

Álvaro González Millán

Nihilismo y muerte de Dios en Nietzsche.

TRABAJO DE FIN DE MÁSTER

Dirigido por el Dr./Dr.^a : Manuel Barrios Casares

Máster en Filosofía y Cultura Moderna y
Máster en Profesorado de Enseñanza Secundaria
Obligatoria y Bachillerato, Formación Profesional y
Enseñanzas de Idiomas



UNIVERSIDAD DE SEVILLA

Sevilla

2022

ÍNDICE.

Resumen/Abstract.....	3
1. Introducción.....	5
2. Antecedentes filosóficos al nihilismo.....	6
3. El nihilismo en Nietzsche.....	10
3.1. Nihilismo en el diagnóstico de su época.....	11
3.2. Génesis del nihilismo en la voluntad de nada.....	13
3.3. El origen del nihilismo en la idea de «mundo verdadero».....	15
3.3.1. Sobre la inversión y superación del platonismo.....	21
3.3.2. Comentario de Heidegger al fragmento «Historia de un error»....	23
3.3.3. Algunas conclusiones respecto al «mundo verdadero».....	26
3.4. Decadencia de la cultura occidental en la moral cristiana.....	26
3.5. Nihilismo como estado psicológico: crítica a la metafísica y las categorías de la razón.....	32
4. El eterno retorno como nihilismo extremo.....	37
5. Nihilismo activo: a las puertas de la superación.....	39
5.1. El carácter jánico del nihilismo.....	39
5.2. El nihilismo como «estado intermedio».....	40
5.3. Muerte de Dios y nihilismo.....	42
5.4. Vivir el nihilismo para salir de él: ¿Nietzsche como nihilista?.....	45
6. La llegada del superhombre: superación del nihilismo.....	49
7. Conclusiones.....	52
8. Bibliografía.....	53

RESUMEN: El problema del nihilismo es un tema central y vehicular en la filosofía de Nietzsche, pues se relaciona con otros conceptos centrales de su pensamiento como los de eterno retorno, transvaloración de los valores o crítica a la metafísica. Y no solo de su filosofía, sino que fue también un asunto problemático en filosofía posterior con filósofos como Vattimo, Heidegger o Deleuze. No está, por tanto, exento de diversas interpretaciones. Este trabajo consiste principalmente en aclarar el sentido del nihilismo acudiendo a su génesis en la idea de voluntad de nada y su desarrollo histórico desde el platonismo y el cristianismo hasta el fenómeno de la muerte de Dios; y pretende arrojar luz sobre los tipos de nihilismo y sus diferencias. A su vez, intentar mostrar la posibilidad de su superación e intenta ofrecer y justificar la posición de Nietzsche como un filósofo que vive el nihilismo para poder salir de él.

Palabras clave: Nihilismo. Dios. Valores. Devenir. Platonismo.

ABSTRACT: The problem of nihilism is a central and vehicular theme in Nietzsche's philosophy, since it is related to other central concepts of his thought such as the eternal return, the transvaluation of values or the critique of metaphysics. And not only of his philosophy, but it was also a problematic issue in later philosophy with philosophers such as Vattimo, Heidegger or Deleuze. It is not, therefore, exempt from various interpretations. This paper consists mainly in clarifying the meaning of nihilism by turning to its genesis in the idea of the will to nothingness and its historical development from Platonism and Christianity to the phenomenon of the death of God; and aims to shed light on the types of nihilism and their differences. At the same time, it attempts to show the possibility of its overcoming and tries to offer and justify Nietzsche's position as a philosopher who lives nihilism in order to get out of it.

Keywords: *Nihilism. God. Values. Becoming. Platonism.*

SIGLAS¹:

AC	<i>El anticristo</i>
CI	<i>Crepúsculo de los ídolos.</i>
EH	<i>Ecce Homo.</i>
GC	<i>Gaya ciencia.</i> Trad. Juan Luis Vermal. Madrid: Tecnos, 2016.
GM	<i>Genealogía de la moral.</i>
HH	<i>Humano, demasiado humano.</i>
MBM	<i>Más allá del bien y del mal.</i>
NT	<i>El nacimiento de la tragedia.</i> Trad, Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2018.
Za	<i>Así habló Zaratustra.</i>
FP	<i>Fragmentos póstumos.</i> Volumen IV. Ed. Diego Sánchez Meca, trad. Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares. Madrid: Tecnos, 2008
OC	<i>Obras completas volumen IV: escritos de madurez II y complementos a la edición.</i> Ed. Diego Sánchez Meca, trad. Jaime Aspiunza, Manuel Barrios Casares, Kilian Lavernia, Joan B. Llinares, Alejandro Martín Navarro y Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 2018.
	<i>Obras completas volumen III: obras de madurez I.</i> Ed. Diego Sánchez Meca. Trad. Jaime Aspiunza, Marco Parmegianni, Diego Sánchez Meca, Juan Luis Vermal. Madrid: Tecnos, 2014.

¹ Las que aparecen sin información bibliográfica serán citadas de las *Obras completas*.

1. INTRODUCCIÓN.

La cuestión sobre el nihilismo es central y transversal en el pensamiento de Nietzsche. El pensamiento filosófico de Nietzsche, desde la crítica al platonismo hasta la filosofía del superhombre y el eterno retorno, proyecta la sombra de un importante acontecimiento que adquiere la categoría de histórico: la caída de los grandes valores. Dicho dentro de la filosofía de Nietzsche, esta caída supone la imposibilidad de contestar a la pregunta: ¿por qué? El fin se pierde y todo lo que nos mantenía firmes en un mundo filosóficamente complejo se convierte en desierto. Nietzsche es, por tanto, el máximo —no el único— teórico del nihilismo; se convierte en una especie de médico que detecta una enfermedad que va a pasar factura en sus tiempos y en los próximos años y su filosofía, en su conjunto, puede convertirse en un medio para paliar esa enfermedad; pues en ella, concretamente, en la figura del superhombre, nos da las claves para su superación. Es, por ende, relevante mostrar cómo se inicia el nihilismo y de qué modo podemos poder fin a esa enfermedad; un suceso que empieza con la voluntad de nada y con las primeras ficciones platónicas y se extiende hasta su propia filosofía, que sirve como medio de superación. Este trabajo consiste principalmente en mostrar la filosofía de Nietzsche como una cura para la enfermedad que representa el nihilismo, atendiendo a la complejidad de este concepto. Por ello, este trabajo asume y defiende una tesis principal: Nietzsche, al contrario de como se suele presentar, no es un filósofo nihilista y únicamente lo asume para mirarlo de cerca y poder salir de él.

Para ello, este trabajo se divide en distintos apartados. En el primero se mostrarán los antecedentes del abordaje de la cuestión del nihilismo en otros autores, ateniéndonos principalmente a aquellos que hayan podido influir en la concepción que Nietzsche mantiene; el segundo apartado se dedica ya a Nietzsche y su filosofía, centrándonos en la voluntad de nada como génesis del nihilismo para dar paso a la consideración del platonismo como el punto de arranque del nihilismo y analizar así los problemas que ha conllevado la fe en las categorías de la razón y el olvido del devenir; mostrando también, a su vez, cómo se generó la decadencia desde la moral cristiana. El tercero trata de mostrar la idea del eterno retorno desde la perspectiva del nihilismo. Una cuarta parte en la que se analiza el carácter jánico del nihilismo que da lugar a una interpretación positiva como un estado intermedio previo a la superación que Nietzsche llama el *incipit Zarathustra*. En esta parte se ve el *incipit Zarathustra* desde la perspectiva de la caída de los grandes valores, siendo la muerte de Dios el acontecimiento fundamental. La quinta parte ofrece

la posibilidad de la superación a través de la figura del superhombre y la transvaloración de todos los valores. Por último, el apartado que va a la cola de este escrito servirá de conclusión.

2. ANTECEDENTES FILOSÓFICOS AL NIHILISMO.

Si bien Nietzsche es el máximo representante filosófico en el tratamiento de esta problemática, como suele ocurrir en filosofía, ésta no cae del cielo ni aparece en Nietzsche de la nada. No son pocos los antecedentes que existen y que influyeron en el pensador alemán, desde filósofos propiamente hablando hasta literatos que trataron el tema del nihilismo. Es bien conocido que el vocablo se extiende en la literatura rusa del diecinueve, aunque también tuvo otros antecedentes. Es un tema al que habría que dedicar un minucioso examen, pero no es motivo de este escrito. Este apartado pretende rastrear la concepción de nihilismo que usa Nietzsche, pese a que hayan existido otras anteriores. El problema radica en que esas otras acepciones no encajan con el concepto que Nietzsche identificará y tratará de superar, por lo que me centraré solo en las que hayan podido influir de manera directa en Nietzsche. Es decir, el término ya rondaba otros ambientes, pero no era usado con el valor filosófico con el que lo usará Nietzsche; por lo que no se tendrán en cuenta todos los usos que se le haya dado al término, sino solo los usos filosóficos y cercanos a Nietzsche.

Y es Jacobi el punto de arranque de esta pequeña historia. Este concepto apareció en Jacobi en una carta escrita a Fichte en el que le reprocha que el idealismo es nihilismo. Aquí vemos, por tanto, un primer uso del término con un sentido similar al que usará Nietzsche. Como muestra Franco Volpi, no es un uso ocasional, sino que Jacobi lo emplea más veces. ¿A qué se quería referir Jacobi? Reprocha de nihilismo el modo en el que se ha introducido a Dios en la discusión filosófica desde Spinoza hasta los idealistas Fichte y Schelling, en los que Dios se vuelve objeto de la argumentación y pierde ese carácter de Absoluto puro y simple.² Como señalé en el anterior párrafo, el término ya rondaba otros terrenos, que es de donde Jacobi lo extrajo probablemente, pero Jacobi lo introduce con un sentido filosófico.

