por un concepto de Dios en cuanto proyección del ideal de un pueblo que se siente seguro y que tiene buena conciencia de sí mismo: Dios es el Dios del pueblo judío, el Dios de Israel, y sólo como consecuencia -- (folglich) de ello, el Dios de la justicia.

Un segundo momento viene caracterizado por la amenaza, por el peligro del hundimiento: exteriormente amenaza el enemigo, el asirio; en el interior se extiende el peligro de la anarquía. En este tiempo todavía se conserva viva la esperanza de un rey soldado y juez, capaz de poner orden en el interior y de conducir hacia la victoria contra el enemigo que amenaza desde fuera.

Pero las esperanzas se vieron incumplidas y en el desfallecimiento que siguió el sacerdote encuentra el terreno idóneo, la tierra abonada para hacer oír su voz. El viejo Dios, pálido reflejo de otro tiempo, había perdido poder, y ante la alternativa de abandonarlo o de seguir conservándolo, el sacerdote opta por lo segundo; entonces se alteró su concepto, "se desnaturalizó su concepto" (man entnatürlichte seinen Begriff) (125): ya no el Dios de Israel y, consecuentemente, el Dios de la justicia; sino, primeramente, el Dios de la justicia y sólo a consecuencia de -- ello el Dios de Israel. Comienza, pues, la universalización de lo que antes era propio y singular, característico, individual. Y si Dios es el Dios de la justicia, sólo cabía interpretar la desventura, el hundimiento, el fracaso, como consecuencias de una falta, de una culpa: del pecado. El sacerdote introduce, pues, el "orden moral" en el mundo con la ecuación "culpa/castigo".

Sobre estas bases los sacerdotes interpretan la historia de Israel, traduciendo al plano religioso su propia historia, convirtiéndola en la historia universal y estableciendo una voluntad divina única que castiga y premia según el grado de obediencia.

El último estadio de este desarrollo viene dado por la fijación del orden moral en un corpus doctrinario, contenido de la Revelación hecha por Dios al sacerdote, el cual aparece como puente, como mediador entre Dios y los hombres, como vox Dei:

" A partir de ahora todas las cosas de la vida están ordenadas de tal modo que el sacerdote resulta indispensable en todas partes; en todos los acontecimientos naturales de la vida, en el nacimiento, el matrimonio, la enfermedad, la muerte y acaba por 'desnaturalizarlos' (126).

Estos son los cinco momentos fundamentales que Nietzsche distingue en la historia del pueblo judío antes de la venida de Cristo, y que determinan históricamente el momento en que el sacerdote judío alcanza su preeminencia. En este momento puede caracterizarse la actitud judía sacerdotal típica, siguiendo a Haladier: "Es judía la actitud de captación y de asunción de la vida en beneficio suyo, dentro del rechazo de las condiciones de la vida" (127). Y estos cinco momentos son también los que constituyen el suelo, el terreno básico sobre el que crece el cristianismo del que Jesús fue sólo un malentendido. Teniendo en cuenta ese origen, cabe preguntarse sobre la significación -esto es, sobre el valor- de la figura de Jesús en este contexto.

En síntesis, las condiciones bajo las que surge el cristianismo, esto es, el movimiento del que Jesús fue malentendido como iniciador (no Jesús mismo), las resume Nietzsche en el parágrafo 27 de El Anticristo y son las siguientes: en un "pueblo santo", es decir, en un pueblo dominado por el sacerdote; en un terreno "falso", esto es, donde la realidad tenía en contra suya los instintos de la clase dominante (el sacerdote) (128). En defi

nitiva, en un suelo que había llevado a cabo la transvaloración de los valores y que sustituye la oposición propia de la moral de señores (GUT / SCHLECHT) por la oposición característica de la moral de esclavos (GUT / BOSE).

En este contexto, ¿cuál puede ser entonces la significación de la figura de Jesús? Aquí hemos de distinguir la valoración que hace Nietzsche de la figura de Jesús, del modo como este fue interpretado y asimilado al propio instinto judío. Lo primero será objeto de una consideración más detenida en las páginas que siguen; la forma en que fue incorporado al cristianismo posterior por intereses puramente sacerdotales -judíos, en suma- es el objeto propio de la pregunta.

Cristo fue interpretado como un fanático, como un rebelde contra el orden establecido, contra el orden del pueblo -santo, contra el orden de los buenos y los justos. Muy brevemente, Jesús fue sentido (empfunden) como el iniciador de un movimiento rebelde, contra la clase dominante, aunque esa clase esté ahora representada por el sacerdote; un movimiento rebelde contra la Iglesia, contra el sacerdote mismo, "no contra la corrupción, sino contra la casta, el orden, el privilegio, la fórmula" (129). Y esto último independientemente de que Jesús fuese consciente de tal antítesis (ya veremos que, según la interpretación nietzscheana, no): lo importante es que él fue sentido así (130). Pero esta rebelión contra la casta, el privilegio, el orden, esta significación de Jesús tal como ha llegado a nosotros a partir del cristianismo posterior a él, de nuevo y en el fondo, es el instinto judío:

" El caso es de primer orden: - el pequeño movimiento rebelde bautizado con el nombre de Jesús de Nazaret es el instinto judío una vez más, dicho de otro modo, el instinto sacerdotal que ya no soporta al sa

cerdote como realidad, la invención de una forma aún más abstracta de existencia, de una visión aún más irreal del mundo..." (131).

Y sin embargo, este movimiento contra el instinto judío, esta puesta en entredicho del sacerdote fue pronto ahogada; dura sólo el tiempo que dura Jesús: "La jerarquía que de este modo quedó puesta en entredicho, bien que sólo por un instante era el palafito sobre el cual todavía lograba subsistir, en medio del 'agua', el pueblo judío era la última posibilidad trabajosamente alcanzada" (132). Naturalmente esa "última posibilidad" será recuperada de nuevo por el cristianismo posterior a Jesús y muy concretamente por el que inaugura San Pablo, aunque fuese a costa de la falsificación del mensaje de aquél. Todo el cristianismo posterior no constituye sino una recuperación del judaísmo y de los instintos básicos que lo mueven; constituye un malentendido y una falsificación de la figura de Jesús, porque de nuevo se vuelve a la fórmula, a la ley escrita, al valor de la palabra y de la revelación; porque, en suma, es de nuevo el resentimiento el que quiere enseñorearse y alcanzar a toda costa el poder.

Comienza así una segunda fase de evolución del judaísmo: el judaísmo cristiano. Es la fase dominada fundamentalmente por la mala conciencia, por la conciencia de culpa. Los conceptos de "culpa", "castigo", "premio" que faltan por completo, según Nietzsche, en la práctica recomendada por Jesús y frente a los que se destacaba la buena nueva, la bienaventuranza, son restituidos poco a poco y van ganando terreno en momentos sucesivos.

Ante el hecho mismo de la muerte de Jesús se intenta buscar un culpable que los discípulos identificaron con la clase dominante, el judaísmo en el poder: los poderosos. Y, de nuevo, el instinto judío, que había considerado a Jesús un rebelde contra el orden dominante, tomó forma en la venganza contra -

los poderosos aunque esto mismo contrariara la enseñanza de Jesús y el contenido de su mensaje (133). Fue también la misma lógica del resentimiento de las primeras comunidades cristianas la que llevó a exaltar de forma exagerada la figura de Jesús hasta convertirlo en Hijo único del Dios único (un paso más en la desnaturalización del concepto de la divinidad, un paso más en la moral del resentimiento); pero, enfrentada ante la pregunta de cómo pudo Dios permitir eso, de cómo pudo suceder que el Hijo de Dios fue se sacrificado, la pequeña comunidad encontró también aquí una respuesta de acuerdo con su lógica: "Dios entregó a su Hijo para remisión de los pecados, como víctima" (als Opfer) (134); pero nadie está libre de pecado, luego la culpabilidad se hace mayor, se extiende a todos, se universaliza. Dentro de esta fase de evolución del judaísmo incluye Nietzsche a San Pablo. Con él el centro de gravedad se desplaza al dogma de la resurrección, a la fe en general y a la doctrina del Juicio Final. El resentimiento ve aquí su tiempo cumplido y su tierra prometida donde podrá resarcirse de los padecimientos, el evangelio pierde así su auténtico sentido de buena nueva, de olvido de las ofensas y de paz, y llega a convertirse en vehículo y en instrumento propios del sacerdote para llegar al poder: "su necesidad era el poder (die Macht) con Pablo una vez más quiso el sacerdote alcanzar el poder" (135).

Una tercera y última fase en la evolución del instinto judío vendría dada por la propagación de la doctrina de Jesús en los débiles, los fracasados, y, en general, en la masa. En esta fase predomina especialmente la utilización, la instrumentación de la décadence con vistas a asegurar el dominio de las fuerzas reactivas, negadoras de la vida:

" El movimiento cristiano, en cuanto movimiento europeo, es de antemano un movimiento con junto de los elementos de deshecho y desperdicio de toda especie: ese movimiento quie-

re llegar al poder con el cristianismo. No expresa la decadencia de una raza, es un agregado de formas de décadence -- que desde todos los lados se aglomeran y se buscan. No fue, como se cree, la corrupción de la Antigüedad misma, de la Antigüedad aristocrática, la que hizo posible el cristianismo" (136).

Un último sentido de décadence como mezcla, como conjunto de elementos varios es ahora aplicado a la modernidad.

Sobre la distinción de estos tres momentos esenciales en la historia del pueblo judío que incluyen el desarrollo ulterior de la doctrina de Jesús y quedan claramente diferenciados en El Anticristo; sobre dicha distinción, está elaborada la tesis de Jaspers de que el cristianismo constituye una corriente de tres fases de la que Cristo mismo permanece al margen (137). Jaspers distingue, pues, un primer momento u origen caracterizado por el resentimiento de los fracasados y, consecuentemente, por la transvaloración de los valores que lleva a cabo el judaísmo anterior a Jesús. Un segundo momento de perversión-falsificación estaría protagonizado por las primeras comunidades cristianas, cuya cabeza visible sería San Pablo. La falsificación histórica de la figura de Jesús, destacando el fanatismo y la agitación, tiene lugar entonces. Por fin, el desarrollo ulterior del cristianismo vendría dado por la instrumentalización de la masa y la propagación en los débiles, aquí Nietzsche centraría su crítica "contra las pseudomorfosis de los ideales cristianos en una moral secularizada, en las concepciones liberales y socialistas, en las que la humanidad europea, a pesar de su incredulidad, se sirve todavía del Cristianismo como de unas andaderas" (138).

Advirtiendo que el cristianismo al que Jaspers hace referencia no tiene ya nada que ver con la significación y con la enseñanza de Jesús, sino que alude a lo que hemos venido llamando hasta aquí judaísmo o instinto judío, Jesús permanece, según -- Nietzsche, al margen de ese desarrollo en tres fases. Y permanece al margen en la medida en que los instintos del resentimiento no operan en él, pues la buena nueva de Jesús, la bienaventuranza, es justamente lo contrario al resentimiento.

Conviene, pues, fijar la conclusión de que el auténtico mensaje de Cristo (del que nos ocuparemos a continuación) no fue realmente entendido. Jesús fue "sentido" como ataque, oposición y puesta en entredicho del orden establecido. Esta oposición tenía que vencer o ser vencida, y finalmente fue vencida a costa de serle escamoteado su auténtico mensaje: la bienaventuranza. A costa también de ser asimilado a los propios intereses del sacerdote, Jesús constituyó una ocasión más para poner en práctica -- aquella "listeza" que Nietzsche atribuye al sacerdote judío: la especial habilidad para utilizar todo en su favor, incluso el movimiento que se dirigía más radicalmente en contra suya, la enseñanza de Jesús:

"Ya se ve qué es lo que con la muerte en la cruz había llegado a su final: un punto de arranque completamente originario para un movimiento budista de paz, para una efectiva, no meramente prometida felicidad en la tierra (...). Y una vez más el instinto sacerdotal del judío perpetró idéntico gran crimen contra la historia, -borró sencillamente el ayer, el antesdeayer -- del cristianismo, se inventó una historia del cristianismo primitivo. Más aún: falsificó otra vez la historia de Israel para que apareciesen como prehistoria de su acción" (139).

4. EL MENSAJE DE JESUS

La valoración exacta de la figura de Jesús en el pensamiento de Nietzsche nos conduce a la segunda de las tesis ante nidas en El Anticristo. Acabamos de examinar la primera según la cual el cristianismo es entendido como la continuación y la profundización del instinto del resentimiento. La segunda queda resumida en la obra de Nietzsche del modo siguiente:

"El tipo psicológico del Galileo continúa siendo reconocible, pero sólo en su degeneración completa (la cual es a su vez una mutilación y una sobrecarga con rasgos extraños) ha podido servir para aquello para lo que se ha usado, para tipo de un redentor (Erlöser) de la humanidad" (140).

Las bases previas para la interpretación y posterior valoración de la figura de Jesús están constituidas por una serie de presupuestos: unos, de tipo negativo, que proporcionan a Nietzsche la ocasión de enfrentarse a una serie de conceptos reinantes en su época; otros, de tipo positivo, que Nietzsche desarrolla pormenorizadamente y determinan su propia posición respecto a la figura del redentor.

Frente a la concepción de Renan, que había caracterizado a Jesús como "genio" y como "héroe", Nietzsche opone su propia caracterización, a través de un término a todas luces sorprendente, el término "idiota". Llegados a este punto resulta necesario precisar el sentido en que aparecen tomados estos términos en la obra nietzscheana.

No es preciso insistir una vez más en la enorme importancia cobrada por los estudios históricos en el s. XIX, ni tampoco en la especial relevancia que adquiere la figura de Jesús dentro del marco general de estos estudios. Pero llama la atención la ambigüedad, por lo menos aparente, que determinados autores del pasado siglo manifiestan respecto del valor concedido al individuo. Y esta ambigüedad resulta patente en autores como Hegel, Schopenhauer y el mismo Nietzsche.

En Nietzsche, por ejemplo, el individuo aparece unas veces como elemento del pueblo, y como algo insignificante respecto a él; por el contrario, cuando aquél es entendido sobre la oposición al concepto de "masa", de "rebaño" el individuo adquiere una relevancia especial, un papel protagonista del que antes carecía (141).

Por su parte, Hegel, en la Introducción a las Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal, cuando estudia "los medios de realización" de la Idea, se refiere al individuo como a un instrumento, un simple medio cuyo valor, comparado con el pueblo, es, desde luego, insignificante: "el valor de los individuos descansa en que sean conformes al espíritu del pueblo" (142). Pero a continuación advierte la presencia de otra clase de individuos distinta desde luego a la anterior. Se trata de los individuos históricos, los grandes hombres; Hegel los llama héroes. Estos siguen siendo sin duda instrumentos, medios de realización de la Idea, pero su valor descansa también en otras cosas. De ellos dice Hegel que "son los más clarividentes" y aun en detrimento de su propia felicidad -"a ellos no les importa la felicidad"; "no han sido dichosos. Tampoco quisieron serlo"-, los conducen al resto de los hombres por el camino correcto y estos últimos sólo les obedecen. Tales individuos pueden y deben oponerse al orden existente, puesto que encarnan de modo más perfecto el Espíritu, la Idea, y son los que llevan a cabo el progresivo desarrollo y perfeccionamiento de la Idea (143).

Schopenhauer había distinguido claramente entre el individuo sometido a fines particulares, a intereses egoístas, y el genio, capaz de superar sus condiciones individuales, sus necesidades pasionales, y de elevarse por encima de la pasión y del tiempo a la contemplación de la Idea. Tan diferente es este individuo que incluso la intuición a la que se entrega no es ya aquella intuición intelectual o paso del efecto a la causa llevado a cabo por el entendimiento, sino una intuición contemplativa, estética, radicada en el olvido del principio de individuación (144).