Hegel realizó también un tratamiento filosófico del nihilismo, y justamente a propósito de la carta escrita por Jacobi hacia Fichte. En *Creer y saber*, Hegel menciona

² Franco Volpi, *El nihilismo*, trad. Cristina I. del Rosso y Alejandro G. Vigo. Buenos Aires: Biblos, 2005, pp. 25-26.

el nihilismo haciendo referencia a la polémica carta de Jacobi. En él puede leerse: «Ya antes se señaló por qué aborrece tanto la filosofía de Jacobi el nihilismo que encuentra en la fichteana, pero en lo que atañe al sistema de Fichte en cuestión, la tarea del nihilismo le corresponde en todo caso al puro pensar; pero no logra cumplirla, porque este puro pensar se queda en uno de los lados, y por lo tanto esa posibilidad infinita tiene a la vez frente a sí y consigo una realidad infinita».³ Como vemos, da un uso similar a Jacobi al término «nihilismo», aunque con distinto sentido. En el artículo que consagra a esta cuestión, explica Jacobo Muñoz Veiga que Hegel en esta obra asigna al pensamiento una función aniquiladora, llevando el nihilismo a momento de la filosofía consumada. Esta función la asigna Hegel al pensamiento puro, constatando a su vez la incapacidad de Fichte para llevar a cabo la tarea. Fichte no logra superar el dualismo de yo y no-yo disolviéndolo en el autoconocimiento de un absoluto que es la nada, pues para Hegel lo primero de la filosofía es reconocer la nada absoluta. Para Hegel, tanto Fichte como Jacobi están en la nada opuesta de la filosofía, dando a lo finito la realidad absoluta. Esto, según las palabras de Jacobo Muñoz Veiga, es lo que asume Hegel como nihilismo: la filosofía que no puede reabsorber el dualismo entre lo finito y lo infinito.⁴ Lo que debe nihilizarse para Hegel es justamente esta separación abstracta, a fin de alcanzar una síntesis superadora, que reconcilie los extremos.

Quizás uno de los filósofos que anticipó el sesgo nihilista contrario al optimismo de la filosofía de Nietzsche es Philipp Mainländer. Con objetivos totalmente distintos a Nietzsche, Mainländer ya escribió sobre la muerte de Dios y contribuyó a crear ese concepto de nihilismo que estamos rastreando. En su libro *Filosofía de la redención*, puede leerse una frase similar que en *La gaya ciencia* de Nietzsche: «Dios ha muerto y su muerte fue la vida del mundo».⁵ Sin embargo, tal y como señala Franco Volpi, esta muerte de Dios no tiene como asesinos a los hombres, sino que es consecuencia de un impulso natural hacia la nada.⁶ En los distintos asesinos de Dios hay una diferencia esencial: la de Mainländer es ontológica y la de Nietzsche es moral. La muerte de Dios en Nietzsche implica la caída del valor supremo, la muerte de la fe en ese Dios cristiano que nos aseguraba en el mundo a costa de ir contra la vida. En el *Crepúsculo de los ídolos*

³ G. W. Friedrich Hegel, *Creer y saber*, trad. Jorge Aurelio Díaz. Bogotá: Norma, 1994, p. 165.

⁴ Jacobo Muñoz Veiga, «Génesis del nihilismo europeo». *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, N° 23, 1989, pp. 70-72.

⁵ Philipp Mainländer, *Filosofía de la redención*, trad. Manuel Pérez Cornejo. Madrid: Alianza, 2020, p. 134.

⁶ Franco Volpi, *El nihilismo*, p. 49.

afirma por ello que la vida acaba donde comienza el reino de Dios.⁷ Con respecto a la muerte de Dios se analizará con más detenimiento, por lo pronto me conformo con mostrar, siguiendo nuevamente a Franco Volpi, que «la idea de la muerte de Dios confluye en la articulada experiencia filosófica e intelectual que urge a Nietzsche a su propia concepción del nihilismo».⁸

Max Stirner es probablemente quien se acerca más a las concepciones de Nietzsche. De hecho, hay controversia debido a que no se conoce evidencia de que Nietzsche lo leyera o consultara. Es común ver la filosofía de Max Stirner como un nihilismo egoísta, pues se basa en una tesis básica y fundamental que también puede leerse en Nietzsche: no existe nada por encima del único (entendido como el individuo). Desde la política y la religión constantemente van imponiéndose causas que superan al individuo: Dios, el Estado, la Humanidad. Esas grandes ideas, para Max Stirner, no son nada. Lo único relevante es el individuo y nada está por encima de él. El famoso fragmento de *El único y su propiedad* es bastante esclarecedor:

¡Fuera entonces toda causa que no sea entera y exclusivamente la mía! Mi causa, me dirán, debería ser, al menos, la “buena causa”. ¿Qué es lo bueno, qué es lo malo? Yo mismo soy mi causa, y no soy ni bueno ni mal; esas no son, para mí, más que palabras. Lo divino mira a Dios, lo humano mira al hombre. Mi causa no es divina ni humana, no es ni lo verdadero, ni lo bueno, ni lo justo, ni lo libre, es lo mío, no es general, sino única, como yo soy único. Nada está por encima de mí.⁹

La tesis fundamental de Max Stirner, por la cual las grandes ideas deben caer, convertirse en nada, es bastante similar a la concepción que Nietzsche maneja del nihilismo. Aunque con tintes políticos, también está presente la caída de la idea de Dios como rectora por encima del individuo. De ahí que lo llamemos un nihilismo egoísta: no existe nada que esté por encima de mí como individuo y no pueden imponerme ninguna causa ajena a mí mismo como mi propia causa.

Otro autor que es importante que reciba mención para el tema que nos ocupa es Jean Paul, al que Nietzsche tildó de ser uno de los hombres más característicos de su

⁷ CI «La moral como contranaturaleza» §4, OC IV 638.

⁸ Volpi, *El nihilismo*, p. 50.

⁹ Max Stirner, *El único y su propiedad*, trad. Juan Pedro González Blanco. Buenos Aires: Libro de Anarres, 1976, p. 15.

época.¹⁰ Con respecto a la influencia en Nietzsche, Jean Paul nos ofrece un famoso texto en el que sueña un mundo sin Cristo, anticipando así lo que terminaría en la muerte definitiva de Dios en *La gaya ciencia*. De la mano de este sueño, también se dan unas circunstancias que nos permiten ver cómo entendía el nihilismo este autor. Siguiendo a Jesús Nebreda Requejo, el panorama que se queda tras este hito es la soledad, la muerte, la vaciedad, el aniquilamiento de todo sentido y todo calor humano, la orfandad de los seres humanos y el frío terrible de los espacios vacíos del universo. Sin Dios, sin padre, el sueño de la muerte es la única realidad: esto es el nihilismo para Jean Paul.¹¹ Hay que señalar algunos puntos en común con Nietzsche, siendo el principal la pérdida de sentido. La caída de Dios implica una pérdida del fin, del «para qué». Nietzsche aludirá a esta idea cuando defina el nihilismo en los *Fragmentos póstumos*. Además, el mundo oscuro y hostil sin Dios que sueña Jean Paul es bastante similar al mundo que describe Nietzsche y al que luego aludiré, pues Nietzsche también lo califica como terrible y cruel. Ni en Jean Paul ni en Nietzsche hay ya, como en el caso de Hegel, redención que haga de la dureza del ateísmo una mera estancia de paso: en cierto modo, es insuperable. En todo caso, la principal diferencia estribaría en que Jean Paul nos presenta esta imagen desolada del mundo como un sueño del que se puede despertar, mientras que para Nietzsche es la lógica de la decadencia abriéndose paso por la historia. Jean Paul es sin duda una de las mayores influencias y a quien Nietzsche sigue desde la *Gaya ciencia* tras su separación definitiva con Wagner y Schopenhauer. Para concluir con esta relación,

Jean Paul muere la tarde del 14 de noviembre de 1825, exactamente treinta y cinco años después de aquella primera tarde memorable del 15 de noviembre de 1790, la tarde más importante de su vida, en su casa final en Bayreuth. Muchos años después, en esa misma ciudad, uno de esos secretos lectores de Jean Paul rompería los últimos lazos que le unían a la cultura alemana. Era también una tarde, la del 13 de agosto de 1876. Friedrich Nietzsche se deshizo entonces del anillo del Nibelungo, dejando atrás al maestro Wagner, al desde entonces precursor Jean Paul y al muerto Dios de la metafísica. Con esa despedida, comenzaba la *Ciencia jovial*.¹²

¹⁰ Marc Jiménez, *¿Qué es la estética?* Trad. Carme Vilaseca y Anna García. Barcelona: Idea Books, 1999, p. 124.

¹¹ Jesús Nebreda Requejo, «Noticia temprana del nihilismo. Nota sobre Jean Paul» en L. Sáez, J. de la Higuera y J.F. Zúñiga (Eds.), *Pensar la nada: ensayos sobre filosofía y nihilismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007, p. 53.

¹² Nebreda Requejo, «Noticia temprana del nihilismo. Nota sobre Jean Paul», pp. 62-63.

Estos antecedentes al nihilismo tal y como aparecerá en Nietzsche me han permitido arrojar luz sobre este fenómeno.¹³ Pero como señala Heidegger a propósito de esta historia del uso del término, «Para Nietzsche, en cambio, el término “nihilismo” significa esencialmente “más”».¹⁴ Para comprender ese «más» al que Heidegger se refiere, es necesario definir el concepto tal y como lo entiende Nietzsche y sus implicaciones.