La posición crítica de Nietzsche frente a Renan puede ser entendida desde aquí. El héroe encarna para él la resistencia, la oposición, la lucha; rasgos que, según la interpretación que Nietzsche hace de Jesús, faltan a todas luces en este último, como veremos en seguida. En segundo lugar, tampoco Jesús constituye el prototipo de genio, dadas las connotaciones culturales y espirituales que éste concepto tiene para Nietzsche —como, por otra parte, para Schopenhauer. Y, en resumen, a la lectura de la figura de Jesús propuesta por Renan, opone Nietzsche la suya propia, articulada en torno al concepto "idiotista". Como ha sido advertido —por muchos autores, este término está entendido bajo la acepción —que toma en las novelas de Dostoiévski, concretamente en la novela titulada El idiota, donde el príncipe Mischkin, representante de la vieja estirpe, noble y bondadoso, acaba constituyendo el blanco de una sociedad movida por intereses egoístas e hipócritas. Las alusiones al novelista ruso no faltan en la obra de Nietzsche y en el sentido que venimos precisando resultan absolutamente claras en el párrafo 31 de El Anticristo. Allí, por ejemplo, se advierte que el mundo en el que nos introducen los evangelios "se diría salido de una novela rusa" (145) y Nietzsche lamenta a continuación que "en la cercanía de este interesantísimo décadent no haya vivido un Dostoiévski, quiero decir, alguien que supiera sentir precisamente el atractivo conmovedor de semejante mezcla de —sublimidad, enfermedad e infantilismo" (146).

Precisamente esta forma especial de décadence será - la razón por la cual las figuras de Jesús y de Buda resulten para Nietzsche extraordinariamente próximas (147). En uno y otro encuentra Nietzsche una base fisiológica común, a saber: una excitabilidad extremada de la sensibilidad, una refinada capacidad de dolor, que, en el caso concreto de Jesús, se traduce en un rechazo instintivo de la realidad (a través del símbolo, de la metáfora, de la parábola) y en la exclusión de todos los instintos de agresividad, de lucha, de toda aversión, de toda enemistad. En suma, la propuesta de la religión del amor no puede ser sino el resultado del miedo al dolor, de la necesidad de escapar al sufrimiento (148).

Aquí cifra Nietzsche el contenido y la significación del mensaje de Jesús, de la buena nueva, de la bienaventuranza.

En primer lugar, el cristianismo de Jesús no inicia, según Nietzsche, una nueva fe, u a nueva doctrina; inaugura, por el contrario, una nueva actitud, una práctica, una forma de vivir. Cristo niega el concepto, el fijismo del concepto, y, bajo esa consideración va contra el orden de los buenos y los justos. No extraña, pues, la expresión nietzscheana de que "con cierta tolerancia en la expresión, se podía llamar a Jesús un 'espíritu libre'. ninguna cosa fija le importa: la palabra nata, todo lo que está fijo nata" (149).

En segundo lugar, Cristo inicia el camino de la inocencia, de la falta de culpa. Y esta es una diferencia fundamental que Nietzsche destaca entre la figura de Jesús, y lo que considera que es el instinto básico del pueblo judío y del cristianismo posterior a Jesús: el resentimiento y la mala conciencia: "En la psicología entera del evangelio falta el concepto culpa y castigo; - asimismo el concepto premio" (150).

La buena nueva, el mensaje de Jesús resulta como consecuencia de estos dos rasgos fundamentales, que singularizan su figura. Por un lado, el evangelio introduce una óptica diferente en todo el judaísmo y caracterizada por la ausencia de culpa y de re-

sentimiento. De otra parte, el tránsito del hombre hacia Dios no está mediado ni por el sacerdote, ni por el rito, ni siquiera - por la oración. Cualquiera puede acceder inmediatamente a él, - desde sí mismo, desde el propio sentimiento, desde la práctica,

"el 'reino de los cielos' es un estado del corazón -no algo situado 'por encima de la tierra' o que llegue 'tras la muerte' (...). El 'reino de Dios' no es algo que se aguarde; no tiene un ayer ni un pasado mañana, no llega dentro de 'mil años'- es una experiencia en un corazón; está en todas partes, no está en ningún lugar" (151).

El abismo entre Dios y los hombres queda superado; - ya no son necesarios ritos ni fórmulas para establecer contacto con la divinidad; la penitencia y la reconciliación dejan de ser instrumentos para ello, porque el reino de Dios no es ya prometido, sino únicamente sentido, experimentado, vivido.

5. EL SENTIDO DE LA REDENCION

Una consideración última y sintética de la posición de Nietzsche respecto al cristianismo (tomado este último bajo - una consideración genérica) debe distinguir entre la denuncia - del judaísmo y del cristianismo posterior a Jesús, y, en segundo lugar, la consideración y la interpretación compleja de la figura de Jesús a lo largo de la obra nietzscheana. Sólo distinguiendo - estas dos vertientes puede evitarse el equívoco que el término - "cristianismo" introduce, según se aplique a uno u otro momento.

El pueblo judío a impulsos del resentimiento es para Nietzsche el responsable de la transvaloración de los valores y su consecuencia fundamental se concreta en que ha logrado extender e imponer esa transvaloración hasta el punto de que ha destruido la realidad histórica de los pueblos. Aunque el significado exacto del término "pueblo" no es objeto de un exhaustivo análisis, tal como, por ejemplo, aparece en la obra de Hegel, Nietzsche se refiere frecuentemente a él, y acaso uno de los escritos que mejor puede ilustrar el significado de este término, es el que corresponde a Así habló Zaratustra, y que lleva como título "De las mil metas y de la única meta". Allí encontramos el tránsito del "pueblo" a la "masa" y de ésta al "individuo"; con lo cual puede aclararse la ambigüedad aparente en el tratamiento del "individuo", y a la que se ha hecho alusión en páginas anteriores.

Aquí advierte Nietzsche que "ningún pueblo podría vivir sin antes realizar valoraciones" (152), que no es posible la vida sin establecer un orden y una jerarquía. Dicho en otros términos, el valor resulta ser una condición indispensable de la vida, y, más concretamente, un instrumento, un medio por el cual la vida asciende en un proceso que se entiende como autosuperación continua. El valor engloba tanto lo difícil como lo necesario: de ahí la distinción entre lo "laudable" (lo que a un pueblo le parece difícil), lo "bueno" (lo que es difícil y a la vez indispensable) y lo "santo" (lo difícilísimo y que libera de la suprema necesidad). De otra parte, en cuanto instrumento de la vida, y puesto que la vida es para Nietzsche voluntad de poder, el valor es un síntoma, un signo que hace referencia a la voluntad de poder. "Una tabla de valores está suspendida sobre cada pueblo. Mira, es la tabla de sus superaciones; mira, es la voz de su voluntad de poder" (153). En síntesis, vida y voluntad de poder aparecen en estrecha e íntima conexión, a través del concepto de valor: síntoma de la voluntad de poder y condición indispensable para la vida.

Pero volvamos al concepto de pueblo. A la consideración de que ésta precisa para vivir del establecimiento de una tabla de valores, Nietzsche añade que si un pueblo quiere destacarse como tal pueblo "no le es lícito valorar como valora el vecino" (154). El "vecino" es casi siempre un obstáculo y, al menos en potencia, un enemigo. Precisamente por esa razón, lo más alto, el valor más elevado para un pueblo es aquél por el cual se eleva, se destaca y domina al pueblo que le es próximo (155). Nietzsche refiere a continuación los valores considerados como supremos por diversos pueblos y destaca entre ellos a cuatro: el pueblo griego, el pueblo persa, el pueblo judío y el pueblo alemán. No hay en esa consideración ninguna crítica, ninguna destrucción; por el contrario, se muestra en ella la admiración por una serie de comunidades que, mediante distintas tablas de valores, ocuparon un lugar destacado y preeminente a lo largo de la historia. Sin embargo, en la última parte de este escrito, aparece una especie de salto, de tránsito cuya razón no queda explicitada.

Nietzsche señala que el pueblo es una realidad anterior al individuo (156); pero incluso entre ambos existe una especie de grado intermedio, que vendría simbolizado por la masa, el rebaño, el espíritu gregario: "el placer de ser rebaño es más antiguo que el placer de ser un yo" (157). La pregunta que podría formularse es la siguiente: ¿cómo ocurre el tránsito de la realidad histórica del "pueblo" a ese espíritu gregario? O, en otras palabras, ¿cómo es posible la reducción de distintas tablas de valores a una sola tabla? En segundo lugar, ¿cómo ocurre el paso del rebaño al individuo?

La primera pregunta nos sitúa precisamente en el significado que tiene para Nietzsche el pueblo judío. Con él se introduce una nueva óptica de consideración del mundo, a partir de la desnaturalización del concepto Dios: "el Dios que fue al principio la expresión más alta de la voluntad de poder de un pueblo, de su confianza en sí mismo, de su amor a la vida se convierte -

en un Dios para los que sufren, en un Dios para todos (porque a nadie es extraño el sufrimiento), en un Dios cosmopolita. Pero - esto es también la decadencia, a saber: la confusión del deber - con el concepto de deber en general, la democratización de los - valores, la virtud inventada y codificada. En suma, el agotamiento del impulso creador.

El tránsito del pueblo al espíritu gregario y a la masa exige previamente la universalización de una tabla determinada de valores; es el tránsito de la pluralidad y la diferencia a la universalidad y a lo Uno. Esta transformación es la que recoge Nietzsche en otro lugar de Así habló Zaratustra, cuando alude a la distinción entre el guerrero y el soldado: "Veo muchos - soldados: ¡muchos guerreros es lo que quisiera yo ver! 'Uniforme' se llama lo que llevan puesto: ¡ojalá no sea uniformidad lo que con ello encubren" (158).

Por lo que respecta al segundo de los problemas señalados, su solución se desprende de aquí: la consecuencia última de la transvaloración es irreversible, la universalización de la tabla de valores lleva aparejada la destrucción de la realidad - histórica de los pueblos, y la aparición de una masa indiferenciada, el rebaño. Dentro de él como la "mala conciencia" (159) - del rebaño, como conciencia crítica que discute la validez de - las tablas propuestas, puede aparecer el espíritu libre capaz de sobrevalorar la medianía, capaz también de atisbar un horizonte - nuevo y una meta. Ese es el individuo: no el número indiferenciado, el elemento intercambiable; sino el solitario que huye momentáneamente para apreciar con justesa el valor mismo de los valores; el rebelde contra los buenos y los justos que pone en duda el camino propuesto por ellos para la elevación; el que es capaz de elaborar una buena nueva y un mensaje y oponerlo al espíritu - de la pesadez que es la monotonía.

Zaratustra es ese espíritu libre: el solitario, el - rebelde, el mensajero. Pero también lo es otro que le es próximo y del que él constituye su reverso. También Jesús buscó en la sc

ledad otro camino para llegar a los hombres; también él se rebeló contra los buenos y los justos; también él fue portador de un mensaje, de una buena nueva. Veamos ahora de cerca hasta qué punto discurren juntos sus caminos.

No es preciso insistir en el lugar preeminente que ocupa la imagen de Jesús en el total de la obra nietzscheana. Pero sí podría destacarse la figura que Nietzsche opone a Jesús, recreada en un clima por lo demás imitador casi en todo del evangelio; esta figura es sin duda Zaratustra. Jesús aparece ante Nietzsche "como el que más se ha acercado a la verdad, y a una verdad que sigue siendo actual, y como el que más inmensamente se ha equivocado con un error todavía posible" (160). Bajo esa consideración, Zaratustra es propuesto como una alternativa, como antífingura, como Anticristo.

Hay un supuesto previo compartido totalmente por ambos: la oposición a un orden dominante —el orden de "los buenos y los justos"— y la elaboración de un mensaje. Sobre este elemento común, se levantan, sin embargo, dos alternativas diferentes que se articulan cada una de ellas en torno a una actitud compartida, pero sólo aparentemente. En primer lugar destaca su actitud ante el dogma, la doctrina y la fórmula. En segundo lugar su posición ante la culpa y ante el resentimiento. Sobre estos dos aspectos se puede establecer el punto mismo en que Zaratustra y Jesús se diferencian.

Cristo, como ya vimos en su momento, niega el fijismo del concepto y de la palabra; bajo la interpretación de Nietzsche, es lo más alejado al fundador de una doctrina, de una moral, a pesar de que toda la tradición posterior lo haya considerado —fundador del cristianismo, del que Nietzsche responsabiliza a San Pablo fundamentalmente. En apariencia éste podría ser un punto —compartido por Zaratustra que se autodefine poeta, para añadir a continuación (y desautorizarse así como maestro de doctrinas y de dogmas) que "los poetas mienten demasiado". Si a ello se añade que

el mismo Zaratustra pone en guardia a los discípulos que le siguen contra sí mismo y contra lo que les ha enseñado, resulta claro el rechazo hacia el inmovilismo de una doctrina que pretendiera encerrar en sus propuestas la variedad innumerable de los acontecimientos. Cristo, por su parte, se limita a predicar a sus discípulos, sin acuñar estas mismas enseñanzas en un corpus doctrinario. Y, sin embargo, como ha apuntado Valadier (161), esto que podría ser la mejor manifestación de una pedagogía superior, será incluido en el balance como una debilidad y como una falta. Nietzsche, que si escribió mucho, a pesar de las limitaciones constatadas en el lenguaje, entendía que la libertad absoluta de interpretación en el que escucha la palabra está llena de peligros. Y no de otra forma puede entenderse el comienzo de la segunda parte del Zaratustra, cuando éste se despierta sobresaltado ante la sospecha de una tergiversación de su enseñanza. La amenaza de una "mala" interpretación de su mensaje, y de que "la mala hierba" quiera llamarse trigo es lo que le impulsa a ir de nuevo a los hombres (162). Existe, pues, a lo largo de esta obra de Nietzsche considerada por él como "quinto evangelio", una actitud cautelosa, que contrasta, por ejemplo, con la de Cristo. Actitud cautelosa que es, por excelencia, consecuencia de una actitud ilustrada, crítica e intelectual, como veremos más adelante.

En segundo lugar, el otro punto de aparente coincidencia entre Zaratustra y Jesús es la actitud adoptada por ambos respecto al resentimiento y a la culpa: ambos centran el contenido de su "buena nueva" en la inocencia. La redención como punto culminante de esa actitud consiste en la liberación final de la deuda, del pecado, de la culpa. Pero la afirmación de la inocencia en uno y otro se diferencian exactamente como la afirmación ingenua y la que supone previamente una destrucción, una aniquilación, una negación. Jesús encarna para Nietzsche la no-resistencia, la religión del amor, la práctica del olvido generoso y del perdón, no por exceso de fuerza, sino por miedo al dolor, -- por necesidad de huir del sufrimiento. "En realidad, --dice Vala-

dier- el universo de Jesús es el del sueño, que no tanto construye un mundo cuanto que no lo refleja, por organizarlo a su capricho" (163). Y este es también el sentido de la crítica que Zaratustra dirige al sabio que sabía hablar bien del sueño y de la virtud y cuya enseñanza es detallada a continuación parodiando la moral cristiana. La práctica del sueño es aquí entendida como el extrañamiento de la realidad, como alienación, como alejamiento del mundo. El sueño recomendado por el sabio es la falta de espíritu crítico: para "dormir bien" son necesarias todas las virtudes: paz con Dios, con el vecino, obediencia a la autoridad, un buen nombre, un pequeño tesoro... Pero estas virtudes son como dormideras (*nobblunige*): un escape, una huida ante la realidad, una muerte dosificada. Zaratustra concluye que "si la vida careciera de sentido" éste sería el sinsentido más digno de que se le eligiese; pero el tiempo de estos hombres, cuya sabiduría se encierra en "velar para dormir bien", ha pasado (164). Por su parte Zaratustra también cifra el contenido fundamental de su mensaje (surgido, por otra parte, en el alejamiento de los hombres) en la inocencia, en la liberación y redención de la culpa. Pero ésta no es punto de partida, es el resultado de un esfuerzo, de una violencia. No hay creación sin aniquilación, como no hay resurrección sin muerte, como no existe felicidad sin dolor. La afirmación de Zaratustra se levanta sobre la violencia, sobre el ataque radical a las fuerzas que niegan la vida, a lo reactivo. Pero esta lucha no admite compromisos ni soluciones pactadas. — Afirmar algo significa que previamente se ha negado aquello que lo contradecía. Y en este punto es donde Nietzsche tiene absoluta conciencia de su oposición a Jesús, ya no como máscara (Zaratustra, el Anticristo, son máscaras de Nietzsche), sino como "caso" y como "tipo".

Nietzsche se opone a Jesús como se opone al sí del niño al asentimiento del camello (165). Este último, fuerte, paciente, venerador, carga sobre sus hombros el peso del deber, asume lo más pesado y lo más difícil; pero su sí carece de contenido creador. Aquél necesitó para crear su mundo, ser antes destructor y aniquilador. El "espíritu libre" que Nietzsche atribuía

a Cristo con cierta libertad expresiva (166), tiene que haber sido antes crítico, ilustrado, sapiente; sólo así puede presentar una adecuada resistencia al adversario. Esto significa que no sólo "la buena voluntad", sino la razón lúcida previa, puede constituir un elemento idóneo de salvación y de redención auténticas. A la "verdad" de Jesús, a la resistencia al contenido moral dado una vez y para siempre, y a la buena nueva de la inocencia se une el "error" de no combatir con las mismas armas y mucho más: de no usar ningún arma. Es decir, a la "verdad" de una voluntad buena se une el error de una voluntad ingenua, no asistida por el instrumento supremo de la violencia: la razón lúcida, la razón ilustrada.

NOTAS

- (1) CAMUS, A., El hombre rebelde. Trad. L. Echávarri. Losada, Buenos Aires, 1973, p. 57.
- (2) Cfr. FOUCAULT, M., Nietzsche, Freud y Marx. Trad. A. González - Troyano. Cuadernos Anagrama, Barcelona, 1981, p. 29.
- (3) FOUCAULT, M., C. G., pp. 38-39.
- (4) Cfr. RICOEUR, P., Freud, una interpretación de la cultura. Trad. A. Suárez. Siglo XXI, México, 1970, p. 33.
- (5) THIAS, E., Drama e identidad. Ed. cit., p. 189.
- (6) G. DELEUZE, G., Nietzsche y la filosofía. Ed. cit., pp. 10-11.
- (7) Cfr. RICOEUR, P., Freud, una interpretación de la cultura. Ed. - cit., p. 10. No utilizamos aquí la palabra "símbolo" en su acepción más usual desde Saussure, esto es, por oposición al término "signo", el cual se caracteriza por la arbitrariedad que no es absoluta en el caso del símbolo (Cfr. SAUSSURE, F., Curso de lingüística general. Traducción, prólogo y notas de Amado Alonso. Losada, Buenos Aires, 1945, p. 131). Entendemos por símbolo, de acuerdo con Ricoeur, el lugar donde un sentido se da y se oculta al mismo tiempo, donde se dan cita un sentido manifiesto y un sentido oculto.
- (8) RICOEUR, P., C. G., p. 17.
- (9) Id. G., p. 20.
- (10) Cfr. COLLI, G., Después de Nietzsche. Ed. cit., pp. 28-29.
- (11) Id. G., p. 31.
- (12) Id. G., p. 28.
- (13) Ibid., p. 26 (KW VI, 2, 267).
- (14) COLLI, G., C. G., p. 29.
- (15) Ibid.
- (16) G. Deleuze establece entre los dos -el filósofo y el poeta- la diferencia que existiría entre el crítico y el evaluador (o creador de nuevos valores). El primero se sirve del aforismo, el segundo del poema: el aforismo es a la vez el arte de interpretar y el objeto a interpretar; el poema constituye a su vez el arte de evaluar y el objeto a evaluar (Cfr. a este respecto Spinoza, Kant y Nietzsche. Trad. F. Monge. Labor, Barcelona, 1971, p. 211).
- (17) Cfr. al respecto el artículo de MUÑOZ WILLANES, J., El "concepto"

de la alegoría. In "Linguística e Letteratura". VI, 2, Giardi
ni Editori, Pisa, 1981, p. 89.

- (18) Cfr. L. C., p. 90.
- (19) KOEHLER, S., Nietzsche et la métaphore. Payot, Paris, 1972, p. 26.
- (20) Cfr. DELEUZE, G., Nietzsche y la filosofía. Ed. cit., p. 9.
- (21) Cfr. FOUCAULT, M., Nietzsche, la genealogía, l'histoire. In - "Hommage a Jean Hyppolite". P.U.F., Paris, 1971, pp. 1-6 y ss.
- (22) Cfr. FOUCAULT, M., Microfísica del poder. Trad. J. Varela y F. Álvarez-Uría. Ed. La Piqueta, Madrid, 1978, p. 11.
- (23) Cfr. L. C., p. 13.
- (24) Cfr. L. C., p. 15.
- (25) DELEUZE, G., Nietzsche y la filosofía. Ed. cit., p. 108.
- (26) REY, J. M., Filología di Nietzsche. In "Nuova Corrente". Anno XVIII, 85, Maggio-Agosto, Genova, 1981, p. 264.
- (27) MM, "Para la historia natural de la moral", parágr. 137, p. 116 (KGW VI, 2, 109).
- (28) Correspondencia. Ed. cit., p. 105.
- (29) DELEUZE, G., Nietzsche y la filosofía. Ed. cit., p. 9.
- (30) MM, "De los prejuicios de los filósofos", parágr. 25, p. 45 - (KGW VI, 2, 32).
- (31) MM, "Genealogía de la moral", pp. 109-110 (KGW VI, 3, 350-351).
- (32) "... los filósofos en su totalidad han exigido de sí mismos, des de el momento en que se ocuparon de la moral como ciencia, algo mucho más elevado, más pretencioso, más solemne: han querido la fundamentación de la moral, y todo filósofo ha creído hasta ahora haber fundamentado la moral; la moral misma, sin embargo, era considerada como 'dada'" (MM, "Para la historia natural de la moral", parágr. 186, p. 114; KGW VI, 2, 107-108).
- (33) Cfr. MM, Tratado Primero, parágr. 2, p. 31 (KGW VI, 2, 273).
- (34) MM, "De los prejuicios de los filósofos", parágr. 25, p. 45 - (KGW VI, 2, 32).
- (35) "El derecho del señor a dar nombres llega tan lejos -escribe - Nietzsche- que deberíamos permitirnos el concebir también el - origen del lenguaje como una exteriorización de poder de los -

que dominan: dicen 'esto es esto y aquello', imprimen a cada cosa y a cada acontecimiento el sello de un sonido y con esto se lo apropian por así decirlo" (GM, Tratado Primero, parágr. 2, p. 32; KGW VI, 2, 274). Desde una perspectiva parecida Lewis Carroll expresa un pensamiento idéntico a éste: Alicia dialoga con un extraño personaje que le advierte de que cuando él usa una palabra quiere decir lo que él quiere que diga. "La cuestión -insistió Alicia- es si se puede hacer que las palabras signifiquen tantas cosas diferentes. La cuestión -zanjó Humpty-Dumpty- es saber quién es el que manda..., eso es todo" (Alicia a través del espejo. Trad. Jaime de Ojeda. Alianza Ed., Madrid, 1975, p. 116).

- (36) GM, Tratado Primero, parágr. 6, p. 36 (KGW VI, 2, 278).
- (37) Cfr. GM, Tratado Primero, parágr. 7, pp. 38-39 (KGW VI, 2, 280-281).
- (38) "Die Juden sind es gewesen, die gegen die aristokratische Wertgleichung (gut = vornehm = mächtig = schön = glücklich = gottgeliebt) mit einer furchteinflüssenden Folgerichtigkeit - die Umkehrung gewagt..." (KGW VI, 2, 281).
- (39) Nietzsche insiste repetidamente a lo largo de su obra en la importancia y "el valor que posee el tener enemigos", frente a la Iglesia que "ha querido siempre la aniquilación de sus enemigos" (Cfr. GM, "La moral como contranaturalidad", parágr. 3, p. 55; KGW VI, 2, 78).
- (40) GM, Tratado Primero, parágr. 10, pp. 42-43 (KGW VI, 2, 284).
- (41) Deleuze hace coincidir con esta inversión el paso de la ética a la moral: "Así nacen el bien y el mal: la determinación ética, la de lo bueno y lo malo, es desplazada por el juicio moral. El bueno de la ética se ha convertido en el malo de la moral, el malo de la ética se ha convertido en el bueno de la moral. El bien y el mal no son lo bueno y lo malo, sino al contrario, el cambio, la alteración, la inversión de su determinación" (Nietzsche y la filosofía. Ed. cit., pp. 171-172).
- (42) Cfr. GM, Tratado Primero, parágr. 11, p. 46 (KGW VI, 2, 288). Y también MM, "¿Qué es aristocrático?", parágr. 260, pp. 222-225 (KGW VI, 2, 213-222).
- (43) " - War es damit vorbei? Wurde jener grösste aller Ideal-Gegensätze damit für alle Zeiten ad acta gelegt? Oder nur vertagt, auf lange vertagt?... Sollte es nicht irgendwann einmal ein - noch viel furchtbarer, viel länger vorbereitetes Auflodern - des alten Brandes geben müssen? Mehr noch: wäre nicht gerade - das aus allen Kräften zu wünschen? selbst zu wollen? selbst zu fördern?... Wer an dieser Stelle anfängt, gleich meinen Lesern, nachzudenken, weiter zu denken, der wird schwerlich bald damit zu Ende kommen, - Grund genug für mich, selbst zu Ende zu ko-

men, - Grund genug für mich, selbst zu Ende zu kommen, vorausgesetzt, dass es längst zur Genüge klar geworden ist, - was ich will, was ich gerade mit jener gefährlichen Losung - will, welche meinem letzten Buche auf den Leib geschrieben ist: 'Jenseits von Gut und Böse'... Dies heisst zum Mindesten nicht 'Jenseits von Gut und Schlecht'. --" (KGW VI, 2, 302).

- (44) "En el fondo dos son las negaciones que encierra en sí la palabra immoralista. Yo niego, en primer lugar, un tipo de hombre considerado hasta ahora como el tipo supremo, los buenos, los benévolos, los benéficos; yo niego, por otro lado, una especie de moral que ha alcanzado vigencia y dominio de moral en sí, -la moral de la décadence, hablando de manera más tangible, la moral cristiana" (EM, "Por qué soy un destino", párr. 4, p. 126; KGW VI, 3, 365-366). H. Wein afirma en este sentido que "Nietzsche es el máximo 'moralista' alemán; él no es, precisamente, el espíritu negador par excellence, como se repite una y otra vez; él es, en última instancia, un espíritu afirmador; pero su afirmación está mediada por la negación (Nietzsche sin Zaratustra, ed. cit., pp. 164-165).
- (45) MEM, "¿Qué es aristocrático?", párr. 26, p. 223 (KGW VI, 2, 218).
- (46) EM, Tratado Segundo, párr. 1, p. 65 (KGW VI, 2, 307).
- (47) EM, Tratado Segundo, párr. 1, p. 66 (KGW VI, 2, 308).
- (48) EM, Tratado Segundo, párr. 2, p. 68 (KGW VI, 2, 310).
- (49) Cfr. VALADIER, F., Nietzsche y la crítica del cristianismo. - Trad. E. González Navarro. Ed. Cristianidad, Madrid, 1952, p. 206.
- (50) EM, Tratado Segundo, párr. 4, p. 72 (KGW VI, 2, 314).
- (51) EM, Tratado Segundo, párr. 6, p. 76 (KGW VI, 2, 318).
- (52) El párrafo 229 de Más allá del bien y del mal posee respecto a la temática de la crueledad reflexiones de suma importancia. - Nietzsche advierte allí que es preciso ahuyentar los prejuicios y cambiar las ideas acerca de la crueledad y llega a afirmar que casi todo lo que denominamos "cultura superior" se ha basado - en la espiritualización y en la profundización de la crueledad: el arte trágico, el hombre religioso y el hombre del conocimiento serían para él ejemplos básicos de aquella espiritualización. Y, frente a la enseñanza de que la crueledad surge únicamente - ante el espectáculo del sufrimiento ajeno, afirma Nietzsche que "también en el sufrimiento propio, en el hacerse-sufrir-a-sí mismo se da un goce amplio", origen al mismo tiempo de toda - práctica ascética. (MEM, "Nuestras virtudes", párr. 229, pp. 177-178; KGW VI, 2, 171-173).

- (53) GM, Tratado Segundo, parágr. 8, p. 80 (KGW VI, 2, 322).
- (54) GM, Tratado Segundo, parágr. 10, p. 85 (KGW VI, 2, 325).
- (55) Ibid.
- (56) GM, Tratado Segundo, parágr. 11, p. 87 (KGW VI, 2, 329).
- (57) " - Man hat also, um zur Sache, nämlich zur Strafe zurückzu kehren, zweierlei an ihr zu unterscheiden: einmal das relativ Dauerhafte an ihr, den Brauch, den Akt, das 'Drama', eine gewisse strenge Abfolge von Prozeduren, andererseits das Flüssige an ihr, den Sinn, den Zweck, die Erwartung, welche sich an die Ausführung solcher Prozeduren knüpft" (KGW VI, 2, 332).
- (58) GM, Tratado Segundo, parágr. 14, p. 92 (KGW VI, 2, 334).
- (59) GM, Tratado Segundo, parágr. 14, p. 93 (KGW VI, 2, 335).
- (60) Nietzsche concreta el auténtico efecto de la pena del modo siguiente: "... debemos buscar el auténtico efecto de la pena - sobre todo en una intensificación de la inteligencia, en un alargamiento de la memoria, en una voluntad de actuar en adelante de manera más cauta, más desconfiada, más secreta, en el conocimiento de que, para muchas cosas, uno es, de una vez por todas, demasiado débil, en una especie de rectificación del modo de juzgarse a sí mismo" (GM, Tratado Segundo, parágr. 15, p. 95; KGW VI, 2, 337). No es extraño, pues, que Nietzsche establezca un paralelo entre lo que él considera efecto de la pena y lo que Spinoza definió como morsus conscientiae, esto es, como lo contrario del gaudium: "Conscientiae morsus est tristitia concomitante idea rei praeteritae, quae praeter seipsum evenit" ("El remordimiento de la conciencia es una tristeza acompañada por la idea de una cosa pasada que ha sucedido contra lo que esperábamos" Ética III, Definiciones de los afectos, XVII). En esta misma línea, Schopenhauer explicará que el remordimiento no es más que "el dolor que el conocimiento de nosotros mismos como voluntad nos hace experimentar, y se basa precisamente en que la voluntad es siempre la misma" - (El mundo como voluntad y representación, I. IV. Parágr. 55. Ed. cit. OC, III, p. 25).

Tanto Schopenhauer como Spinoza, sobre la base previa de que todas las acciones obedecen al imperio de la necesidad, verán en el arrepentimiento algo inútil y vano. Para Spinoza, por ejemplo, "el arrepentimiento es una tristeza acompañada por la idea de algo que creemos haber hecho por libre decisión del alma" (Ética III, Def. XXVII. Trad. Vidal Peñ. Editoral Nacional, Madrid, 1975, p. 251), pero, puesto que tal libertad es pura ilusión, se añade más adelante que "el arrepentimiento no es una virtud, o sea, no nace de la razón; el que se arrepiente de lo que ha hecho es dos veces miserable e impotente" (Ética IV, prop. LIIV, ed. cit., p. 318). Por

su parte, Schopenhauer señala que "el arrepentimiento nunca nace de una modificación en la voluntad, lo cual es imposible, - sino de una modificación del conocimiento. Aquello que es esencial en el objeto de mis voliciones debe seguir queriéndolo; - yo soy la voluntad y la voluntad está fuera del tiempo, por lo que no es susceptible de cambio. Por lo mismo jamás podré arrepentirme de lo que he querido y sí de lo que he hecho, cuando guiado por conceptos erróneos he obrado de una manera distinta a la que se hallaba conforme con mi voluntad. Por consiguiente, el arrepentimiento es siempre un conocimiento más perfecto de la ecuación entre nuestras acciones y nuestra intención real" (L. C., pp. 27-29). Como se ve, Schopenhauer matiza el concepto spinoziano, pero lo mantiene idéntico cuando este se refiere a la voluntad y no al conocimiento. La postura de Nietzsche a este respecto será clarificada más tarde.