3. EL NIHILISMO EN NIETZSCHE.

Vistas ya las principales influencias, es momento de ocuparnos del nihilismo tal y como aparece en las obras de Nietzsche. Una primera definición, quizás la más famosa, la encontramos en los fragmentos de su obra inconclusa:

*Nihilismo: falta la meta; falta la respuesta al «¿por qué?» ¿qué significa nihilismo? — que los valores supremos se desvalorizan.*¹⁵

Así pues, una primera respuesta a la pregunta por la definición de nihilismo es que los valores supremos ya no nos sirven, han caído, han perdido validez, han quedado caducos por usar la expresión de Heidegger. Cuando hablamos de valores supremos, Nietzsche se refiere a todo principio suprasensible, sea el Dios cristiano como el valor supremo por excelencia, o la idea del Bien platónica, etc. El platonismo fue el máximo productor de estos valores, pues el cristianismo solo es una extensión de este, un platonismo para el pueblo como dirá Nietzsche. El nihilismo se caracteriza también por la falta del sentido, por la falta del «para qué». Siguiendo la definición de Remedios Ávila Crespo, el nihilismo:

Para Nietzsche consiste básicamente en el colapso de nuestros grandes valores e ideales. Se trata de un término complejo que designa tanto el diagnóstico referido a una época que experimenta las convulsiones propias del «final» de una etapa, como la terapia propuesta para «el inicio» de una nueva andadura. El nihilismo es el estadio final de una etapa de oscurecimiento progresivo de sentido que resume la sentencia «Dios ha muerto» y que sólo podrá ser superado por un movimiento de mayor intensidad y de distinto signo.¹⁶

¹³ Dejo en el tintero algunas influencias muy evidentes como la de Dostoievski por el motivo de que son ampliamente conocidas. Para más información, puede consultarse la obra de Franco Volpi ya citada.

¹⁴ Martin Heidegger, *Nietzsche*, trad. Juan Luis Vermal. Barcelona: Ariel, 2019, p. 550.

¹⁵ FP IV 241, 9 [35]

¹⁶ Remedios Ávila Crespo, «¿Y por qué no la nada? Metafísica y nihilismo en Nietzsche» en L. Sáez, J. de la Higuera y J.F. Zúñiga (Eds.), *Pensar la nada: ensayos sobre filosofía y nihilismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007, p.265.

El nihilismo, por tanto, no es un momento puntual de la historia, sino un oscurecimiento progresivo que tiene su origen en el platonismo y que no descansa a través de la historia. Es, por tanto, necesario mostrar cómo se ha originado este nihilismo del que Nietzsche habla que ha inundado la historia del pensamiento y la cultura. La pregunta el propio Nietzsche la formula en los *Fragmentos póstumos*: «El nihilismo está a las puertas: ¿de dónde nos llega éste, el más inquietante de todos los huéspedes? —». ¹⁷ Lo que Nietzsche nos quiere decir es que la situación actual de desorientación que experimenta occidente responde a causas más profundas y que, mal diagnosticado y comprendido, solo cabe persistir en él y profundizarlo en su dirección más reactiva y decadente. Nietzsche pretende sacarlo a la luz para marca el camino hacia un nuevo modo de valorar y afrontar la crisis. Vamos a ver en detalle cómo se despliega esta concepción.

3.1. Nihilismo en el diagnóstico de su época.

La pregunta por el origen que, como he señalado, nos remonta al platonismo, va acompañada de algunos errores comunes que Nietzsche pretende corregir acerca del origen del nihilismo y a su vez señala los lugares en los que se origina. En primer lugar, como punto de partida, es un error señalar las situaciones de miseria social, corrupción o degeneraciones fisiológicas como causas del nihilismo: estas no pueden, en sí mismas, producir el nihilismo, es decir, un rechazo radical del valor, del sentido, de la deseabilidad. El nihilismo, señala Nietzsche, está en una interpretación completamente determinada: la interpretación cristiano-moral. ¹⁸

En la interpretación cristiano-moral encontramos una primera causa del nihilismo, concretamente en la muerte de Dios, que luego comentaremos con más detenimiento. En la muerte de Dios se encuentra el derrumbe de todos los valores y los ideales, desencadenante de la situación de nihilismo —falta de valor, falta de sentido...— en la que se encuentra Europa y en la que la vida parece que no vale nada. El modo de combatir el sinsentido el cristianismo —como extensión del platonismo— no es otra que la invención de un «más allá» completamente vacío como recompensa por un sufrimiento generado a través del ascetismo que comenta en la *Genealogía de la moral*. Buscar consuelo en un «más allá» solo ha generado un continuo desprecio hacia la vida tal y como es. Como el propio Nietzsche señala, «primero hemos de tener la vivencia del

¹⁷ FP IV 114, 2 [127].

¹⁸ FP IV 114, 2 [127].

nihilismo para averiguar cuál era propiamente el valor de estos «valores»... En algún momento necesitaremos nuevos valores...».¹⁹

Otra razón del nihilismo se encuentra en la interpretación moral del mundo que, según Nietzsche, es la moral budista que todavía no está superada: la existencia como error y castigo. Por otro lado, igualmente conectado, encuentra en los sistemas socialistas y positivistas, que no consiguen salir del barro de los valores cristianos. También en la ciencia de la naturaleza, que terminan en una autodestrucción; y en el historicismo del que forma parte el modo de pensar político y económico. Y, por último, en el arte romántico.²⁰ Si bien cada una de las causas que Nietzsche encuentra en el diagnóstico de su época precisarían de un análisis exhaustivo, considero fundamental escribir algunas líneas sobre la crítica al romanticismo. Nietzsche señala que el romanticismo nace como insatisfacción con lo real en uno de sus famosos fragmentos:

El mundo como una obra de arte que se da a luz a sí misma----- ¿Es el arte una consecuencia de la insatisfacción con lo real? ¿O una expresión del agradecimiento por la felicidad gozada? En el primer caso, romanticismo; en el segundo, aureola de gloria y ditirambo (en suma, arte apoteósico).²¹

Desde esta visión de insatisfacción con lo real, el romanticismo no sería más que un cristianismo encubierto. Lo mismo vio en Wagner, pues en *Humano, demasiado humano* lo ve como un romántico desesperado que se ha arrodillado ante la cruz cristiana.²²

Como he mostrado, esas son las razones principales que encuentra Nietzsche en el nihilismo de su época. Pero, como también he tratado de exponer, el nihilismo no es un momento puntual, sino que se encuentra en todo el transcurso de la historia. Rastreado la historia del nihilismo nos encontramos el platonismo como el origen del nihilismo, que pronto se extendió como una plaga por el cristianismo. Aunque la génesis nace con la voluntad de nada

¹⁹ FP IV 490, 11 [411].

²⁰ FP IV 114-115, 2 [127].

²¹ FP IV 110, 2 [114]

²² HH §3, OC III 227.

3.2. Génesis del nihilismo en la voluntad de nada.

Hay una idea que da razón de existencia de todos los valores decadentes e invenciones que han ido en contra de la vida (como la de «mundo verdadero» o las categorías de la razón que comentaremos en posteriores apartados como origen del nihilismo): dar sentido al sufrimiento. El hombre ha buscado desde siempre algo que diese sentido a todo lo que le rodeaba y a todo dolor que le acechaba. La idea de buscar una meta, un «por qué» ha sido la que ha generado la existencia de esas ficciones y valores decadentes que con el nihilismo han caído, incluido la idea de Dios como máximo exponente. Como se oye decir a Nietzsche en la *Genealogía de la moral*, no es el sufrimiento mismo el problema: el verdadero problema era buscar un sentido al sufrimiento.²³ No sufrir en vano, encontrar un motivo por el que sufrir. Ese vacío vino a rellenarlo el ideal ascético.

El ideal ascético no es otra cosa que la respuesta al problema del sentido. Y era el único sentido posible. Este es el modo de proceder de la voluntad de nada: no deja de ser una voluntad, pero es una voluntad impotente, que en el fondo ya no quiere nada (porque no puede), que va hacia la nada. Y prefiere ir hacia la nada que no ir hacia ningún lado. La famosa frase de Nietzsche explica a la perfección la voluntad de nada: «Pues el hombre prefiere querer la nada a no querer».²⁴ En una crisis de sentido el hombre necesita aferrarse a algo y le da igual el qué. Mediante el ideal ascético, el hombre por fin tenía un sentido. ¿A qué precio? A uno muy caro, pues el ideal ascético trajo consigo un veneno más potente y doloroso: ponía todo el sufrimiento en la perspectiva de la culpa. El ideal ascético vino a salvar, a dotar de sentido, a hacer que volviera a haber un *objeto*, a que la voluntad tuviera algo hacia lo que dirigirse; pero a un precio muy alto: odio a lo humano, a la felicidad, a la belleza, repugnancia de los sentidos, del devenir, etc. Y todo esto, continúa Nietzsche, es lo que supone la voluntad de nada: un rechazo a la vida.²⁵ En el caso del cristianismo lo comentaré más adelante como una de las causas y productor principal del nihilismo. Nuestra cultura está infectada hasta tal punto de este modo decadente de valorar que pervive incluso en épocas donde imperan nuevas ideologías positivistas y materialistas. También en nuestra sociedad secular, postcristiana, cabría hablar de este modo de valorar propia de quienes se entregan al placer para evitar el dolor

²³ GM «Tratado tercero» §28, 560.

²⁴ GM «Tratado tercero» §28, OC IV 560.

²⁵ GM «Tratado tercero» §28, OC IV 560.

y se rodean de diversiones por el mismo motivo. No es más que un síntoma de un aletargamiento enfermizo.

Para lo que nos interesa en este apartado, la voluntad de nada aparece como génesis del nihilismo, como el motor que ha impulsado la decadencia de Occidente: una voluntad que prefiere la nada a no querer. Y nació justamente para dar sentido al sufrimiento, con el objetivo de hacerlo más soportable. Hacer más soportable la estancia en nuestro mundo como objetivo principal de la voluntad de nada es el motivo de que se creara un mundo más allá del nuestro donde aquello que nos provocaba sufrimiento (devenir, dificultad de conceptualizar la realidad) quedaba solucionado. El cristianismo, como extensión del platonismo, combatió el sufrimiento de esta manera: mediante fantasía trasmundanas. En el cristianismo está todavía más claro, pues todo el sufrimiento y penitencia realizado en vida será recompensado en la venidera: así, el sufrimiento tiene finalidad. En todas las causas que encuentra Nietzsche del nihilismo encontramos esa voluntad de nada como si fuera un motor. Una idea de que hay que ponerle sentido al sufrimiento, hacer más soportable la vida. Lo problemático es que, al igual que con el ideal ascético, el remedio fue peor que la enfermedad y se acabó depreciando la vida y manteniendo unos valores decadentes, que querían al hombre sin instintos y castrado. Lo que originó, a su vez, una cultura decadente.

Dios está en la cima de la decadencia. Con el Dios cristiano queda santificada la voluntad de nada y es el mejor ejemplo del precio que pagó la humanidad por moverse mediante la voluntad de nada:

El concepto cristiano de Dios — Dios como Dios de los enfermos, Dios como araña, Dios como espíritu — es uno de los conceptos más corruptos de Dios que se hayan alcanzado en la tierra; representa quizá incluso el nivel más bajo en la evolución descendente del tipo de dioses. ¡Dios, degenerado a convertirse en la *contradicción de la vida*, en lugar de ser su transfiguración y su eterno sí! ¡En Dios, anunciada la hostilidad a la vida, a la naturaleza, a la voluntad de vivir! ¡Dios, la fórmula para toda calumnia del «más acá», para toda mentira del «más allá»! ¡En Dios, divinizada la nada, santificada la voluntad de nada!...²⁶

La búsqueda de sentido al sufrimiento, el deseo de la voluntad de nada de querer la nada antes que no querer, es la génesis de la decadencia y el primer motor del nihilismo:

²⁶ AC «Aforismos 1-62» §18, OC IV 718.

trajo consigo la hostilidad a la vida, la invención del «más allá», la fe en las categorías. Dios representa al Dios de la decadencia, en el que se diviniza la nada: la nada ocupa el lugar más alto y privilegiado.

3.3. El origen del nihilismo en la idea de «mundo verdadero».

El platonismo es una de las fuentes principales del nihilismo, e incluso si rastreamos el origen de las ideas platónicas, podríamos incluso encontrarlo en Parménides. La idea principal en la que Nietzsche encuentra el origen de la decadencia es en la idea de «mundo verdadero». La razón más simple es, como he comentado, que desechar este mundo como falso, llamarlo aparente y esperar consuelo en este mundo nos lleva directamente a un desprecio de la vida. Sin embargo, la idea de un «mundo verdadero» ha estado arraigada en la metafísica posterior al platonismo en diferentes formas, y es necesario analizar esta idea con detenimiento.

La idea de la esperanza de otro mundo es una ficción: una ficción que hemos necesitado. ¿Por qué? Es un modo de soportar la vida, como se comentó a propósito de la voluntad de nada. Encontramos un mundo en el que los sentidos nos engañan y en el que el devenir no nos deja conceptualizar nada. Ante esta miseria, nacieron las ficciones tales como el ser, la verdad, el sujeto, Dios, etc., modos de sobrellevar la vida. Como señala Vattimo, la reducción de todo a un único principio (y que ha generado más y más ficciones) nace con la finalidad de poseer la realidad, al menos parcialmente, a través de un golpe de mano; así la metafísica ofrece satisfacción a la necesidad de seguridad: es la misma existencia de principios lo que nos genera esa seguridad.²⁷ Esta necesidad de seguridad implica a su vez que el mundo, sin estos conceptos en forma de ficciones, no es un lugar seguro. Y de hecho para Nietzsche no lo es:

Sólo hay un único mundo, y ése es falso, cruel, contradictorio, seductor, carente de sentido... Un mundo así constituido es el mundo verdadero... Nosotros necesitamos la mentira para vencer esa realidad, esa «verdad», esto es, para vivir... Que la mentira es necesaria para vivir, esto incluso forma parte de ese carácter temible y problemático de la existencia...²⁸

La existencia de otro mundo nace también por este motivo, por la imposibilidad de tener en la palma de la mano nuestra realidad y el sufrimiento que ello conlleva: «El

²⁷ Gianni Vattimo, *El sujeto y la máscara*, trad. Jorge Binagui. Barcelona: Península, 1989, p. 110

²⁸ FP IV 491, 11 [415].

sufrimiento y la importancia — ellos crearon a todos los trasmundos; y esa pequeña ilusión de felicidad que solo experimenta el que más sufre». ²⁹ Todos estos principios traen la terrible consecuencia de sentenciar el devenir como falso y este mundo como aparente: el mundo verdadero —donde en el platonismo no existe movimiento, todo es perfecto, inmutable, etc.— debe ser la verdadera realidad. Es con esta idea de seguridad y de desprecio hacia lo real que el platonismo consiguió dar inicio al nihilismo.

Y con la idea de que hay un mundo verdadero que no es este mundo, se le ha quitado todo el valor. En el *Ecce homo* Nietzsche lo señala afirmando que

Se ha despojado a la realidad de su valor, de su sentido, de su veracidad, en la medida en que se ha fingido un falso mundo ideal... El «mundo verdadero» y el «mundo aparente» — dicho con claridad: el falso mundo fingido y la realidad... La mentira del ideal ha sido hasta ahora la maldición que ha pesado sobre la realidad, la humanidad misma ha resultado engañada y falseada por dicha mentira hasta en sus más básicos instintos — hasta llegar a adorar los valores inversos a los únicos con los que están garantizados la prosperidad, el futuro, el alto derecho al futuro. ³⁰

Es decir, como vemos la idea que nació del sufrimiento y la necesidad de seguridad no es más que un engaño que hace que la realidad, la verdadera realidad que ha intentado negarse, se vea despojada de su valor y nos ha hecho que los valores que mantenemos sean los inversos. Se ve, por tanto, cómo esta idea es el primer foco del nihilismo y cómo se hace urgente la necesidad de nuevos valores para superar el nihilismo. Deleuze expone de forma más clara la relación entre el nihilismo y las ficciones, concretamente el «mundo verdadero» y todas sus formas:

En la palabra nihilismo, *nihil* no significa el no-ser, sino en primer lugar el valor de nada. La vida toma un valor de nada siempre que se la niega, se la deprecia. La depreciación supone siempre una ficción: se falsea y se deprecia por ficción, se opone algo a la vida por ficción. La vida entera se convierte entonces en irreal, es representada como apariencia, toma en su conjunto un valor de nada. La idea de otro mundo, de un mundo suprasensible, con todas sus formas (Dios, la esencia, el bien, lo verdadero), la idea de valores superiores a la vida, no es un ejemplo entre otros, sino el elemento constitutivo de cualquier ficción. ³¹

²⁹ Za «De los trasmundanos», OC IV 87-88.

³⁰ EH «Prólogo» §2, OC IV 782.

³¹ Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, trad. Carmen Artal. Barcelona: Anagrama, 2019, p. 211.

De forma más específica, en *El crepúsculo de los ídolos* Nietzsche escribe el nacimiento de esta idea como la *Historia de un error*. Esta historia puede y debe interpretarse también como una historia del nihilismo, es decir, de cómo nace el nihilismo y cómo se desarrolla a través de esta idea:

1. El mundo verdadero, alcanzable para el sabio, el piadoso, el virtuoso, - él vive en ese mundo, él es ese mundo.

(La forma más antigua de la Idea, relativamente inteligente, simple, convincente. Transcripción de la proposición «yo, Platón, soy la verdad».)

2. El mundo verdadero, inalcanzable por ahora, pero prometido al sabio, al piadoso, al virtuoso

(«al pecador que hace penitencia»). (Progreso de la Idea: ésta se hace más sutil, más insidiosa, más inaprensible, — se hace mujer, se hace cristiana...)

3. El mundo verdadero, inalcanzable, indemostrable, imprometible, pero, ya en cuanto pensado, un consuelo, una obligación, un imperativo.

(En el fondo, el viejo sol, pero atravesando la niebla y el escepticismo; la Idea se ha hecho sublime, pálida, nórdica, kónigsberguense.)

4. El mundo verdadero - ¿inalcanzable? En todo caso, inalcanzado. Y, en cuanto inalcanzado, también desconocido. Por consiguiente, tampoco consolador, redentor, generador de obligaciones: ¿a qué podría obligarnos algo desconocido?...

(Mañana gris. Primer bostezo de la razón. Canto del gallo del positivismo.)

5. El «mundo verdadero» — una idea que ya no sirve para nada, que ni siquiera ya obliga, — una idea que se ha hecho inútil, superflua, por consiguiente una idea refutada: ¡eliminémosla!

(Día claro; desayuno; retorno del bon sens [buen sentido] y de la alegre serenidad; rubor avergonzado de Platón; ruido endiablado de todos los espíritus libres.)

6. Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿quizá el aparente?... ¡No, de ningún modo!, ¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!