- (61) Un estudio detenido de esta idea y al que se hará referencia - en las páginas que siguen se encuentra en CI, en el capítulo - titulado "Los mejoradores de la humanidad".
- (62) II, Tratado Segundo, parágr. 17, p. 99 (KGW VI, 2, 341).
- (63) II, Tratado Segundo, parágr. 16, p. 96 (KGW VI, 2, 338).
- (64) II, Tratado Segundo, parágr. 19, p. 101 (KGW VI, 2, 343).
- (65) Frente a esta concepción cristiana, los dioses griegos sirvieron "para justificar hasta cierto punto al hombre incluso en el mal, servían como causas del mal -entonces los dioses no asuñan la pena, sino, como es más noble, la culpa... " (II, Tratado Segundo, parágr. 93, p. 108; KGW VI, 2, 350-351).
- (66) II, Tratado Segundo, parágr. 21, p. 104 (KGW VI, 2, 346-347).
- (67) CI, "IncurSIONES de un intempestivo", parágr. 33, p. 106 (KGW VI, 3, 125).
- (68) CI, "Sentencias y flechas", parágr. 32, p. 34. (KGW VI, 3, 58).
- (69) Cfr. AHZ I, "De la castidad".
- (70) Cfr. AHZ I, "Del amor al prójimo".
- (71) "Ein gewisser Ascetismus, wir sahen es, eine harte und heitere Entsagenheit besten Willens gehört zu den günstigen Bedingungen höchster Geistigkeit, insgleichen auch zu deren natürlichsten Folgen: so wird es von vornherein nicht Wunder nehmen, wenn das asketische Ideal gerade von den Philosophen nie ohne einige Voreingenommenheit behandelt worden ist" (KGW VI, 2, 374). Asimismo encontramos afirmaciones parecidas en AHZ III, "De las tablas viejas y nuevas", parágr. 29 y en CI, "IncurSIONES de un intempestivo", parágr. 33.

- (72) EM, Tratado Tercero, parágr. 1, p. 114 (KGW VI, 2, 557).
- (73) Cfr. EM, Tratado Tercero, parágr. 1, pp. 113-120 (KGW VI, 2, 552-560).
- (74) "Und, um auf unsre erste Frage zurückzukommen 'was bedeutet es, wenn ein Philosoph dem 'sketischen Ideale huldigt?', so bekommen wir hier wenigstens einen ersten Wink: er will von einer Tortur loskommen" (KGW VI, 2, 567).
- (75) EM, Tratado Tercero, parágr. 9, p. 130 (KGW VI, 2, 574).
- (76) AHZ II, "De los sacerdotes", p. 139 (KGW VI, 1, 113).
- (77) Cfr. MEM, "El ser religioso", parágr. 59, p. 85 (KGW VI, 2, 76).
- (78) MEM, "El ser religioso", parágr. 60, p. 86 (KGW VI, 2, 77).
- (79) "Der Philosoph, wie wir ihn verstehen, wir freien Geister, - als der Mensch der unfrüglichsten Verantwortlichkeit, der das Gewissen für die Gesamt-Entwicklung des Menschen hat: dieser Philosoph wird sich der Religionen zu seinen Erziehung- und -Erziehungswerke bedienen, wie er sich der jeweiligen politischen und wirtschaftlichen Zustände bedienen wird" (KGW VI, 2, 77).
- (80) MEM, "El ser religioso", parágr. 62, pp. 88-89 (KGW VI, 2, 77-80).
- (81) Cfr. GI, "Los 'mejoradores' de la humanidad".
- (82) MEM, "El ser religioso", parágr. 51, p. 78 (KGW VI, 2, 69).
- (83) AC, parágr. 51, p. 89 (KGW VI, 3, 350).
- (84) Cfr. DELEUZE, G., Nietzsche y la filosofía. Ed. cit., p. 87.
- (85) Cfr. EM, Tratado Tercero, parágr. 11, pp. 135-136 (KGW VI, 2, 579-580).
- (86) Cfr. EM, Tratado Tercero, parágr. 11, p. 137 (KGW VI, 2, 581).
- (87) EM, Tratado Tercero, parágr. 13, pp. 139-140 (KGW VI, 2, 583).
- (88) Este pensamiento se encuentra desarrollado en el capítulo de AHZ I, "De las cátedras de la virtud".
- (89) Cfr. EM, Tratado Tercero, parágr. 18-19, pp. 156-161 (KGW VI, 2, 600-605).

- (90) "—das Alles bedeutet, wagen wir es, dies zu begreifen, einen Willen zum Nichts, einen Widerwillen gegen das Leben, eine Auflehnung gegen alle grundsätzlichen Voraussetzungen des Lebens, aber es ist und bleibt ein Wille!... Und, um es noch zum Schluss zu sagen, was ich Anfangs sagte: lieber will noch der Mensch — das Nichts wollen, als nicht wollen!..." (KGW VI, 2, 430).
- (91) GM, Tratado Tercero, parágr. 27, p. 183 (KGW VI, 2, 427).
- (92) GM, Tratado Segundo, parágr. 24, p. 110 (KGW VI, 2, 352).
- (93) Vid. EH, "Por qué soy un destino", parágr. p. 126 (KGW VI, 3, 365-366).
- (94) EH, "Por qué soy un destino", parágr. 3, p. 125 (KGW VI, 3, 365).
- (95) Cfr. AHZ I, "De las mil metas y de la única meta", p. 95 (KGW VI, 1, 70).
- (96) AC, parágr. 2, p. 28 (KGW VI, 3, 168).
- (97) AC, parágr. 11, p. 35 (KGW VI, 3, 175).
- (98) AHZ I, "De las alegrías y de las pasiones", p. 63 (KGW VI, 1, 38).
- (99) AHZ III, "Del espíritu de la pesadez", p. 272 (KGW VI, 1, 241).
- (100) AC, parágr. 11, p. 35 (KGW VI, 3, 175).
- (101) Ibid.
- (102) AHZ I, "De las mil metas y de la única meta", p. 95 (KGW VI, 1, 70).
- (103) AC, parágr. 16, p. 40 (KGW VI, 3, 180).
- (104) AC, parágr. 16, p. 41 (KGW VI, 3, 181).
- (105) Cfr. al respecto la Introducción a la obra "El Anticristo" realizada por A. SANCHEZ PASCUAL. Ed. cit., pp. 17-19.
- (106) "Mit demselben Instinkte, mit dem die Unterworfenen ihren Gott zum 'Guten an sich' herunterbringen, streichen sie aus dem Götze ihrer Überwinder die guten Eigenschaften aus; sie nehmen Rache an ihren Herrn, dadurch dass sie deren Gott verteufeln!" (KGW VI, 3, 181).
- (107) AC, parágr. 24, p. 50 (KGW VI, 3, 190).
- (108) Cfr. AC, parágr. 24, p. 49 (KGW VI, 3, 189).
- (109) AC, parágr. 39, p. 69 (KGW VI, 3, 209).

- (110) AC, parágr. 27, p. 69 (KGW VI, 3, 195).
- (111) AC, parágr. 24, pp. 50-51 (KGW VI, 3, 190-191).
- (112) EH, "Aurora", pp. 89-90 (KGW VI, 3, 329).
- (113) EH, "Por qué soy un destino", parágr. 4, p. 126 (KGW VI, 3, - 365-366).
- (114) EH, "Por qué soy un destino", parágr. 7, p. 131 (KGW VI, 3, 371).
- (115) VALADIER, P., Nietzsche y la crítica del cristianismo. Ed. - cit., p. 280.
- (116) AC, parágr. 24, p. 51 (KGW VI, 3, 191).
- (117) EH, "Por qué soy un destino", parágr. 7, pp. 130-131 (KGW VI, 3, 371).
- (118) Ibid.
- (119) MOREL, G., Nietzsche. Analyse de la maladie. Vol. II. Aubier Montaigne. Paris, 1971, pp. 136-137.
- (120) Cfr. EM, Tratado Primero, parágr. 6, p. 37 (KGW VI, 2, 279).
- (121) EM, Tratado Tercero, parágr. 15, p. 146 (KGW VI, 2, 290).
- (122) Cfr. MOREL, G., O. G., p. 299.
- (123) Cfr. VALADIER, P., O. G., pp. 280-291.
- (124) AC, parágr. 25, p. 51 (KGW VI, 3, 191).
- (125) AC, parágr. 25, p. 52 (KGW VI, 3, 192).
- (126) AC, parágr. 26, p. 54 (KGW VI, 3, 194).
- (127) VALADIER, P., O. G., p. 288.
- (128) Cfr. AC, parágr. 27, p. 55 (KGW VI, 3, 195).
- (129) AC, parágr. 27, p. 56 (KGW VI, 3, 196).
- (130) Cfr. AC, parágr. 28, p. 57 (KGW VI, 3, 196-197).
- (131) AC, parágr. 27, pp. 55-56 (KGW VI, 3, 195).
- (132) AC, parágr. 27, p. 56 (KGW VI, 3, 196). El subrayado es nuestro.
- (133) Cfr. AC, parágr. 40, p. 71 (KGW VI, 3, 211).

- (134) AC, parágr. 41, p. 72 (KGW VI, 3, 212).
- (135) AC, parágr. 42, p. 74 (KGW VI, 3, 214).
- (136) AC, parágr. 31, pp. 88-89 (KGW VI, 3, 229).
- (137) Cfr. JASPERS, K., Nietzsche y el cristianismo. In "Conferencias y ensayos sobre historia de la filosofía". Trad. R. Jimeno Peña. Gredos, Madrid, 1972, pp. 252-271.
- (138) JASPERS, K., O. G., p. 266.
- (139) AC, parágr. 42, p. 73 (KGW VI, 3, 213-214).
- (140) AC, parágr. 24, p. 49 (KGW VI, 3, 189).
- (141) Por ejemplo, en AHZ I, leemos: "Creadores lo fueron primero - los pueblos, y sólo después los individuos; en verdad, el individuo mismo es la creación más reciente" ("De las mil metas y de la única meta", pp. 96-97; KGW VI, 1, 71). Pero antes encontramos lo siguiente: "¡Huye, amigo mío, a tu soledad! ... Vuelve a ser igual que el árbol al que amas, el árbol de amplias ramas: silencioso y atento pende sobre el mar. Donde la soledad acaba allí comienza el mercado" ("De las moscas del mercado", p. 86; KGW VI, 1, 61).
- (142) HEGEL, G. W. F., Lecciones sobre la Filosofía de la Historia - universal. Ed. cit., p. 89.
- (143) Cfr. L. G., pp. 91-93.
- (144) Cfr. El mundo como voluntad y representación. I. III. Parágr. 34. Ed. cit., p. 195.
- (145) AC, parágr. 31, p. 59 (KGW VI, 3, 199).
- (146) AC, parágr. 31, p. 60 (KGW VI, 3, 200).
- (147) Cristo considera a Jesús la imagen del "predicador de la montaña, del mar y de los prados, cuya aparición produce el efecto de un Buda en un terreno muy poco indio" (Ibid.).
- (148) "-Die Furcht vor Schmerz, selbst vor dem Unendlich-Kleinen im Schmerz- sie kann gar nicht anders enden als in einer Religion der Liebe..." (KGW VI, 3, 199).
- (149) AC, parágr. 32, p. 62 (KGW VI, 3, 202).
- (150) AC, parágr. 33, p. 63 (KGW VI, 3, 203).
- (151) AC, parágr. 34, pp. 64-65 (KGW VI, 3, 205).

- (152) AHZ I, "De las mil metas y de la única meta", p. 95 (KGW VI, I, 70).
- (153) Ibid.
- (154) Ibid.
- (155) AHZ I, "De las mil metas y de la única meta", p. 96 (KGW VI, I, 70).
- (156) Vid. nota 141.
- (157) AHZ I, "De las mil metas y de la única meta", p. 97 (KGW VI, I, 71).
- (158) AHZ I, "De la guerra y el pueblo guerrero", p. 79 (KGW VI, I, 54).
- (159) "... und so lange das gute Gewissen Heerde heisst, sagt nur - das schlechte Gewissen: Ich" (KGW VI, I, 71-72).
- (160) VALADIER, P., O. C., p. 372.
- (161) Cfr. VALADIER, P., O. C., pp. 402-404.
- (162) "Wahrlich, allzugut verstehe ich des Traumes Zeichen und Mahnung: meine Lehre ist in Gefahr, Unkraut will Weizen heissen! Meine Feinde sind mächtig worden haben meiner Lehre - Bildniss entstellt, also, dass meine Liebsten sich der Gaben - schämen müssen, die ich ihnen gab.
Verloren giengen mir meine Freunde; die Stunde kam - mir, meine Verlorenen zu suchen!" (KGW VI, I, 101-102).
- (163) VALADIER, P., O. C., p. 407.
- (164) Cfr. AHZ I, "De las cátedras de la virtud", p. 54 (KGW VI, I, 30).
- (165) Cfr. VALADIER, P., O. C., pp. 410-417.
- (166) Cfr. AG, parágr. 32, p. 62 (KGW VI, 3, 212).

TERCERA PARTE: LA VOLUNTAD DE PODER Y EL SENTIDO DE LA
TIERRA.

"Nur, wo Leben ist, da ist auch Wille:
aber nicht Wille zum Leben, sondern -so
lehre ich's dich- Wille zur Macht!" --
(KGW VI, 1, 145).

I. EL SUPUESTO BASICO DEL MENSAJE DE ZARATUSTRA

I.1. ZARATUSTRA: EL PERSONAJE Y LA OBRA

I.1. ZARATUSTRA: EL PERSONAJE Y LA OBRA

1. EL INMORALISTA

Así habló Zaratustra significa un paso fundamental en el camino hacia la realización de aquel espíritu dionisiaco - que hizo coincidir la tragedia con el arte de decir sí, de afirmar sin reservas la vida. Lo trágico no es, por supuesto, la posición de no lo contradictorio, pero tampoco es el movimiento dialéctico de síntesis de los contrarios; lo trágico, que no admite el rechazo de uno de los elementos de la contradicción, que permanece fiel a la irreductibilidad de los mismos, lo es tanto más en la medida en que puede mantener esa tensión sin perecer - por ello. Lo trágico tiene que ver con la tensión experimentada cuando lo necesario y lo difícil se hallan próximos.

Pero si ésta es, como veremos, la intención explícita de la obra, si discurre a lo largo de toda ella alimentándola y vitalizándola, ¿a qué se debe entonces la elección del protagonista, la elección del persa Zaratustra?

A esta cuestión responde el parágrafo 3 del capítulo de Ecce Homo titulado "Por qué soy un destino":

"No se me ha preguntado, pero se debería haberme preguntado qué significa cabalmente en mi boca, en boca del primer immoralista, el nombre Zaratustra; pues lo - que constituye la inmensa singularidad de este persa en la historia es justo lo contrario de esto. Zaratustra fue el primero en advertir que la auténtica - rueda que hace moverse a las cosas es la lucha entre el bien y el mal, -la trasposición de la moral a lo metafísico, como fuerza, causa, fin en sí, es obra -"

suya. Mas esa pregunta sería ya, en el fondo, la respuesta. Zaratustra creó ese error, el más fatal de todos, la moral; en consecuencia, también él tiene que ser el primero en reconocerlo" (1).