(Mediodía; instante de la sombra más corta; final del error más duradero; punto culminante de la humanidad; INCIPIT ZARATHUSTRA).³²

La historia del nihilismo empieza con el platonismo (1), en el que no solo existe un mundo verdadero más allá del supuesto aparente, sino que es alcanzable para el sabio, piadoso, virtuoso, etc. El camino para llegar hasta ese mundo es el de la razón y lo que

³² CI «Cómo el “mundo verdadero” acabó convirtiéndose en una fábula», OC IV 634-635.

ello implica: el desprecio de todo lo que no engloba la razón. Así, el hombre se convirtió de la mano del filósofo en un hombre racional, cuyo único cometido y fin es el culto a lo racional. Por ello, otros aspectos vitales se han ido negando: el cuerpo, los instintos, los sentidos, etc. Si bien está presente en Platón, la génesis de esta negación de los instintos de vida aparece en Sócrates. Concretamente, Sócrates fue el primero en hacer una equivalencia entre razón, virtud y felicidad; y, por tanto, marcar el camino de la racionalidad como el camino a seguir. Sócrates representa una oposición clara entre la razón y los instintos. Si los caminos de la razón implican negar la vida, podríamos pensar desde Nietzsche que más vale entonces ser un irracional. Sin embargo, esto no es del todo preciso, ya que, pese a las interpretaciones de Nietzsche como un completo irracional, considero que lo que pretende Nietzsche no es negar la razón ni dejar de utilizarla; más bien bajarla del pedestal socrático y ponerla al servicio de la vida. En definitiva, lo que se ha negado finalmente es la vida. Como explica en boca de Zaratustra:

Enfermos y moribundos fueron los que despreciaron el cuerpo y la tierra e inventaron lo celestial y las gotas de sangre redentoras: ¡pero incluso esos venenos dulces y tenebrosos los tomaron del cuerpo y de la tierra!

Querían desterrar su sufrimiento y las estrellas les quedaban demasiado lejos. Entonces suspiraron: «¡Oh, ojalá hubiese caminos celestiales por los que avanzar sigilosamente hasta otro ser y otra dicha!» — ¡entonces inventaron sus caminos sigilosos y sus brebajes sangrientos!

Entonces creyeron estar separados de su cuerpo y de esta tierra, esos ingratos. ¿Pero a quién debían el espasmo y el placer de su éxtasis? A su cuerpo y a esta tierra.³³

Teniendo la idea del «mundo verdadero» en el horizonte es como la filosofía ha castrado los instintos y debilitado al hombre. Han buscado esos «caminos celestiales por los que avanzar sigilosamente hasta otro ser y otra dicha» y esos caminos coinciden con el camino del sabio y virtuoso, claro está entendiendo la virtud en el sentido socrático que he comentado como control de los instintos. Y alcanza su máximo esplendor en el cristianismo, que es el castrador por excelencia. Pero por algo lo llamó Nietzsche el platonismo para el pueblo. La vida pierde valor al ser olvidada en la empresa de un más allá ficticio: el «más acá» se pierde, y en esa pérdida de valor encontramos el nihilismo.

³³ Za «De los transmundanos», OC IV 87-88.

En la segunda parte (2) de la historia del nihilismo encontramos el cristianismo con una ligera variación con respecto al platonismo: el mundo verdadero no está dado, no lo puedes alcanzar siguiendo el camino del sabio y el virtuoso; está, sin embargo, en forma de promesa. Promesa ya no para el sabio y virtuoso, sino para el bueno, para el que no comete pecados. Por ello, bajo la esperanza de la promesa de un verdadero mundo, se desprecia la vida de una forma similar a como se despreciaba en el platonismo. La existencia en el mundo aparente se convierte en un mero trámite teniendo como horizonte la promesa del verdadero mundo. Como señala en *Así habló Zaratustra*, es buscar un motivo detrás de las estrellas para perecer y sacrificarse,³⁴ siendo el motivo la promesa de un mundo verdadero. Aquí aparece la voluntad de nada que impulsa estas pretensiones: se dirige desde la nada para ir a una nada transmundana, pero no le importa con tal de que la voluntad siga funcionando. Es evidente, por tanto, el avance del nihilismo a través de la desvalorización de la vida. Con respecto a la relación entre el platonismo y el cristianismo a propósito de esta idea, un pasaje del *Nietzsche* de Heidegger puede ser bastante esclarecedor:

Con la posición del «mundo verdadero» frente al mundo del devenir como un mundo sólo aparente, Nietzsche alude a la metafísica de Platón y, detrás de ella, a toda la metafísica posterior, a la que Nietzsche entiende como «platonismo». A éste lo comprende como una «doctrina de los dos mundos»: por encima de este mundo mutable y accesible a los sentidos está el mundo del más allá, suprasensible, inmutable. Este es el mundo que permanece consistente, el mundo que «es» y por lo tanto el mundo verdadero; aquél, el mundo aparente. A esto corresponde la equiparación de «verdad» y «ser». En la medida en que el cristianismo enseña que este mundo, como valle de lágrimas, sólo es un tránsito temporal hacia la bienaventuranza eterna del más allá, Nietzsche puede concebir al cristianismo en su conjunto como platonismo (doctrina de los dos mundos) para el pueblo.

35

El tercer capítulo de la historia del nihilismo se corresponde con la llegada de Kant (3). El mundo verdadero se excluye del ámbito de la experiencia y es declarado indemostrable dentro de los límites de la razón teórica. Pero, aun así, forzado a la existencia de una mera hipótesis, continúa vinculando en la forma de imperativo.³⁶ Hace referencia a la idea de «cosa en sí», que ahora ocupa el mismo lugar, pero sin los tintes

³⁴ Za «Prólogo de Zaratustra» §4, OC IV 75.

³⁵ Heidegger, *Nietzsche*, p. 589.

³⁶ Volpi, *Nihilismo y decadencia en Nietzsche*, p. 61.

cristiano-platónicos. Idea que, en el fondo, no es más que otra ficción necesaria, otro intento de sobrevivir en el mundo cruel y contradictorio que Nietzsche define, un impulso de verdad en el que nos sentimos. El mundo verdadero aparece así indemostrable, pero todavía vinculante. Pues, en cuanto pensado, genera obligaciones en forma de imperativo. Estamos todavía lejos del mediodía, a saber, la sombra más corta. Por lo pronto, un viejo sol atravesado por la niebla.

En el cuarto capítulo (4) de esta historia de un error, como Nietzsche señaló, canta el gallo del positivismo. La idea de mundo verdadero ya no nos sirve de nada después de la destrucción kantiana de las certezas metafísicas, pero eso no implica que el platonismo-nihilismo esté superado, como indica Franco Volpi: el mundo cae en la indiferencia.³⁷ Contra el positivismo, es de sobra conocida la crítica que Nietzsche realiza a la fórmula «solo hay hechos», que Nietzsche responde con su famosa sentencia: «yo diría, no, precisamente no hay hechos, solo interpretaciones [...] son nuestras necesidades las que interpretan el mundo: nuestros impulsos y sus pros y sus contras. Cada impulso es una especie de ansia de dominio, cada uno tiene su perspectiva, que quisiera imponer como norma a todos los demás impulsos».³⁸ Si bien el perspectivismo de Nietzsche no es objeto de este escrito, sí está relacionado con la voluntad de verdad y la crítica al positivismo. Si en el capítulo dedicado al kantismo estamos lejos del mediodía, solo con un sol lejano; estamos en este capítulo a las puertas de la mañana.

El quinto capítulo (5) y el sexto de la historia del error muestra el pensamiento matutino y el momento de mediodía: el mundo verdadero ha sido eliminado, es una idea que ni sirve para nada ni es vinculante y, por tanto, queda refutada. Inicia el proceso de demolición. El sexto capítulo (6) nos deja en el *incipit Zarathustra*, la filosofía del mediodía y la superación del nihilismo, el momento de sombra más corta. Y en la abolición del «mundo verdadero», como Nietzsche muestra, hemos eliminado también el mundo aparente. Parece paradójico, pues desde el inicio de la historia hemos reclamado el mundo aparente y sensible como el verdadero en el que se desenvuelve la vida. La abolición del mundo aparente significa eliminar el modo en el que el mundo sensible es visto desde la perspectiva platónica y salir de la dicotomía ontológica que ello implica,

³⁷ Volpi, *Nihilismo y decadencia en Nietzsche*, pp. 61-62.

³⁸ FP IV 222, 7 [60].

como señala Álvaro Vallejo.³⁹ No es invertir el dualismo, sino destruirlo por completo: no ver el mundo aparente ni siquiera desde la óptica de lo que alguna vez fue ese dualismo platónico. Librarse de las garras del platonismo también en la concepción del mundo aparente, «salir *íntegramente* del horizonte del platonismo-nihilismo, o sea, de la dicotomía ontológica que implica y de sus correspondientes categorías».⁴⁰ Discutamos este punto de forma más detenida.

3.3.1. Sobre la inversión y superación del platonismo.

Es preciso detenerse y discutir esta aparente paradoja por la cual una vez se elimina el «mundo verdadero» se elimina también el aparente. En el anterior apartado hemos dado una respuesta: no se elimina el mundo aparente, sino que se elimina el modo de aprehender el mundo aparente desde categorías platónicas. Por lo que, más que una inversión, sería una destrucción. Lo que hay que discutir en este apartado es: ¿es esto posible o es el platonismo superable? ¿Se da una inversión como el propio Nietzsche pensó de su filosofía?

Diego Sánchez Meca considera que no es meramente una inversión del platonismo para hacer del mundo aparente el verdadero y del verdadero el aparente. Esto implica conservar el dualismo y la diferencia entre apariencia y realidad. No habría una inversión propiamente, pues el mundo verdadero se descubre como mera nada; no es un menos ser, no tiene menos valor, sino que no tiene consistencia ninguna.⁴¹ Así pues, y coherente con el final de la historia de un error, no se invierten los mundos, no se pone uno en el lugar del otro que sería lo lógico tratándose de una invención; sino que uno aparece como pura nada y queda eliminado.

Es interesante ver los comentarios de Juan Luis Verma a los propios comentarios de Heidegger con respecto a la inversión. Cabe destacar que la interpretación de Heidegger se compromete con la visión de Nietzsche como el último gran metafísico y no como un superador o alguien que se desentiende de esta. La razón se encuentra en la imposibilidad de Nietzsche de salir de los esquemas platónicos que encuentra Heidegger en Nietzsche. Con respecto a la superación o destrucción del platonismo, Heidegger

³⁹ Álvaro Vallejo Campos, «De Nietzsche a Heidegger: Platón y el problema del nihilismo» en L. Sáez, J. de la Higuera y J.F. Zúñiga (Eds.), *Pensar la nada: ensayos sobre filosofía y nihilismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007, p. 125.

⁴⁰ Volpi, *Nihilismo y decadencia y Nietzsche*, p. 63.

⁴¹ Diego Sánchez Meca, *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*. Barcelona: Anthropos, 1989, p. 148.

considera que el añadido final a la historia en la que Nietzsche elimina el mundo verdadero es una muestra de que tiene que ir más allá de sí mismo y, por ello, no quiere simplemente invertir los términos dentro del viejo esquema platónico, sino que quiere alterar el esquema, por lo que la inversión tiene que convertirse en una expulsión. Nietzsche no invierte propiamente, no elimina la verdad y su diferencia con la no verdad y la apariencia, sino que elimina la interpretación platónica de la verdad, saliéndose de sus esquemas. Sin embargo, para Heidegger Nietzsche no lo consigue, llega a afirmar que Nietzsche mantiene el concepto de verdad platónica.⁴² Siguiendo nuevamente la interpretación de Juan Luis Vermal:

En realidad, y a pesar de que se señala que con la eliminación de lo superior también se elimina lo inferior, no se ha eliminado la estructura platónica de un arriba y un abajo. Lo que parece una expulsión (*Herausdrehung*) fuera del platonismo en realidad no lo es, sino que se enreda en lo que pretende superar, no en el platonismo en un sentido superficial sino en la «experiencia fundamental de la filosofía platónica». No hay pues expulsión alguna del platonismo, «¡al contrario!».⁴³

En ese sentido en el que nos señala Juan Luis Vermal, «el platonismo no es superado sino introducido con mayor fuerza en una forma invertida».⁴⁴ Así pues, se entiende que la interpretación de Heidegger a propósito de Nietzsche sea el de un autor que no consigue librarse del platonismo. Esta interpretación, sin embargo, nos obliga a sobreinterpretar a Nietzsche y huir de sus propias palabras, pues Nietzsche no se consideraba (al menos, desde *Humano, demasiado humano*) un metafísico ni fue su intención serlo. Como suele decirse en broma, en el *Nietzsche* de Heidegger hay más Heidegger que Nietzsche. Por eso nos avisa Juan Luis Vermal al inicio de su artículo que la lectura de Heidegger no trata sobre lo que Nietzsche dijo, sino que intenta sacar a la luz lo no dicho, lo cual no elimina otras posibles lecturas de Nietzsche.^{45,46}

⁴² Juan Luis Vermal Beretta, «Acerca de la inversión del platonismo en Nietzsche y Heidegger». *Estudios Nietzsche: Revista de la Sociedad Española de Estudios sobre Friedrich Nietzsche*, Nº 2, vol. 10, 2010, pp. 100-101.

⁴³ Vermal Beretta, «Acerca de la inversión del platonismo en Nietzsche y Heidegger», pp. 101.

⁴⁴ Vermal Beretta, «Acerca de la inversión del platonismo en Nietzsche y Heidegger», p. 102.

⁴⁵ Vermal Beretta, «Acerca de la inversión del platonismo en Nietzsche y Heidegger», p. 98.

⁴⁶ Este escrito no se compromete con la interpretación de Nietzsche como metafísico, aunque acuda a Heidegger más adelante para la caracterización de algunos términos o algunas ideas que son perfectamente adecuadas en otras interpretaciones de Nietzsche lejos de la metafísica como el nihilismo activo como estado intermedio o la transvaloración como vía para la superación.

A propósito de este platonismo insuperable, Manuel Barrios Casares explica que no podemos prescindir del platonismo por completo. No podemos eliminar nuestras categorías y modos de aprehender lo real y lo necesitamos para poder construir conceptos a través de metáforas y conocer. El texto de Manuel Barrios puede ser ilustrativo:

(Nietzsche) subraya la circunstancia de que, ya al nivel de sensaciones, actúa en nosotros un impulso metafórico de asimilación de diferencias que, igualando nuestra percepción de acontecimientos distintos y haciéndolos comparables entre sí, implica cierto falseamiento [...] de lo dado, sólo en virtud del cual nos resulta viable el conocimiento de un mundo de regularidades manejable y previsible. Conocer es, pues, *aplicar esquemas de identidad a la multiplicidad del devenir*.⁴⁷

Así pues, el platonismo en este sentido nos aparece insuperable, ya que es imposible desprenderse de las categorías platónicas en los que Nietzsche, sin buscarlo, acaba cayendo.

Desde este trabajo, nos parece más adecuado considerar que no se da una inversión como tal del platonismo, porque entonces permanecería en el dualismo que intentaba destruir. Más bien, el mundo verdadero aparece como nada, como carente de valor. No se da una inversión del platonismo, sino una destrucción por el cual el mundo aparente se destruye, cayendo con él también los esquemas platónicos al respecto. Es posible otra lectura de Nietzsche, pero considero que tiene más peso lo que Nietzsche dijo que lo que no dijo, que es lo que Heidegger intenta desentrañar de forma magnífica (y de ahí el valor de su interpretación). Es preciso también tener en cuenta las consideraciones de Manuel Barrios a propósito del platonismo insuperable con respecto a que parece imposible huir de los esquemas platónicos con respecto al conocer.

3.3.2. Comentario de Heidegger al fragmento «Historia de un error».

Cabe mencionar también en esta historia del error, de cómo se constituyó el «mundo verdadero» y cómo acabó convirtiéndose en fábula, la interpretación y el comentario que realiza Heidegger de este fragmento de *El crepúsculo de los ídolos*. Siguiendo el comentario de Heidegger, esta historia muestra cómo el mundo constituido por Platón no solo es desplazado a un rango inferior desde su antigua posición, sino que se hunde en lo irreal, que finalmente acaba convirtiéndose y apareciendo ante nosotros

⁴⁷ Manuel Barrios Casares, *Mis tentativas sobre Nietzsche*. Madrid: Abada Editores, 2019, p. 53. [El paréntesis y las cursivas son mías].

como algo falso. Igualmente, se encuentra en esta historia, según Heidegger, las épocas más importantes del pensamiento occidental. Seis periodos en los que nace y muere la idea de «mundo verdadero». En primer lugar, como he comentado, el mundo verdadero aparece alcanzable para el sabio, el piadoso, el virtuoso. Para Heidegger, no se trata específicamente del mundo verdadero sino del modo en el que el hombre se relaciona con él y en la medida en que es alcanzable: por ello, Heidegger encuentra un matiz: el mundo verdadero no es aún ideal ni platónico en tanto que es alcanzable. Su determinación esencial radica en que es alcanzable, claro está, no para todos y bajo unas condiciones específicas. La accesibilidad al mundo verdadero, en tanto que representa lo suprasensible, exige la negación del inmediato mundo sensible. Lo importante de esta primera fase radica para Heidegger en que no es todavía platonismo en tanto que alcanzable, pues sigue dentro de la existencia humana.⁴⁸

En la segunda fase este mundo aparece inalcanzable, pero prometido. Aquí se establece lo suprasensible como lo verdaderamente ente, produciendo así una ruptura expresa con lo sensible, aunque no de forma absoluta. El mundo verdadero solo es inalcanzable en la vida terrenal, por lo que esta vida aparece devaluada, pero en tensión a la vista de la promesa en un más allá. En lugar de esa esencia griega fundada en lo alcanzable del mundo, lo que hay aquí es ambigüedad, la posibilidad del sí y el no según Heidegger. Pasamos, por tanto, de Platón al platonismo, la idea progresa. Lo suprasensible no aparece ya dentro de la existencia humana como alcanzable, no se encuentra presente. El mundo verdadero se vuelve más verdadero al alejarse de la existencia humana, del «lado de acá» y, paradójicamente, se vuelve más platónico que el platonismo.⁴⁹ Parece ser, pues, que el cristianismo es más platónico que el propio Platón.

La tercera parte de esta historia, como comenté previamente, se dirige a la filosofía kantiana como platonismo. Aquí, el verdadero mundo aparece inalcanzable e imposible de prometer, pero en cuanto pensado un consuelo, una obligación, un imperativo. Para Heidegger, lo suprasensible es ahora un postulado de la razón práctica que, incluso fuera de toda experiencia y demostración, es exigido como algo necesariamente existente con la finalidad de salvar un fundamento suficiente para la legalidad de la razón. Nada cambia, para Heidegger, con respecto a la visión cristiana del mundo, lo único es que toda la luz del conocimiento cae sobre la experiencia y una visión científica y matemática del mundo,

⁴⁸ Heidegger, *Nietzsche*, pp. 189-191.

⁴⁹ Heidegger, *Nietzsche*, pp. 191-192.

relegando como incognoscible a lo que se salga de ese conocimiento.⁵⁰ Más alejado, por tanto, del espíritu griego y del mundo verdadero platónico como alcanzable, de ahí los paréntesis de Nietzsche en los que se añade niebla.