Y, sin embargo, a pesar de que Nietzsche es suficientemente explícito respecto del significado de la elección de su personaje, sus palabras no dejan de prestarse a un cierto equívoco. En efecto, si Zaratustra creó el error más funesto de todos, la moral, y si debe, en consecuencia, reconocerlo y nada más que reconocerlo, Zaratustra no es solamente un immoralista, sino, además, un hombre amoral y, en consecuencia, un nihilista. Esto es, un hombre que ha perdido las coordenadas para orientarse en el mundo, un hombre condenado al sin sentido y al caos. Pero -- Nietzsche se apresura a deshacer ese equívoco y añade algo más adelante:

"En el fondo dos son las negaciones que encierra en sí al palabra immoralista. Yo niego, en primer lugar, un tipo de hombre considerado hasta ahora como el tipo supremo... yo niego, por otro lado, una especie de moral que ha alcanzado vigencia y dominio de moral en sí" (2).

Por lo tanto y en primer lugar, el nombre de Zaratustra es tomado por Nietzsche como una máscara de sí mismo --el ateo, el immoralista, el despreciador del bien y del mal-- y tiene poco que ver con el persa Zoroastro que la historia nos describe como el creador del mazdeísmo, de la religión persa.

Este Zaratustra cercano al gusto y a la sensibilidad de Nietzsche, sabe con toda certeza que es imposible vivir sin valorar, que la vida tiene como condición de posibilidad el establecimiento de una tabla de valores y que el destructor, si se queda en eso, corre el peligro de la insolencia, del cinismo o de la autodestrucción (3). Y junto a ella, junto a esa primera certeza de que es imposible vivir sin valorar, Zaratustra sitúa una segunda, la de que han existido y pueden incluso coexistir a la vez diversas tablas de valores (4). Justamente ahí es donde radica el "perspectivismo" de Nietzsche, su "relativismo". Pero este perspectivismo, este relativismo es preciso entenderlo en sus propios límites. Es decir, a nadie, mientras que lucha por establecer, por imponer su propia tabla de valores le está permitido dudar de ella; eso mismo sería fatal para él, le haría perder confianza en sí mismo y, por lo tanto, perder fuerza.

Bajo esta última consideración, podría reprocharse a Nietzsche la falta de comprensión en el tratamiento de una tabla de valores defendida por la moral cristiana. Y en este punto sería preciso recurrir a las últimas líneas del párrafo de Ecce Homo, al que nos hemos referido más arriba:

"mayor importancia tiene el que Zaratustra sea más veraz que ningún otro pensador. Su doctrina, y sólo ella, considera la veracidad como virtud suprema - esto significa lo contrario de la cobardía del "idealista", que, frente a la realidad, huye; Zaratustra tiene en su cuerpo - más valentía que todos los demás pensadores juntos. Decir la verdad y disparar bien con flechas, ésta es la virtud persa" (5).

Del mismo modo, cuando Zaratustra, en la obra que lleva su nombre, condensa las tablas de valores de diversos pueblos -el griego, el persa, el judío y el alemán-, dice refiriéndose al pueblo persa: "decir la verdad y saber manejar bien el arco y la flecha -esto le parecía precioso y a la vez difícil a aquel pueblo del que proviene mi nombre" (6).

Por lo que respecta a la primera característica que Nietzsche atribuye al pueblo persa -y, por tanto, al persa Zaratustra-, "decir la verdad", significa, como ya se vio, desvelar como falsa la distinción entre un mundo verdadero y un mundo aparente o, lo que es lo mismo, la distinción entre un mundo divino y un mundo humano. En este sentido Nietzsche se encuentra muy próximo al humanismo ateo posterior a Hegel, y piensa que Dios no es más que una proyección humana, una "invención" humana. Pero, y aquí radica tal vez la diferencia, se trata de la invención de un tipo determinado de hombre: del hombre que sufre a causa de su impotencia para encontrar en esta tierra y en este mundo un objeto adecuado a sus deseos, y que necesita diferir la realización de los mismos hasta el punto de situarlos en otra tierra y en otro mundo: en el "más allá".

La segunda característica destacada por Nietzsche y atribuida también a Zaratustra -"disparar bien con flechas"- se entiende por referencia a aquella distinción a la que ya se aludió anteriormente entre Apolo y Ares. Frente a este último, símbolo de la violencia física, inmediata y directa, Zaratustra se encuentra próximo a Apolo, dios de la violencia transformada en belleza, volcada en la palabra, en el lógos. Y se encuentra próximo a Apolo en la medida en que, como él, también Zaratustra plantea un desafío al intelecto: si las armas de Apolo son los pensamientos expresados mediante enigmas, "el arma suprema de la violencia, la flecha más mortal lanzada por el arco de la vida" (7), también Zaratustra se sirve como de un instrumento del pensamiento expresado en sentencias breves, condensado en aforismos.

Pero no acaba aquí la semejanza entre el dios griego y Zaratustra. Apolo es, desde luego, el dios de la sabiduría, y como tal pronunciaba sus oráculos por boca de la pitonisa; pero es también el dios de las artes y, entre las diversas artes, el dios de la poesía. Esto es algo que merece la pena destacar, puesto que el propio Nietzsche señala a propósito del protagonista de su obra una cualidad parecida.

En una ocasión en que Zaratustra conversa con sus discípulos les dice que él no soportaría el hecho de ser hombre (8), si el hombre no fuese también poeta (Dichter), y Zaratustra, que ya había dicho de estos últimos que mienten demasiado, también se autodefine como uno de ellos (9). En otro lugar vuelve a referirse a esto mismo cuando dice: "yo hablo, en efecto, en parábolas, e. — igual que los poetas, cojeo y balbuceo; y, en verdad, se avergüenzan de tener que ser todavía poeta" (10).

Aquí encontramos la otra vertiente de Nietzsche: el orgullo, el desconfiado respecto de sí mismo. Difícilmente reñe a su lado un pensador que pone en guardia respecto a la verdad de lo que sostiene; y éste sería, a primera vista, un punto débil en su actitud. Pero un punto que tampoco Nietzsche ha soslayado. Si se tiene en cuenta lo que ya ha sido señalado a propósito de la interpretación; si se establece una analogía entre el esquema fenómeno-sentido, propuesto por Deleuze, y el de símbolo-interpretación, sostenido por Ricoeur, puede aclararse esta cuestión.

Para Ricoeur existen regiones determinadas en el lenguaje que se presentan como lugares de significaciones complejas, donde un sentido se da y se oculta al mismo tiempo. Esas regiones son precisamente las que el símbolo ocupa. Por su parte, la interpretación hace referencia a la intelección del sentido, ordenada especialmente a las significaciones equívocas. Pues bien, esto que Ricoeur aplica a determinadas regiones del lenguaje, es precisamente lo que Nietzsche aplica sin excepción a la totalidad de lo que hay. Para él — como, por otra parte, para el romántico — el mundo es un conjunto de cifras, de grafismos (fenómenos), que es preciso in-

terpretar (dotar de un sentido). Sin embargo, no hay -como apunta Deleuze- ningún acontecimiento, ningún fenómeno, palabra, ni pensamiento cuyo sentido no sea múltiple (11): "Un mismo objeto cambia de sentido de acuerdo con la fuerza que se apropia de él, de tal forma que la historia no es más que la variación de los sentidos" (12).

De acuerdo con esto, y si se tiene en cuenta que el poeta no es sólo un intérprete, sino, además y junto a ello, un creador de símbolos -no es posible negar, si junto a lo que se niega no se sitúa una vía abierta, una alternativa: una afirmación-, de ningún modo se puede entender su tarea como algo acabado, ni su labor como definitiva. Y, desde luego, en la medida en que adelanta alguna vía, en que instaaura valores, la historia -- que le sigue estará obligada a tomar posiciones respecto a ella y a emitir su juicio (13). Esto es algo respecto de lo que Nietzsche no abrigó la más mínima duda, y así expresa en múltiples lugares de su obra su deseo de no tener "discípulos". En uno de los más explícitos a este respecto encontramos lo siguiente:

"En verdad, este es mi consejo:
¡alejaos de mí y guardaos de
Zaratustra! Y aún mejor: avergonzaos de él! Tal vez os ha
engañado (...). Se recompensa
mal a un maestro si se permanece
siempre discípulo. ¿Y por
qué no vais a deshojar vosotros
mi corona? Vosotros me veneráis:
pero ¿qué ocurrirá si un día
vuestra veneración se derrumba?
¡Cuidad de que no os aplaste
una estatua!" (14).

De forma que más que la arrogancia de un solitario, o, por otro lado, la debilidad del inseguro, habría que ver aquí la actitud de un pensador que, por coherencia con su propia actitud -

antidogmática, pone en guardia contra la consideración de su tabla de valores como última y definitiva.

De todos modos esta consideración no debilitó en absoluto la fuerza de su pensamiento en su vertiente positiva. En este sentido, cuando Nietzsche habla de lo trágico (emparentado, como ya se vio, con lo dionisiaco) y cuyos elementos principales serían: el tiempo concebido como eterno retorno; la voluntad entendida como poder, como fuerza, como virtú; y el hombre como -- proyecto, esto es, como esperanza y como puente hacia el superhombre; cuando Nietzsche se refiere a esto, se sitúa desde luego en el plano de la convicción y lejos de la duda.

Zaratustra muestra, desde el principio de la obra, -- su determinación de no caminar sino junto a compañeros de viaje (Gefährten), dotados de voluntad propia y que lo sigan "porque -- quieran seguirse a sí mismos". Ellos serán llamados "aniquiladores" y "despreciadores del bien y del mal" y en ellos está la posibilidad de un mañana capaz de oponer a las antiguas y caducas tablas de valores, la creación de otras nuevas.

Nada hay más opuesto a esos compañeros de viaje que un creyente. En esa especie de comunidad de espíritus libres -- que pretende Zaratustra, el discípulo no es más que un iniciado que tiene que levantar el vuelo finalmente y caminar apoyado -- únicamente sobre sus propios pies. Por su parte, el estado de creencia no constituye una meta ni un final; es más bien un estado de error y de peligro: de error, porque el creyente no se ha buscado todavía a sí mismo, no sabe lo que quiere ni lo que puede; y es un estado de peligro, porque todos los ídolos pueden derrumbarse algún día y aplastar con su peso a los que creen en ellos.

Frente al creyente, Nietzsche sitúa al espíritu libre y opta por él. Este es el ánimo propio del hombre desaliñado, el hombre que ha tomado conciencia de su libertad, que ha comprendido algo que los otros hombres, los que se mueven como --

autómatas, los que viven "como en un sueño", desconocen. Y que experimenta ese conocimiento como algo ligero, puro y alegre: como una liberación.

Zaratustra es, por lo tanto, "un despierto" (ein Erwachter), y así lo califica el eremita que se encuentra con él en los bosques; un despierto al que le gusta "mirar a la cara a todas las cosas que duermen" (15). Lo que él sabe, lo que le diferencia del resto, es justamente la conciencia de que Dios ha muerto. Ese conocimiento, el único capaz de dividir en dos la historia de la humanidad, es un peligro en la medida en que sitúa al hombre ante la doble alternativa de superarse o perecer. Pero es también un saber esperanzado porque descubre ante el hombre un horizonte pleno de posibilidades, un mar nunca explorado donde todos los caminos son posibles ahora.

En este punto Zaratustra estaría situado en las antípodas de Jesús. Existe entre ambos un paralelismo extraño: el propósito de bajar a los hombres, de comenzar una vida pública - después de haber transcurrido un período de tiempo en soledad. - Pero este paralelismo está perfectamente medido por Nietzsche y delimitado.

En el caso de Jesús, y a partir de lo que Nietzsche considera una elaboración posterior, que le atribuía un origen divino, resulta patente que la salvación del hombre depende de un acto voluntario de la divinidad: la salvación procede de fuera, de un ámbito extramundano. En el caso de Zaratustra ocurre todo lo contrario: Zaratustra va a los hombres, pero procede de ellos, y su soledad no sólo no le ha proporcionado una sabiduría extramundana, sino un saber más radical acerca del mundo y de la tierra.

Zaratustra predica el abandono de la compasión y de la moral cristiana, a los que siente como adversario del mundo y de la tierra. Convencido de que el trasmundo no es más que un espejismo, un invento de quienes sienten vergüenza y desprecio --

hacia el origen -la madre común, la tierra-, reacciona vivamente contra la doctrina de la compasión, de la complicidad entre aquellos que sienten este mundo como una pesada carga (un valle de lágrimas) y como un yugo que es preciso arrastrar. Frente al símbolo de la cruz que se carga pesadamente y culmina en el sacrificio, Zaratustra proclama sus propios símbolos: el águila y la serpiente, "el animal más orgulloso debajo del sol, y el animal más inteligente debajo del sol" (16).

También el mensaje es en su contenido notablemente diferente. Zaratustra advierte a los hombres de un peligro: la humanidad está situada ante una alternativa, es un puente tendido entre el ayer del animal y el mañana del superhombre; no hay estancamiento posible: o avanza o retrocede. Su situación presente de escisión y de drama sólo puede ser superada mediante una apuesta (trágica) por el futuro y por el superhombre.

El superhombre, tema central del primero de los discursos que Zaratustra dirige a la muchedumbre, anuncia la fidelidad a la tierra y establece una relación peculiar entre el alma y el cuerpo: ya no es posible que aquella mire a éste con desprecio, pues el alma no es más que un instrumento del cuerpo, pertenece al cuerpo, es del cuerpo. Zaratustra hace allí referencia a un momento culminante, "la hora del gran desprecio" (17), en que el hombre se halla maduro para considerar críticamente y con toda reserva todo lo que hasta entonces permanecía al abrigo de la duda: la felicidad, la razón, la virtud, la justicia y la compasión.

Como complemento de este primer discurso pueden ser interpretados los dos que siguen, uno de los cuales tiene como objeto la naturaleza del hombre, su carácter de tránsito, de devanir y de peligro:

"El hombre es una cuerda entre el animal y el superhombre, - una cuerda sobre un abismo.- Un peligroso pasar al otro lado, un peligroso caminar, un peligroso mirar atrás, un peligroso estremecerse y pararse. La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta: lo que en el hombre se puede amar es lo que es un tránsito (Übergang) y un ocaso (Untergang)" (18).

A continuación, una vez definida la naturaleza del hombre, y en un pasaje lleno de evocaciones del Nuevo Testamento, Zaratustra enumera una serie de reglas prácticas, que no son imperativas y que comienzan invariablemente con las palabras "Ich liebe" (yo amo). De estos tres discursos que se podría decir que condensan casi la totalidad de la doctrina de Zaratustra es sin duda éste el que manifiesta de modo inequívoco el carácter de ensayo y de riesgo -el carácter trágico- de la apuesta por el futuro (por el superhombre).

Con la reflexión sobre el significado de la cultura, Zaratustra inicia el tercero y último de los discursos que dirige al pueblo. La idea central es aquí el último hombre, el hombre de la cultura: éste es para Nietzsche el hombre más despreciable, el hombre mediocre, que no apuesta demasiado, pero que es también incapaz de una victoria grande; es el hombre moderno que camina en un solo rebaño, y que no tiene ya ningún pastor, ninguna idea directriz, ninguna meta.

El resultado invariable de estos discursos es la hilaridad, la risa, la incompreensión. Zaratustra decide por eso no dirigirse al pueblo nunca más. Es preciso reseñar que la risa está - al comienzo y al final de esta "tragedia" nietzscheana: está en el Prólogo y en la última parte de la obra. El significado es obviamente distinto en uno y otro lugar, pero refiere perfectamente el doble sentido de ese gesto: la risa manifiesta tanto la estupidez

o la ignorancia del que no ha comprendido, como la sabiduría o - la conciencia crítica del que, por entender bien, aprecia los límites exactos de lo dicho.

2. LA OBRA

Por lo que respecta a la obra, un estudio general de la misma nos llevaría a poner de relieve puntos ya destacados — por algunos estudiosos del pensamiento y de la obra nietzscheana (19). En primer lugar, habría que destacar la génesis misma de la obra que posee un carácter triple: la "génesis afectiva" tiene lugar en el año 1881, en Recoaro, y coincide con un cambio súbito experimentado por Nietzsche y al que él mismo se refiere en la obra autobiográfica y autocrítica, que lleva como título Ecce Homo:

"Si me remonto algunos meses hacia atrás a partir de aquel día, encuentro, como signo precursor, un cambio súbito y, en lo más hondo, decisivo de mi gusto, sobre todo en la música. Acaso sea lícito considerar el Zaratustra entero como música - ..." (20).