Heidegger interpreta la cuarta parte de esta historia en la que el mundo aparece inalcanzado y desconocido como la época posterior a la del dominio del idealismo alemán. La tesis capital de esta fase de la filosofía occidental es la de la incognoscibilidad teórica de lo suprasensible: si este mundo es inalcanzable para el conocimiento, no puede saberse nada de él ni tomar ninguna decisión con respecto a él. Heidegger comenta además que Nietzsche se refiere a Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel y Schopenhauer como meros «Schleiermachers» que tiene un doble sentido: como teólogos encubiertos y como «productores de velos». El rechazo de lo suprasensible lleva consigo el nacimiento de un nuevo día.⁵¹

En la penúltima etapa de esta historia, Nietzsche describe el mundo verdadero como una idea que no sirve para nada y que es menester suprimirla. Heidegger ve aquí la primera etapa de su propio camino dentro de la filosofía. El mundo suprasensible es eliminado, el platonismo superado, la razón inútil; pero el mundo aparente aparece dominado por el positivismo, al que debemos enfrentarnos.⁵² Y, por último, el capítulo final nos advierte de que eliminando el mundo verdadero eliminamos también el aparente. Para Heidegger, el hecho de añadir un sexto periodo es una muestra de que Nietzsche quiere ir más allá de sí mismo y de la superación de lo suprasensible.⁵³

De modo más general, Heidegger señala que las seis secciones están representando a un tipo de hombre, por lo que la inversión del platonismo y su expulsión muestran a su vez una transformación del hombre. La referencia que hace Nietzsche de el último capítulo como el punto más elevado de la humanidad Heidegger lo entiende como una decisión sobre sí, llegados a este punto, nos hemos quedado con el último hombre o si es necesario una superación hacia un estadio superior al hombre: el superhombre, entendido como un *ir más allá del hombre habido hasta el momento*. Comenta igualmente la supresión del mundo sensible como algo que, de primeras, como señalé en mi propio comentario, parece paradójico ya que la intención de Nietzsche es

⁵⁰ Heidegger, *Nietzsche*, pp. 192.

⁵¹ Heidegger, *Nietzsche*, p. 192-193.

⁵² Heidegger, *Nietzsche*, pp. 193-194.

⁵³ Heidegger, *Nietzsche*, p. 194.

superar el nihilismo. Heidegger piensa que con esta eliminación se trata de eliminar la mala interpretación y difamación de lo sensible, y el exceso de lo suprasensible. Se trata de un abrir camino para una nueva interpretación de lo sensible.⁵⁴ Parece que Nietzsche pretende librarse de todo lo que se pudiera heredar del platonismo y empezar de cero a una nueva interpretación de lo sensible.

3.3.3. Algunas conclusiones respecto al «mundo verdadero».

A modo de conclusión, la sentencia en forma de cuatro tesis de *El crepúsculo de los ídolos* para con respecto a la idea de «mundo verdadero» puede ser ilustrativa:

Primera proposición. Las razones por las que «este» mundo ha sido calificado de aparente fundamentan, antes bien, su realidad, — otra especie distinta de realidad es absolutamente indemostrable.

Segunda proposición. Los signos distintivos que se le han dado al «ser verdadero» de las cosas son los signos distintivos del no-ser, de la nada, — se ha construido el «mundo verdadero» a partir de la contradicción con el mundo real: un mundo aparente de hecho, en cuanto no es más que una ilusión óptico-moral.

Tercera proposición. Inventar fábulas acerca de «otro» mundo distinto de este no tiene sentido en modo alguno, presuponiendo que no domine en nosotros un instinto de calumnia, de empequeñecimiento, de sospecha de la vida: en este último caso nos vengamos de la vida con la fantasmagoría de una vida «distinta», de una vida «mejor».

Cuarta proposición. Dividir el mundo en un mundo «verdadero» y en un mundo «aparente», sea al modo del cristianismo, sea al modo de Kant (en último extremo, un cristiano taimado), no es más que una sugestión de la decadencia, — un síntoma de vida descendente...⁵⁵

Nos quedamos a las puertas del *incipit Zarathustra*, el mediodía, donde los valores han caído. Esto, sin embargo, va a ser expuesto de forma más detallada en otro apartado, pues queda todavía estudiar otras formas en las que el nihilismo ha ido abriéndose paso a través del platonismo principalmente.

3.4. Decadencia de la cultura occidental en la moral cristiana.

Es preciso entender, para ver cómo la moral cristiana se ha impuesto sobre otro tipo de moral vitalista que promueva la vida y los instintos, la diferencia que realiza

⁵⁴ Heidegger, *Nietzsche*, pp. 194-196.

⁵⁵ CI «La “razón” en filosofía» §6, OC IV 633-634.

Deleuze a propósito de Nietzsche entre las fuerzas activas y las fuerzas reactivas. Para Deleuze, el concepto de fuerza es «apropiación, dominación, explotación de una porción de realidad».⁵⁶ En la apropiación, dos tipos de fuerzas luchan sin descanso. Las fuerzas reactivas son las fuerzas inferiores y su tarea principal es la conservación. Las fuerzas activas son las superiores, caracterizadas por tender al poder, apropiarse, dominar.⁵⁷ Estas fuerzas tienen la capacidad de transformarse en oposición a las otras fuerzas, cuyo cometido es el de la conservación. Las fuerzas activas son fuerzas de afirmación y las negativas de afirmación. ¿Cómo se ha originado la decadencia? Pues valorando desde fuerzas reactivas.⁵⁸

Paradójicamente, las fuerzas reactivas han ganado la batalla. Su modo de proceder es anulando y poniendo limitaciones a las fuerzas activas. Si algo no puede llegar a ser lo que es, se convierte en reactivo. Las fuerzas reactivas, por tanto, es una fuerza de limitación que separa a lo activo de lo que puede. Lo activo, sería una fuerza dispuesta a transformarse (no a conservarse), que domina, que llega a ser lo que puede ser y que afirma. ¿Cómo se han ido imponiendo las fuerzas reactivas? ¿Cómo han podido los hombres débiles y resentidos estar por encima de los fuertes y los espíritus libres? Este es el objeto de este apartado, pues explica cómo la moral cristiana-reactiva se ha ido imponiendo y los elementos que han hecho que esta prevalezca.

Como es de sobra conocido, Nietzsche diferencia dos tipos de hombre: el hombre débil, fisiológicamente enfermo y esclavo; y el hombre fuerte, libre y señorial. El cristianismo se ha caracterizado por producir este tipo de hombre a través de valores decadentes como la pena y la compasión. Las fuerzas reactivas han ganado la batalla: «Los instintos declinantes han conseguido dominar sobre los instintos ascendentes... la voluntad de nada ha conseguido dominar sobre la voluntad de vida...».⁵⁹ La moral de esclavos se ha impuesto sobre la moral de señores, la voluntad de nada sobre la voluntad de vida, la castración frente a los instintos. A esta situación de victorias de las fuerzas reactivas Nietzsche lo llama la rebelión de los esclavos, que se caracteriza por esa inversión: «¡Solo los miserables son los buenos, solo los pobres, los imponentes, los inferiores son los buenos, únicamente los que sufren, los desposeídos, los enfermos, los

⁵⁶ Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, p. 10.

⁵⁷ Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, pp. 61-63.

⁵⁸ Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, p. 83.

⁵⁹ FP IV 73, 14 [140].

deformes son los piadosos, los benditos de Dios [...] mientras que vosotros, los nobles y violentos, vosotros seréis por toda la eternidad, los malvados... !».⁶⁰

En esta diferencia entre los dos tipos de hombre, aquellos reactivos y aquellos activos, Nietzsche los diferencia acudiendo a una peculiar característica: la capacidad de olvido. Fuerte es aquel que es capaz de olvidar, lo que es lógico de acuerdo con su idea de no conservación y constante transformación. Nietzsche comenta que sin la capacidad de olvido «Sin esa desmemoria no podría haber felicidad ni buen humor ni esperanza ni orgullo ni presente alguno».⁶¹ No puede existir presente si recordamos constantemente el pasado, si no nos permite avanzar. En cambio, el cristiano, el hombre débil, se caracteriza por tener una gran memoria. No olvida nada, por ende, lo recuerda todo y lo que ello implica: puede castigar. Puede señalar a los malvados gracias a su gran memoria. Nosotros somos los buenos y vosotros sois los malos como recordaba Nietzsche. En la génesis de la moral cristiana y en el hombre débil está una gran memoria. Y para que algo se quede en la memoria debe generar sufrimiento. Los hombres reactivos castigan de ese modo, recordando el dolor.

El cristianismo hace un gran uso del sufrimiento para Nietzsche. Que haya sufrimiento, como comenta Deleuze, significa que la vida no es justa. Y en tanto que paga con sufrimiento, debe ser justificada, es decir, redimida de su injusticia. Lo que genera la culpa: yo soy el culpable de ese sufrimiento, yo tengo que sufrir porque soy culpable. La interiorización del dolor es lo que Nietzsche llama la mala conciencia y es de lo que se sirve el cristianismo.⁶² La culpa nace también de otro aspecto que Nietzsche señala en *La genealogía de la moral*: de la deuda. Contraer una deuda con la divinidad significa que todo el sufrimiento que albergamos está justificado —dar sentido al sufrimiento, mejor querer la nada antes que no querer—. ¿Qué le debemos a Dios? Pues que murió por nosotros, y lo hizo por amor. La llegada del Dios cristiano ha supuesto el máximo sentimiento de culpa.⁶³ No hay más que acudir a las oraciones que a algunos nos enseñaron desde pequeños: «Por mi culpa, por mi culpa, por mi gran culpa». Dios se sacrificó por nosotros, y por tanto solo él puede redimirnos de nuestro pecado. Así, la

⁶⁰ GM «Tratado primero» §7, OC IV 467.