Lo que pudiera llamarse "génesis conceptual" tiene lugar el mismo año y coincide con la estancia en Sils-Maria: el pensamiento del tiempo como eterno retorno es lo más característico; y la "génesis figurativa" data del año 1883, en Rapallo, entonces "se me ocurrió todo el primer Zaratustra, sobre todo Zaratustra mismo en cuanto tipo: más exactamente, éste me asaltó ..." (21).-

La redacción de la obra y el tiempo invertido en ella ofrecen interés, sobre todo si se tiene en cuenta la rapidez con -

que fue elaborada. La primera parte fue redactada en los diez — primeros días de enero de 1883; la segunda, entre finales de junio y principios de julio del mismo año; la tercera durante el mes de enero del año 1884; y la cuarta y última parte, el siguiente año.

También es un lugar común considerar como argumentos fundamentales de cada una de las cuatro partes los siguientes temas respectivamente: la muerte de Dios, la voluntad de poder, el eterno retorno y el superhombre. De todos modos, es por lo menos inexacta una división así, pues, como tendremos ocasión de comprobar en los capítulos siguientes de este trabajo, algunos de los temas fundamentales encuentran su formulación en varias o en todas las partes de la obra.

Podrían distinguirse, como señala Sánchez Pascual en el estudio introductorio a su versión castellana de Así habló Zaratustra, tres clases de capítulos en la obra de Nietzsche: unos serían propiamente narrativos y constituirían los puntos de apoyo a través de los cuales la historia de Zaratustra avanza; otros — podrían caracterizarse como doctrinales, en ellos Zaratustra vuelve sobre sí mismo reflexivamente y poseen estructura de monólogo; finalmente, los líricos constituyen los momentos en los que pensamiento y poesía alcanzan las más elevadas cotas (22).

Y sin embargo, quedan todavía en el aire algunas cuestiones fundamentales. Por ejemplo, aún queda por dilucidar qué — significa exactamente la obra Así habló Zaratustra, después de El nacimiento de la tragedia, después de las obras que han sido caracterizadas como pertenecientes al período ilustrado, qué significa esta obra al lado casi de La gaya ciencia y antes de la publicación de ese conjunto de escritos polémicos que han sido calificados como la demolición y la crítica de la moral occidental.

Resulta de interés destacar que Nietzsche transcribe literalmente en el párrafo primero del Prólogo de la obra que analizamos el aforismo 342 de La gaya ciencia, que aquí aparecía

Bajo el título de "Incipit tragoedia". En ambos lugares se describe lo que pudiera llamarse la puesta en juego de Zaratustra, la decisión final de abandonar una soledad que duraba ya una decena de años y de ir a los hombres. Zaratustra tiene necesidad "de manos que se extiendan" y, como el sol, corre en busca de una felicidad que necesita, para serlo, de la donación y de la distribución, que se encuentra en la pérdida y en la entrega de sí misma. Así comienza el ocaso de Zaratustra, así comienza también la tragedia; comienza el juego, comienza la apuesta de la que no es posible prever el resultado, y en la medida en que toda donación supone una pérdida, comienza el riesgo y el peligro, comienza la tragedia, esto es, la filosofía trágica que, extraída de la vida, vuelve otra vez a la vida para ser evaluada por ella: "se inicia quizá la gran seriedad, se pone por primera vez el auténtico signo de interrogación, da un giro el destino del alma, avanza la aguja, comienza la tragedia..." (23).

Así habló Zaratustra parece, pues, culminar las líneas maestras descritas en El nacimiento de la tragedia, parece llevar a su exacto cumplimiento lo que allí había sido esbozado y propuesto. Lo que entonces era concepto, se traduce aquí en acción; el proyecto crítico se traduce aquí en tarea efectiva de aniquilación y la afirmación vislumbrada entonces llega a ser posición activa de la vida, del dolor y del tiempo. La obra se nos presenta, pues, animada, traspasada de un extremo a otro, por el espíritu mismo de Dionisos, por un espíritu que, junto a la destrucción de la metafísica, la moral y el arte en curso -tarea llevada a cabo especialmente en el período ilustrado y en las obras posteriores al Zaratustra-, sitúa la afirmación y la creación de nuevas tablas, de valores nuevos siempre al servicio de la vida: "Mi concepto de lo "dionisiaco" se volvió aquí acción suprema (...) Este espíritu, el más afirmativo de todos, contradice con cada una de sus palabras; en él todos los opuestos se han juntado en una unidad nueva" (24). Frente al espíritu que niega, Zaratustra "dice sí hasta llegar a la justificación, hasta llegar incluso a la redención de todo lo pasado" (25)

No es extraño que Nietzsche sitúe junto a su obra aquel Himno a la vida que compuso Lou A. Salomé y que participaba de ese mismo espíritu afirmativo (trágico); tampoco allí el dolor era considerado como una objeción contra la vida, sino que, mediante ese arte de transformar lo negativo en un instrumento y en una ocasión al servicio de aquélla, se pone de manifiesto el mismo pathos trágico nietzscheano: "Si ya no te queda ninguna felicidad que darme, ¡bien! aún tienes tu sufrimiento" (26).

Tras estas consideraciones, Así habló Zaratustra se nos presenta como la realización más acabada y más perfecta de El nacimiento de la tragedia; como su puesta en práctica. Y esto cabe analizarlo desde dos perspectivas diferentes que son, — al mismo tiempo, complementarias y que conceden a la obra un doble carácter estético y ético. La ilustración y la justificación de esta doble perspectiva ha sido puesta de relieve por Colli — al destacar el nexo subterráneo existente entre esas dos obras (27). En primer lugar, el Zaratustra parece surgir de la esfera de las representaciones primitivas a las que ya se hacía referencia pormenorizada en El nacimiento de la tragedia y, bajo — ese punto de vista, es difícil calificarlo como obra filosófica sin más, en la medida en que este libro supera la esfera propiamente filosófica de la representación y permanece casi siempre inscrita en un estado de inmediatez extrarrepresentativo. Naturalmente esa inmediatez, que debe calificarse como dionisiaca — no hace referencia a una experiencia mística inaccesible a los hombres; por el contrario, Nietzsche admite que en todos los — hombres tiene lugar esa inmediatez, en todos existe lo que Colli llama reflejos directos de un mismo fondo dionisiaco. Y, por — ello, Así habló Zaratustra es un libro "para todos". Pero ese — mismo fondo cuyos reflejos son accesibles para todos, es un fondo perpetuamente antiguo, posee algo irreductible que sólo exterior y artificialmente puede ser expresado mediante símbolos. — En ese sentido se trata de un libro "para nadie".

En segundo lugar, como el filtro de Circe, como la cicuta bebida por los iniciados a los misterios de Eleusis, este libro actúa también como una droga. Y el efecto positivo de la misma estribaría tanto en comunicar algo acerca de ese fondo dignifacioso del mundo, como en mover a la voluntad, en actuar sobre ella. O, dicho de otro modo, esta obra pretende llevar a cabo la justificación y la afirmación más alta de la vida y propone un modelo de vida ascendente donde la alegría, la serenidad, la jovialidad (Heiterkeit) a pesar de la angustia y de la pesadilla, prevalece sobre el dolor. En este sentido Así habló Zaratustra es una obra "absolutamente aparte" del resto y, aunque la crítica es análoga a la que en otras obras lleva a cabo Nietzsche sobre la cultura, el arte, la ciencia, la moral, etc., la diferencia estriba en que aquí la afirmación prevalece sobre la esencia destructiva de las otras. El mito sustituye al encadenamiento -- conceptual, la intuición a la deducción y la afirmación al nihilismo.

Ciertamente Zaratustra es sólo un profeta de lo que ha de venir, un vidente del futuro, un puente que se tiende ansioso hasta él. Y por esa razón, Zaratustra no es todavía el superhombre, sino su anunciador; pero existe también una razón por la cual se sitúa por encima del resto de los hombres: él conoce que Dios ha muerto, y esta conciencia de la pérdida de la divinidad, que falta a la mayoría de los hombres (y que los sitúa frente al peligro del nihilismo en algunas de sus formas) hace de él un hombre afirmador, un espíritu libre capaz de una apuesta trágica.

I.2. ANTECEDENTES DE LA SENTENCIA "DIOS HA MUERTO"

I.2. ANTECEDENTES DE LA SENTENCIA "DIOS HA MUERTO"

El año 1883 constituye una fecha clave y un punto de inflexión capital en lo que respecta a la actitud filosófica de Nietzsche. El período de formación y el que pasó como profesor ordinario de la Universidad de Basilea han transcurrido ya. Los años de aprendizaje y de juventud dejan paso ahora a una etapa de madurez en la que el pensamiento nietzscheano se destaca, — fuerte, seguro, independiente y propio, sobre la enseñanza y la propia experiencia asumidas.

Entre 1883 y 1885 tiene lugar la redacción de Así habló Zaratustra. Destacado el simbolismo, el tono íntimo y enigmático a un tiempo, el lirismo que sin duda alcanza aquí, como en ninguna otra obra, las más elevadas cimas, es preciso insistir — en que el Zaratustra es el lugar hacia donde apuntan, como hacia su más perfecta realización, las obras anteriores, y de donde extraen fuerza, vitalidad y sentido las elaboradas posteriormente. Esta obra encarna, por una parte, la realización del pathos trágico, la afirmación suprema de la vida; pero es también el desvelamiento de un riesgo y de un peligro: el nihilismo.

Así habló Zaratustra constituye la síntesis más pura y más perfecta de la totalidad del pensar nietzscheano. Tomando como punto de partida el hecho, indiscutible para Nietzsche, de la muerte de Dios, y sobre la doble base de la vida entendida como voluntad de poder y del tiempo como eterno retorno, Nietzsche apunta hacia el único ideal que cree posible y adecuado a los medios de que dispone. Esa esperanza se llama superhombre.

La muerte de Dios ofrece en Nietzsche un doble carácter: por un lado, se trata de un fenómeno, de un hecho, de un acontecimiento del que es preciso tomar conciencia; de otro lado, es preciso tomar distancia respecto a él, valorarlo críticamente, referirlo a un sentido. Como tal acontecimiento consiste en algo que ha tenido lugar en el tiempo, que posee, por ello, un carácter histórico esencial y, en ese sentido, Nietzsche se limita a

levantar acta del mismo como dato irreductible y último. Pero - puesto que tomar conciencia de algo no es representarlo asépticamente, sino que es preciso evaluarlo e interpretarlo, Nietzsche toma posición activa respecto a él, y lleva a cabo una elaboración personal y propia del hecho.

La originalidad de un autor no consiste a menudo en el descubrimiento de algo absolutamente nuevo, sino en volver - la atención sobre lo ya conocido, sobre lo familiar incluso, e insuflarle una fuerza tal capaz de convertirlo en medio adecuado para consecuciones jamás sospechadas antes.

Este podría ser el caso del propio Nietzsche y de - la sentencia "Dios ha muerto". Nadie puede saltar sobre su propia sombra y, como ya señalaba Hegel, al individuo, si quiere - ser libre, no le está permitido saltar sobre el "espíritu de su pueblo" (Volkgeist). También Nietzsche realizó un esfuerzo constante por permanecer despierto y tomar clara conciencia de aquellos acontecimientos que a su juicio arrojaban luz sobre el auténtico sentido de su tiempo. La valoración de los mismos y su interpretación como síntomas le condujo a establecer la posición primera y fundamental de su pensamiento. Tras el rastro del arte, la religión y la filosofía, como máximos exponentes de la - cultura, como fenómenos y como símbolos, Nietzsche destaca el - hecho irreductible de la muerte de Dios sin el cual Zarathustra mismo carecería de sentido y no pasaría de ser el protagonista - de una fábula; Zarathustra, el anunciador del superhombre, sabe que no será voz para ningún oído que, antes, no haya tomado conciencia de tan magno acontecimiento, del único capaz de dividir en dos la historia de la humanidad.

Y, sin embargo, Zarathustra nada tiene que ver con la realización de ese hecho; Zarathustra no es "el asesino de Dios". El acontecimiento mismo es algo que ya encuentra, que ya se ha - producido. La desaparición de lo divino data de muchos años antes y puede decirse que tiene lugar bajo dos aspectos esenciales: una vez es el conocimiento mismo de lo divino lo que es situado fuera

del alcance del ámbito estrictamente humano, otra vez es lo divino mismo como separado, como trascendente lo que es negado. Los máximos exponentes de estas dos formas distintas de "la muerte - de Dios" serían, en la historia del pensamiento, Kant y Hegel. Ninguno de los dos tuvo, por supuesto, conciencia de haber propiciado aquello y sobran las razones por las cuales el calificativo de ateísmo difícilmente tendría cabida en sus planteamientos respectivos. Pero sus epígonos, sus seguidores consumaron efectivamente lo que en ellos se encontraba en germen, extrajeron las últimas consecuencias de lo que allí pudo ser solamente un estozo, un principio. El Romanticismo, por un lado, y el Humanismo - ateo, por otro, constituyeron esa consumación.

La profunda investigación que llevó a cabo Kant acerca de la naturaleza de nuestra facultad cognoscitiva con vistas a establecer unos límites absolutamente irrebasables por esa facultad, más allá de los cuales no existe verdadero conocimiento, lo condujo a la distinción entre fenómeno y noúmeno y a la consideración de Dios mismo en cuanto noúmeno, esto es, como objeto - inadecuado para el entendimiento, como idea de la razón, o, más precisamente, como producto de una ilusión natural. Que de Dios no podemos tener ningún conocimiento cierto y adecuado y que las pruebas de su existencia utilizadas hasta aquí son insuficientes son otros tantos resultados de la Crítica kantiana, cuyas consecuencias se dejaron sentir inmediatamente. Después de Kant el -- deísmo se encuentra ante la alternativa de modificarse y replantearse desde los cimientos o perecer. En cualquier caso, la pérdida de lo divino, el radical sentimiento de orfandad del hombre estarán, en muchas mentes de la época, asociados al nombre de -- Kant.

"Manuel Kant -escribe Heine (28)
ha tenido hasta aquí el acento
de un filósofo inexorable, ha -
tomado el cielo por asalto y ha
pasado a cuchillo a toda la --

guarnición. Veis que yacen sin vida los guardias de corps ontológicos, cosmológicos y psicológicos; la misma deidad, privada de demostración, ha sucumbido; ya no hay ni misericordia divina, ni bondad paternal, ni recompensa futura para las privaciones actuales; la inmortalidad del alma está en la agonía ... No se escucha sino estertores y gemidos ... "

Por su parte el pensamiento inmediatamente posterior a Kant ya no era deísta. Fichte, Schelling, Herder, Goethe, por recordar algunos nombres, ya no participaban de aquellos planteamientos que hacían de la divinidad un Ser supremo y separado, creador y providente del mundo: los planteamientos ontoteológicos dejan paso cada vez más al immanentismo y poco a poco las posiciones se configuran cada vez más abiertamente en torno a Spinoza. El espíritu de este último no sólo penetra el clasicismo, sino que el romanticismo posterior se origina y crece bajo sus auspicios. Ello hizo decir a Heine que incluso el romanticismo que se confesaba adepto al catolicismo ni siquiera pudo escapar a esta tendencia.

Hölderlin y Jean-Paul, representantes con todo derecho del movimiento romántico, se encuentran en ese camino que será recorrido extensamente por Nietzsche y adelantan, al mismo tiempo, algunas de las posiciones más peculiares de Nietzsche. "Ha pasado ya el tiempo de los reyes", escribe Hölderlin, y añade: "Avergonzaos de desear aún un rey; sois demasiado mayores; en tiempos de vuestros padres las cosas habrían sido diferentes. Nadie os ayudará si no os ayudáis vosotros mismos" (29). Hay algo en estas frases que pertenece al reciente espíritu ilustrado, hay algo de aquél Sapere aude! kantiano que estimulaba al hombre a conocer y a investigar libre de trabas (30) lo divino, en cuanto guía y en cuanto providencia, aparece aquí como algo propio -

de un tiempo irrecuperable, pasado ya; ahora, alcanzada la mayoría de edad, el hombre debe cuidar de sí mismo y avergonzarse de depender a alguien que dirija sus pasos. De otro lado, también Hölderlin, como más tarde hará Nietzsche, limita su pensamiento y su actitud a la tierra y hace firme su resolución de permanecer para siempre fiel a ella (31).

Cercano a Nietzsche resulta también Jean-Paul, que, en el escrito titulado Desde lo alto del edificio del mundo, Cristo, muerto, proclama que Dios no existe, describe, en el marco de un sueño, la inquietud producida por un acontecimiento que, de ser cierto, arrojaría al mundo al abismo del caos y de la nada:

"Cristo siguió: "He recorrido los mundos, he cabalgado los soles y he volado con las vías lácteas por los desiertos del cielo; pero no existe Dios alguno. He bajado incluso allí donde el ser proyecta sus sombras y he mirado en el abismo y he llamado: - "Padre, ¿dónde estás?", pero no he oído más que la eterna tormenta que nadie gobierna, y el destellante arcoiris de los seres se alzaba sobre el abismo sin un sol que lo creara, y se diluía gota a gota" (32).

Ciertamente el movimiento romántico no fue un movimiento ateo. No obstante el espíritu romántico, en el ansia de identificarse con la totalidad, de serlo todo; en su potenciación del conocimiento analógico; y en su interpretación del hombre como un microcosmos perteneciente a un macrocosmos, significó un duro ataque contra la trascendencia y un avance en el camino de identificación de Dios con el mundo y con la totalidad de lo crea

do. Las últimas consecuencias de esto último serán extraídas por el humanismo ateo del pasado siglo.

La posición hegeliana respecto del problema de Dios se configura como una síntesis personal de las dos tendencias — fundamentales que dividían su época (33): Por una parte, la que concebía a Dios como a un Ser Supremo extraño y alejado del mundo; por otra, la tendencia proclive a identificarlo con él inspirada en el pensamiento de Spinoza. Ambas tendencias se encuentran presentes como "momentos" parciales de su sistema: "Hegel se encuentra en la prolongación del pensamiento de Spinoza acerca de la sustancia que, al ser absoluto infinita, tiene que ser única" (34) y también la religión judía, que es evaluada por Hegel como el culmen de las valoraciones religiosas halla cabida en su sistema:

"La religión judía es la primera en que el espíritu es concebido de un modo universal. Pero en el cristianismo Dios se ha revelado como espíritu; es, en primer término, Padre, poder, lo general abstracto, que está encubierto aún; en segundo término es para sí como un objeto, — un ser distinto de sí mismo, un ser en dualidad consigo mismo, el Hijo. Pero este ser otro que sí mismo es a la vez inmediatamente él mismo; se sabe en él y se contempla a sí mismo en él y justamente este saberse y contemplarse es, en tercer término, el Espíritu mismo" (35).

Dios es, de ese modo, recuperado para el sistema, y, — aunque la expresión "muerte de Dios" aparece repetidas veces en la obra de Hegel (36), no muestra sino el abandono del punto de vista según el cual Dios y el mundo permanecían, en cuanto realidades, — separados. Tras esta "muerte" entendida como la desaparición del —

abismo abierto entre el Creador y lo creado, Dios vuelve al mundo y se realiza en El: "... esta muerte no es más que un "momento" - en la Idea Suprema: mediante el Viernes Santo especulativo lo Absoluto se recupera a sí mismo y por ello puede y debe resucitar - en la más serena libertad de su figura" (37). De este modo la finitud humana quedaba redimida y justificada en lo Absoluto y, sin embargo, es esto precisamente, el "optimismo" hegeliano, lo que - entrará en crisis muy poco después.

La concepción hegeliana del Dios-Hombre, esto es, del segundo momento del Espíritu que se hace otro distinto de sí mismo, que se hace mundo, experimenta en Feuerbach una inversión -- esencial, de tal manera que lo que en Hegel era predicado, en -- Feuerbach se convierte en sujeto y, en lugar de "Dios se hace hombre", encontramos "el hombre deviene Dios". Pero, en Dios, el hombre permanece extrañado de su propia naturaleza, alienado, enajenado, hasta que llega a comprender que aquello que pone en Dios - es justamente su propia esencia. Y así advierte que la filosofía hegeliana es todavía teología, siendo la esencia de esta última - "La esencia trascendente del hombre, pero puesta fuera del hombre" (38). Partiendo de la afirmación hegeliana según la cual el Espíritu Absoluto se revela en el arte, la religión y la filosofía, - añade Feuerbach que este último es inseparable del espíritu subjetivo, y debe ser así, si no se quiere volver a establecer el punto de vista de la teología: "el arte y la religión no pueden separarse de los sentimientos, de la fantasía y de la intuición humanas, ni la filosofía puede separarse del pensar" (39), y así ambas expresiones tienen que serlo de una "esencia propia y verdaderamente humana" (40). La afirmación hegeliana según la cual un individuo no puede situarse más allá del espíritu de su pueblo ni - de su momento histórico es interpretada por Feuerbach en el sentido de que "el hombre no puede ir más allá de su propia esencia: - las determinaciones que atribuye a otros individuos son, por lo - tanto, determinaciones de su propia esencia" (41). Y esto resulta verdadero aplicado a Dios y a la religión en general: Dios no es más que la autoconciencia del hombre, y la esencia del hombre es

la misma que el hombre proyecta en Dios y en el Ser Absoluto de tal forma que "tal como el hombre piensa y siente, así es su Dios" (42).

Feuerbach resulta de este modo un claro precedente de la posición nietzscheana y caben destacarse en este sentido tres aspectos esenciales. En primer lugar, ambos autores nos resultan sorprendentemente próximos en la noción nietzscheana de "espíritu libre". El espíritu libre es la conciencia ilustrada respecto de sí misma, es el espíritu desalienado, capaz de desvelar la auténtica esencia del arte, la religión y la filosofía, Zaratus-tra mismo como personaje, como tipo, representa la culminación del espíritu libre (43).

En segundo lugar, también Feuerbach se presenta como un antecedente vivo de la sentencia nietzscheana "Dios ha muerto" y no precisamente porque aquél se considere ateo -"un verdadero ateo, es decir, un ateo en el sentido corriente de la palabra, es sólo aquél para quien los predicados de la esencia divina, como, por ejemplo, el amor, la sabiduría, la justicia no existen, pero no aquél que niega simplemente el sujeto de esos predicados" (44)-, sino porque, al establecer la distinción entre una esencia falsa o teológica de la religión, y una esencia verdadera o antropológica, Feuerbach niega realidad objetiva y operatividad al mundo suprasensible e inicia el movimiento nietzscheano de vuelta y de fidelidad a la tierra.

Finalmente Feuerbach invierte la posición hegeliana -según la cual "tal como un hombre se representa a Dios, así se representa su relación con Dios, o así se representa a sí mismo; la religión es el concepto que el pueblo tiene de sí mismo" (45), y -si en Hegel la religión equivale a un grado determinado en el proceso de autoconciencia del Espíritu Absoluto, para Feuerbach la religión constituye la representación que de sí misma tiene la humanidad, representación extrañada, enajenada, en la medida en que -- proyecta fuera de sí aquello que constituye su ser mismo. En esta

misma línea puede explicarse que el autor de El nacimiento de la tragedia, extrayendo las últimas consecuencias del sistema de Feuerbach, presente el mito griego como proyección onírico-artística de ese pueblo: los griegos "se soñaron" en sus dioses, y estos últimos les devolvieron una imagen de ellos mismos capaz de estimular y alentar su voluntad de vivir:

"El mismo instinto que da vida al arte, como un complemento y una consumación de la existencia destinados a inducir a seguir viviendo, fue el que hizo surgir también el mundo olímpico, en el cual la "voluntad" helénica se puso delante un espejo transfigurador. Viviéndola ellos mismos es como los dioses justifican la vida humana -única teodicea satisfactoria!-" (46).

Con Feuerbach se consuma el proceso de desacralización de la historia. La libertad hegeliana, cuyo culmen se sitúa en la autoconciencia plena y lograda del Espíritu, no tiene en Feuerbach otro cometido ni otro resultado que la toma de conciencia por parte de la humanidad de que Dios no es sino el sustrato imaginario de aquellos atributos que únicamente a ella le pertenecen por derecho. Lenta, pero insistentemente el Dios cristiano experimenta importantes modificaciones. Y si Hegel parece acabar con la idea misma de trascendencia atribuida a la divinidad, hasta convertirla en un proceso immanente identificado con el devenir histórico en el tiempo, Feuerbach niega realidad objetiva a la divinidad y sustituye su concepto por el de la humanidad, entendida como ser genérico (47).

La influencia ejercida sobre el pensamiento de Nietzsche por la llamada "izquierda hegeliana" ha sido puesta de manifiesto en varias ocasiones. Feuerbach, por ejemplo, fue contemporáneo de Wagner y amigo suyo; Bruno Bauer, durante cierto tiempo fue considerado por Nietzsche su "único lector"; pero nos interesa poner de relieve el caso de Stirner, cuya obra fue rescatada del olvido en el último decenio del siglo XIX, entre otros, por dos amigos de Nietzsche: Hans von Emlow y Overbeck. Su pensamiento jugó un papel importante en la formación teórica de Nietzsche (48) y tiene interés destacar su posición en la medida en que supone un avance sobre la de Feuerbach y determina una respuesta de interés en el propio Nietzsche.

Stirner parte de la concepción de que "la humanidad" el Hombre, en cuanto ser genérico, es un residuo del Dios cristiano. La Segunda Parte de El Único y su propiedad se abre con la consideración de que el Hombre ha dado muerte a Dios, pero, a continuación, se pregunta: "¿Cómo podéis creer que el Hombre-Dios haya muerto mientras en El, además del Dios, no haya muerto el Hombre?" (49). Frente al Hombre, Stirner sitúa al Yo, al yo único, concreto e individual, que se tiene a sí mismo como objeto de interés exclusivo, que persigue su utilidad, su egoísmo y su auto-disfrute (50). Este Yo se realiza con otros, pero mediante una relación inmediata que se rebela contra la intervención mediadora del Estado. No la sociedad, sino la "asociación de egoístas" es la única capaz de procurar al individuo las garantías y los cauces necesarios para la realización de su poder. A ella llega el individuo convencido de que "el mejor medio de cuidar su bien es aliarse con otros, con ese objetivo: es decir, "sacrificar una parte de su libertad", no en el interés de todos, sino de su propio interés" (51).

Sobre esta base, no resulta improbable que Nietzsche se refiera a planteamientos similares o a este mismo cuando escribe:

"... el individuo mismo es la creación más reciente ... El placer de ser rebaño es más antiguo que el placer de ser un yo: y mientras la buena - conciencia se llame rebaño, - sólo la mala conciencia dice: yo. En verdad, el yo astuto, carente de amor, el que quiere su propia utilidad en la utilidad de muchos: éste no es el origen del rebaño, sino su ocaso" (52).

Nietzsche sospechó en planteamientos como el stirneriano la presencia del nihilismo y el terreno abonado para el surgimiento de un pensamiento negador del propósito, de la meta y, - por ende, del tiempo. El planteamiento de Stirner no apunta a nada, el Yo stirneriano no tiene horizonte ni meta, es definido, en su egoísmo, como un Yo que se basta y que es perfecto: "el círculo mágico" del cristianismo, escribe Stirner, se rompe cuando cesa la distancia entre la "existencia y la vocación", entre el ser y el deber, y él mismo se dispone a romperlo cuando afirma que - "un hombre no tiene 'vocación' a nada; no tiene más 'deber' y 'vocación' que la tienen una planta o un animal" (53). De ese modo, en la medida en que elimina cualquier tipo de distancia entre posibilidad y realidad, Stirner descarta, al mismo tiempo, todo - - afán, todo esfuerzo orientado hacia una meta y hacia el porvenir.

El tiempo mismo aparece únicamente como presente, como momento actual, pero nunca como la realización de una esperanza: "el verdadero hombre no está en el porvenir, no es el objetivo de un afán, sino que está aquí, en el presente, existe en realidad; cualquiera que Yo sea, alegre o apenado, niño o anciano, - en la confianza o en la duda, en el sueño o la vigilia, soy Yo. - Yo soy el verdadero hombre" (54). En este punto Nietzsche y Stirner permanecen profundamente extraños: para aquél, el hombre actual es un hombre miserable y la intolerable miseria que padece - puede ser superada a cambio de que se dé a sí mismo un ideal, -

ideal que no está, por supuesto, más allá de la tierra, sino que adquiere en ella su sentido y su más perfecta determinación. El Yo de Stirner y el superhombre de Nietzsche son, como ha señalado LeWith (55), originarios de una misma fuente: resultan consecuencias extremas de la problemática de la humanidad cristiana; pero si en ambos está presente el rechazo de cualquier más allá de la tierra, si ambos extraen sus consecuencias del proceso de desaparición del Dios judío en el que Hegel representa un jón de extraordinaria importancia, Nietzsche se distancia de Stirner por cuanto "la muerte de Dios" representa para él el punto de partida de una afirmación y una esperanza: la del hombre que tiene que venir.

La muerte de Dios, la desaparición de un sueño cuyas imágenes estimulaban en otro tiempo la voluntad, no debe sumir al hombre en el conformismo ni tampoco en la desesperación; el último hombre, el asesino de Dios, el que ha despertado de un sueño, que fue primero imagen hermosa y, luego, pesadilla, debe volver la vista con confianza hacia el futuro y, en esta tierra, preparar la morada al superhombre.

No es posible introducir a Nietzsche como un elemento más de esa corriente que, después de Hegel, recibe con derecho el nombre de "humanismo ateo". Y ello es así, no porque el pensamiento de Nietzsche no constituya un discurso ateo, sino porque la suya no puede ser calificada como una actitud humanista, capaz de considerar al hombre como centro y, al mismo tiempo, como límite del propio discurso filosófico. El superhombre no es, por supuesto, el hombre alienado por la esperanza del trasmundo; pero tampoco es el hombre, más pobre aún, más indigente, que, eliminando a la divinidad, se empeña en ocupar su puesto. Nietzsche, y en esto se distingue del humanismo del siglo XIX, no sitúa al hombre en el lugar de la divinidad, se limita a negar ese lugar, a mostrar su naturaleza ilusoria, y el único residuo que podría quedar de ella es su fuerza operativa, su valor de estímulo y de superación que ahora es atribuido únicamente a la tierra. -

Acaso una comparación de las posturas adoptadas respectivamente - por Marx y Nietzsche arroje luz sobre este problema.

Marx concuerda con Feuerbach en identificar la religión como una alienación del hombre, pero añade que la religión no es la única expresión del proceso de alienación en que está suido el hombre y en este punto es preciso poner en conexión el pensamiento de Marx con el de Hegel (56). Marx toma de Hegel el concepto de alienación, pero no lo emplea en el mismo sentido. Para Hegel la realidad humana se expresa mediante sus creaciones y éstas, en cuanto productos de la actividad desplegada por el hombre, constituyen sus propias objetivaciones. A su vez, tales objetivaciones son el resultado de una escisión, de un momento caracterizado porque el hombre ha salido fuera de sí mismo, fuera de aquella identidad vacía que lo mantenía cerrado y enclaustrado en sí mismo. Y en la medida en que tales objetivaciones constituyen un momento del proceso dialéctico en que el hombre niega esa identidad vacía y a sí mismo como tal identidad (como en-sí), representan también alienaciones necesarias para el reconocimiento del hombre en su propia actividad, en sus propios productos o creaciones. Para Marx, por el contrario, la objetivación no implica necesariamente una alienación; ésta es considerada más bien como una deshumanización del hombre, impuesta por una determinada sociedad; suprimida la sociedad que la provoca, también la alienación resulta suprimida. Así, por ejemplo, en la sociedad capitalista, el hombre vive escindido entre sus propios productos, que dejan de pertenecerle en el orden impuesto por la sociedad burguesa, y su trabajo: "el hombre es trabajo y producto; pero su ser mismo, cosificado en mercancía, no le pertenece" (57). En una sociedad de tales características, la religión no tiene otro cometido, para Marx, que el de legalizar la situación vigente, justificarla y sacralizarla; ella instauro incluso, como división ideal (el más allá y el aquí), la división experimentada en la realidad: "la religión, de este modo, no es más que la proyección de un mundo social dividido. Siendo su proyección es, al mismo tiempo, su justificación" (58).

Desde este planteamiento pueden adivinarse muchas semejanzas con las posiciones mantenidas por Nietzsche. Masuh las señala con todo detalle, pero destacaremos tres fundamentales. — Marx y Nietzsche coinciden en señalar el efecto "paralizante y adormecedor" de la religión, su incapacidad para cambiar el mundo, puesto que supone una falsa conciencia de él. Por otro lado, ambos pensadores, sobre la base del diagnóstico de descomposición del mundo cristiano burgués, anuncian el despuntar de un mundo nuevo, de una nueva aurora que para Marx coincidirá con el triunfo del proletariado, y para Nietzsche con el trastocamiento de la antigua tabla de valores. Por último, el fin de la filosofía representada en Marx lo mismo que en Nietzsche la desaparición del Dios cristiano: la recuperación de lo concreto, de la realidad y de la tierra. Efectuada la inversión radical, negado el trasmundo, la tierra es recuperada con sus atributos: el cuerpo, los instintos y la vida (59).

Sin embargo, a pesar de estar de acuerdo en lo que respecta al diagnóstico y a la evaluación general de la cultura de su tiempo, Marx y Nietzsche se hallan radicalmente enfrentados en lo que respecta al modo de resolución de la crisis de su tiempo (60): Marx parte de lo material y de que la cultura no es sino el resultado de unas relaciones económicas determinadas; cambiadas éstas, también resultará alterado el reflejo de las mismas: la cultura. Nietzsche, deudor en esto de las ideas románticas de sus antecesores y muy particularmente del concepto de genio de su maestro Schopenhauer, situará el acento sobre lo espiritual, como sobre aquella fuerza capaz de modificar los caracteres culturales de un momento histórico concreto: "Nietzsche quería activar las potencias espirituales, revolucionar las circunstancias culturales, a partir de las que las relaciones económicas se reordenarían automáticamente" (61). Pero contemplemos este proceso más de cerca, vemos qué significa en Nietzsche esta ausencia de lo divino y del trasmundo como punto de partida y como eje alrededor del cual giran los conceptos más originales de su pensamiento.

I.3. LA MUERTE DE DIOS Y EL FUNDAMENTO DE LA
LIBERTAD

I.3. LA MUERTE DE DIOS Y EL FUNDAMENTO DE LA LIBERTAD

Si hubiera de señalarse un eje alrededor del cual se articula el mensaje de Zaratustra, éste sería sin duda el acontecimiento de la muerte de Dios y la toma de conciencia por parte del hombre de dicho acontecimiento. Todo el desarrollo ulterior y el avance positivo del pensamiento nietzscheano carecería de sentido y de referencia sin esa condición. Por tanto, el discurso de Zaratustra se levanta sobre la base de la destrucción de unos valores determinados: de aquellos valores sustentados por la creencia en la divinidad. Esta destrucción -objeto de la segunda parte de este trabajo- tiene lugar en dos frentes que coinciden a su vez con otros tantos momentos del desarrollo del pensar nietzscheano: en primer lugar, aparecía como crítica a la cultura y a las tres manifestaciones de la misma (arte, religión y filosofía) en el que hemos venido denominando "período ilustrado" de Nietzsche. En segundo lugar, se concreta en la crítica a la moral cristiana, crítica que coincide a su vez con el período denominado de la destrucción de la moral occidental.

La muerte de Dios, según la interpretación nietzscheana, coincide básicamente con ese proceso de destrucción y de crítica que ya ha sido analizado. Para decirlo más exactamente, -constituiría la última etapa de ese proceso, su consecuencia lógica. Dios ha muerto significa, por tanto, que la distinción entre un mundo verdadero y un mundo aparente ha sido finalmente desvelada como falsa; pero también, y muy especialmente, significa que la línea divisoria entre el bien y el mal trazada por la moral cristiana debe ser profundamente alterada.

Ahora bien, este acontecimiento, que por la magnitud de sus consecuencias es el único capaz de dividir en dos la historia de la humanidad, se presenta también, según se tome o no conciencia de él, como instrumento capaz de dividir y de seleccionar a la humanidad misma. Sólo estará en camino hacia la libertad --aquel hombre que haya tomado conciencia de esa pérdida, el hombre

que haya llegado a ser consciente de que la ausencia de la divinidad abre un horizonte grávido de esperanzas, pero, al mismo tiempo sembrado de peligros y de obstáculos.

Nietzsche, que, como muy certeramente ha advertido - Albert Camus, "no ha concebido el proyecto de matar a Dios, sino que lo ha encontrado muerto en el alma de su época" (62). toma, - sin embargo, sobre sí la tarea de propagarlo, de introducirlo en la conciencia de los hombres y de hacer que estos tomen posiciones respecto de él. Es justamente este aspecto el que queda destacado de igual manera en dos de las obras que por lo demás encierran -- más abundantes referencias a la muerte de Dios: La gaya ciencia y Así habló Zaratustra.

1. EL DOBLE CARACTER DE LA MUERTE DE DIOS

Ya antes incluso de la redacción de La gaya ciencia, Nietzsche concibe el propósito de despertar al hombre de un largo y profundo sueño, de advertirle de un peligro. Aurora, así lo refiere Nietzsche en Ecce Homo, significa el intento de situar a la humanidad ante un instante de "suprema autognosis" (nöchster - Selbstbesinnung), ante un "gran mediodía" (grossen Mittag) en el que pueda valorar en toda su justeza el pasado y el porvenir y -- plantee en su radicalidad las preguntas acerca del por qué y el para qué (63). Pero este momento sólo podrá vivirlo quien haya -- comprendido "que la humanidad no marcha por sí misma por el camino recto, que no es gobernada en absoluto por un Dios, que, antes bien, el instinto de dècadence ha sido el que ha reinado con su seducción, ocultándose precisamente bajo el manto de los más santos conceptos de valor de la humanidad" (64).

Todos esos supuestos son, desde luego, reducibles al último, pues los dos primeros enuncian de forma negativa lo que -- el tercero especifica positivamente. Dios no es más que una ficción --una idea seductora-- inventada por aquellos instintos de dè-

cadencia, de descomposición y de cansancio, que habitan en el hombre. Pero lo importante es ahora que la mayoría de los hombres no tiene conciencia del origen de la idea de Dios y que ante ellos permanecen todavía veladas las posibilidades abiertas tras la pérdida de la divinidad.

De ahí que Nietzsche dirija una buena parte de su mensaje (la parte positiva) a unos pocos (los espíritus libres) conscientes ya de que esa muerte ha tenido lugar y, en ese sentido, no pretende sino avanzar sobre las bases proporcionadas por su momento histórico. De ahí también que el discurso de Zarathustra no sea tal "para todos": no sólo por aquello a lo que ya se hizo referencia con anterioridad, por la ambigüedad inherente al fondo dionisiaco del mundo; sino también porque no todos los individuos permanecen a la altura de su época, porque no todos son libres en el sentido de haber tomado conciencia de las necesidades que singularizan su momento histórico, y, en definitiva, porque entre lo que acontece y la toma de conciencia por parte del hombre de eso mismo existe una distancia temporal, cuyas consecuencias son a menudo dramáticas e irreversibles para el hombre.

A esa distancia se refiere Nietzsche en una de las primeras y enigmáticas referencias a la muerte de Dios. Se trata del aforismo 108 de La gaya ciencia:

"Después de la muerte de Buda, se mostró durante siglos su sombra en una caverna: una sombra enorme y espantosa. Dios ha muerto (Gott ist tot); pero de la manera como están hechos los hombres, habrá todavía quizá durante miles de años cavernas en las que se mostrará su sombra" (65).

Nietzsche muestra aquí en pocas palabras que el acontecimiento de la muerte de Dios no es un hecho definitivo y perfectamente claro para todos y subraya la diferencia entre el hecho mismo de la desaparición de la divinidad y la conciencia por parte del hombre de esa pérdida. Del mismo modo que la luz emitida por una estrella que ya se ha extinguido, continúa siendo percibida; así "la sombra" de Dios puede mostrarse durante siglos después de su muerte. Existe, pues, un cierto desajuste entre la acción y la imagen de la acción, de tal forma que la segunda no se corresponde con frecuencia exactamente con la primera. A ese mismo desajuste hará más tarde referencia el propio Zarathustra cuando advierta que "una cosa es el pensamiento, otra la acción, y otra la imagen de la acción. La rueda del motivo no gira entre ellas" (66).

Pero la clave de este aforismo acaso radique en las palabras "de la manera como están hechos los hombres". ¿A qué característica humana se refiere aquí Nietzsche? Hay algo propio del comportamiento humano, algo que ya se había destacado en obras anteriores y que singulariza el ámbito humano diferenciándolo del animal: el hombre introduce un lapso de tiempo antes de responder a un estímulo. El comportamiento humano, donde juegan un importante papel la inteligencia y la memoria, se distingue del animal en que es capaz de oponer al estímulo que lo provoca o que lo excita una respuesta mediata, diferida, retardada.

No se trata desde luego de un comportamiento caprichoso: tenemos necesidad de él para vivir. Como ya se advertía en el escrito titulado Sobre verdad y mentira en sentido extramoral, hay en el hombre una especie de incapacidad adaptativa al medio, una suerte de insuficiencia que le obliga a transformar las cosas para poder vivir. Mientras que el animal nace adaptado al medio, el hombre necesita actuar sobre el medio, modificarlo. En ese lento y penoso trabajo de adaptación la memoria desempeña una función importante. Surgida de una insuficiencia,

de la incapacidad humana de responder siempre inmediatamente a los estímulos, ella es capaz de suplir ese defecto almacenando datos, seleccionando experiencias, ofreciendo la imagen de un objeto que ya no existe como si todavía estuviese presente.

Y, sin embargo, a pesar de estar destinada a paliar las desventajas de una naturaleza deficitaria como la humana, puede también servir de instrumento contra ella. En la medida en que es capaz de almacenar datos y experiencias, la memoria proporciona al hombre un instrumento eficaz en su lucha por la vida. Pero también puede ponerse al servicio de fuerzas disgregadoras, contrarias a la vida y a la acción, puede ser instrumentalizada por fuerzas reactivas: mediante ella el hombre, aferrado a la imagen de un objeto cuya ausencia se experimenta como insoportable, puede emprender la huida ante la realidad. Es el espíritu de la pesadez (der Geist der Schwere) contra el que tantas veces previene Nietzsche; es también la victoria de la roca que describe Albert Camus en su elaboración del mito de Sísifo: "Cuando las imágenes de la tierra se aferran demasiado fuertemente al recuerdo, cuando el llamamiento de la dicha se hace demasiado apremiante, sucede que la tristeza surge en el corazón del hombre: es la victoria de la roca, la roca misma" (67). La tristeza surgida en el hombre -- por el recuerdo de un pasado donde se había instalado la alegría, la tristeza despierta por el recuerdo de un tiempo que ya no es y que no será nunca es la nostalgia. Esta hace del tiempo actual el camino descendente desde un pasado considerado como máximum, y -- respecto al cual toda lejanía, toda distancia, es un paso hacia atrás, un retroceso.

En tal caso, el desencanto, el cansancio, la consideración de todos los esfuerzos como inútiles, se convierten en síntomas de un estado donde la vida comienza a "degenerar". Vivir es entonces continuar el infinito proceso de desvelar el fondo de tristeza, de ausencia que hay en el interior de todo lo que existe. Y, más aún, todo lo que existe cobra sentido y valor tan sólo en cuanto recuerde o evoque lo ya perdido.

Una especie de "demonio melancólico" (68), abrumado por la caducidad y sometido al vértigo del incesante "caminar" - del tiempo, convertido al pasado en un lastre que el presente - arrastra, y resta ligereza a su movimiento. Una especie de debilidad por todo lo que se hunde, exhibiendo al final su grandeza y su agotamiento, se une aquí a una determinada concepción del tiempo que en modo alguno le fue ajena a Nietzsche: la experiencia de la caducidad.

El tiempo lo devora todo, nada puede resistírsele, - "la mirada del sufrimiento sobre el tiempo ve en éste sólo lo - único e irreplicable, el óbito de lo existente, la desaparición, - el camino hacia la nada" (69). A este pensamiento está íntimamente ligado el sentimiento producido por la muerte de Dios; ese - sentimiento que evoca el otro tiempo en que la vida no había perdido sentido, que ahora, en el pasado, el cauce que Dios pudo imprimir a la voluntad.

La sombra de Dios, esa sombra "enorme y espantosa" - que, como la de Buda, podrá mostrarse todavía durante siglos, no es otra cosa que el fantasma introducido por la memoria cuando - el hombre experimenta como insoportable la ausencia de Dios. De ahí que Nietzsche prevenga tanto contra Dios como contra su sombra y que añada al aforismo las siguientes palabras que no traduce la edición castellana: "Y nosotros ... nosotros tenemos que - luchar también contra su sombra". Y es que "la sombra" es para - Nietzsche la consumación del nihilismo que en Dios sólo aparecía esbozado, transfigurado en una ilusión hermosa. También Zarathustra tiene su sombra, y ella nos da la clave para entender la de la divinidad: Nietzsche la describe como un fantasma "flaco, negrozco, hueco y anticuado" (70), que ha perdido el origen y la meta, y que cuenta sólo con "un corazón cansado y desvergonzado; una voluntad inestable" (71). Ella es, con respecto a Zarathustra, una imagen depauperada, una copia sin valor, un reflejo que representa mal a su modelo, un correr hacia todas partes detrás de él y un "en vano!": "¿Dónde está mi hogar? -dice la sombra de Zarathustra-. Por él pregunto y busco y he buscado, y no lo he en-

contrado. Oh eterno estar en todas partes, oh eterno estar en -- ningún sitio, oh eterno -en vano!" (72).

Del mismo modo, la sombra de Dios no hace sino repetir falsamente sus rasgos, enturbiados por el dolor de la ausencia: sin hogar, sin referencia a nada, porque Dios dejó de estar presente.

El aforismo 125 de La raya ciencia avanza sobre lo ya expresado en el anterior, en "Nuevos combates". Nietzsche relata aquí la llegada de un loco a la plaza pública que, en pleno día, provisto de una linterna, no cesaba de gritar: "Busco a Dios". Este loco, que adelanta en cierto modo la figura mítica de Zaratustra, que es, como él, un espíritu libre y consciente, un "despierto", también provoca la hilaridad entre los presentes que, burlándose de él, le responden: "¿Qué, ¿se ha perdido Dios?" "Se ha perdido como un niño pequeño?", "¿O es que está escondido? ¿Tiene miedo de nosotros? ¿Se ha embarcado? ¿Ha emigrado?" (73).

De nuevo se pene de relieve la distancia de un acontecimiento que, estando presente en el tiempo, es, para la mayoría de los hombres, desconocido, lejano, perteneciente al futuro. Y el loco reacciona entonces de la misma forma que Zaratustra -- cuando, por primera vez, dirigió sus discursos a los hombres:

"He llegado demasiado pronto -- dice el loco--, no es mi tiempo aún. Este acontecimiento enorme está en camino, marcha, todavía no ha llegado hasta los oídos de los hombres. Es necesario dar tiempo al relámpago y al trueno, es necesario dar tiempo a la luz de los astros, tiempo a las acciones, cuando ya se han realizado, para ser vistas y oídas. Este acto está más lejos de los hombres que el acto más distante..." (74).