⁶¹ GM «Tratado segundo» §1, OC IV 484.

⁶² Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, p. 26.

⁶³ GM «Tratado segundo» §20, OC IV 208.

fuerza reactiva consolida su dominación: tenemos mucho que pagar a nuestro deudor. En cambio, los hombres fuertes ven en el dolor una oportunidad de superarse.

Y en tanto que lo debemos, la moral cristiana ha ido imponiéndose como una despreciadora de la vida. Pues el problema es que desde el resentimiento se valora, y los valores que han surgido son valores de rendición ante la divinidad, de castración, de debilidad. El cristianismo se expandió como una plaga odiando la vida y los sacerdotes, representantes del cristianismo, los máximos odiadores de la historia, los enemigos, los más malvados.⁶⁴ El sacerdote sería la principal figura del resentimiento por su capacidad despreciativa, un espíritu de venganza y una manía por culpar que viene dada por su gran memoria. «Yo sufro: alguien tiene que ser culpable» — así piensa toda oveja enfermiza. Mas su pastor, el sacerdote ascético, le responde: «Está bien, ¡oveja mía!, alguien tiene que ser culpable: pero tú misma eres ese alguien, tú misma eres la única culpable, — ¡tú misma eres la única culpable de ti...!».⁶⁵

El cristianismo con Dios a la cabeza ha expandido este odio por la vida, también generado por la creencia en el «más allá» que he comentado que convierte a la vida en un mero trámite. El concepto de Dios cristiano, como se oye decir a Nietzsche, es el del Dios de los enfermos, el más bajo al que se ha llegado, representando la cima de la decadencia, pues ha degenerado a ser la contradicción de la vida: una guerra declarada hacia la vida, a la naturaleza, a la voluntad de vivir. Por ello, continúa Nietzsche el cristianismo es una religión nihilista, por amor el amor de su Dios.⁶⁶ Este odio por la vida se hace evidente si tenemos en cuenta los aspectos de la vida que el cristianismo ha intentado destruir: los instintos, la sexualidad, este mundo... El cristianismo, usando la expresión de Diego Sánchez Meca, ha significado la «entronización de los peores».⁶⁷

Sobre la castración de los instintos Nietzsche escribe en *El crepúsculo de los ídolos*. Ya en el Sermón en la Montaña del Nuevo Testamento se encuentra la fórmula de la castración: si tu ojo te escandaliza, arráncatelo. El cristianismo se ha encargado de que nos escandalicen muchas cosas y que la sumisión sea el único remedio. Simplemente, dice Nietzsche, aniquilar las pasiones para evitar su estupidez (que no es otra cosa que una estupidez). La iglesia ha combatido la pasión con la extirpación, por ello su práctica

⁶⁴ GM «Tratado primero» §7, OC IV 367.

⁶⁵ GM «Tratado tercero» §15, OC IV 536.

⁶⁶ FP IV 698, 17 [4].

⁶⁷ Sánchez Meca, *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*, p. 250.

médica, a modo de cura, es la castración.⁶⁸ Esto caracteriza al hombre débil: la negación de los instintos vitales. La pequeña conclusión a la que llega Nietzsche respecto a la moral cristiana es bastante iluminadora:

La moral *contranatural*, es decir, casi toda moral que hasta ahora se ha enseñado, venerado y predicado, se dirige, por el contrario, precisamente *contra* los instintos de la vida, — es *una condena*, a veces disimulada, a veces pública y desvergonzada, de esos instintos. Al decir «Dios examina el corazón», la moral dice no a los apetitos más bajos y más altos de la vida y toma a Dios *como enemigo de la vida*... El santo en el que Dios tiene su complacencia es el castrado ideal... La vida acaba donde *comienza* el «reino de Dios»...⁶⁹

Todo esto nos remite de nuevo a la génesis del nihilismo en la voluntad de nada: para dar sentido al sufrimiento y que la voluntad quedara salvada, el lugar lo ocupó el ideal ascético y trajo consigo más veneno del que pretendía curar. El ideal ascético es la inversión de la vida a favor de otros mundos dominada por un resentimiento sin igual. Un negar la vida y negar las fuerzas.⁷⁰ Poner la vida contra la propia vida. Con un motivo: salvar la voluntad, preferir la nada antes que no querer. Así, con la voluntad de nada, nació propiamente el nihilismo: una voluntad que pedía tener algo que diera sentido al sufrimiento.

El cristianismo ha contribuido, por tanto, a caracterizar la época del nihilismo y en ser uno de los principales pilares de la decadencia. Ha creado un nuevo tipo de hombre y un nuevo tipo de moral, ambos decadentes y con un odio muy arraigado por la vida. Diego Sánchez Meca, nuevamente, vuelve a ilustrarnos: «El cristianismo ha exigido que se creyera en él, mandando al infierno a todo aquel que se negara a hacerlo. Así, la configuración de un tipo de hombre y su apogeo por medio de la absolutización de una moral dominante y exclusivista, ha sido, en suma, el fenómeno primordial que ha caracterizado la época del nihilismo».⁷¹

Ya se ha visto, por tanto, el cristianismo como una religión nihilista. Queda, por tanto, comentar un fragmento de *El crepúsculo de los ídolos* en el que Nietzsche señala los cuatro grandes errores del cristianismo. Es importante comentarlos porque en ellos

⁶⁸ CI «La moral como contranaturaleza» §1, OC IV 635-636.

⁶⁹ CI «La moral como contranaturaleza» §4, OC IV 638.

⁷⁰ GM «Tratado tercero» §11-12, OC IV 527-528.

⁷¹ Sánchez Meca, *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*, p. 251.

también expone críticas a la moral cristiana imperante, que es el objetivo de este apartado. El primer error es el que llama error de la confusión de la causa con la consecuencia. Señala que este error no solo es el más común, sino que está santificado bajo el nombre de religión y moral. Es decir, que la moral y la religión como dos caras de la misma moneda parecen ser esencialmente un error de confundir causa con consecuencia. La fórmula general de la religión y la moral sería la obediencia: haz esto o lo otro o no serás feliz, o serás un pecador, o tu deuda no está saldada. ¿Qué sería un ejemplo de esto? Por ejemplo, Nietzsche señala que la iglesia y la moral cristiana dicen que el vicio y el lujo (causa) llevan a la ruina a una estirpe (consecuencia); y para Nietzsche es al revés: cuando un pueblo degenera, las consecuencias son el vicio y el lujo.⁷²

El segundo gran error del cristianismo principalmente es el de la causalidad falsa. Simplemente que hemos creído conocer las causas cuando no ha sido así. Incluso hemos espiritualizado las causas, convirtiendo al yo, a la voluntad y al espíritu en unas de ellas cuando solo es una fábula. El cristianismo ha creado un mundo de causas que no es otra cosa que un mundo de espíritus. Y la causa más grande, Dios, convertido en la medida de la realidad. El tercer error es al que Nietzsche llama el error de las causas imaginarias. Como su nombre indica, inventar causas imaginarias. Lo importante de esto es que responde a una necesidad psicológica. Ya hemos comentado algo al respecto y se comentará más adelante. Simplemente necesitamos tener cierta seguridad, y para ello, reducir una cosa desconocida a una desconocida, que nos da un sentimiento de alivio. El impulso causal está incitado por el miedo, por ello se buscan causas tranquilizantes y liberadoras, pese a que sean imaginarias.⁷³

Por último, tenemos el error de la voluntad libre. Es la prestidigitación de los teólogos que tiene como finalidad de hacer al humano «responsable» en el sentido de que dependan de ellos. Donde se buscan responsabilidades, expone Nietzsche, lo que se busca es castigar y juzgar. Esta idea conecta con la que ya hemos comentado: la necesidad de tener culpables. En este error se está refiriendo, por tanto, principalmente a los sacerdotes. Se hace necesario erradicar estos conceptos como los de culpa que han convertido al cristianismo en una «metafísica del verdugo».⁷⁴

⁷² CI «Los cuatro grandes errores» §1-2, OC IV 639-640.

⁷³ CI «Los cuatro grandes errores» §3-5, OC IV 641-643.

⁷⁴ CI «Los cuatro grandes errores» §7, OC IV 644-645.

3.5. Nihilismo como estado psicológico: crítica a la metafísica y las categorías de la razón.

Nietzsche encuentra un error que ha ido acompañando a la filosofía desde Parménides como una sombra: el egipticismo, la idiosincrasia de los filósofos. Desde Parménides, los filósofos han parecido esforzarse por crear momias, por petrificar la realidad, entenderla estática. En definitiva, evitar el devenir. Parménides fue el primero, pues incluso negó el movimiento al no poder entender nada fuera de lo pensado. Platón le sigue: este no negó el movimiento, pero relegó el cambio y la corrupción al mundo sensible, proponiendo, como he comentado, la división en dos mundos. De forma no tan curiosa, ese mundo ideal es aquel en el que no existe corrupción ni movimiento, las ideas son perfectas e inmutables; apoyando así el egipticismo del que Nietzsche le acusa. Y así un largo etcétera.

¿Qué es esto del egipticismo? Para Nietzsche es la carencia de sentido histórico y odio al devenir. Tratar las cosas desde la perspectiva de lo eterno, deshistorizarla, convertirla en una momia conceptual. La aprehensión de la complejidad de la realidad que deviene en forma de conceptos inventados, categorizar la realidad, intentar tenerla «en un golpe de mano» ignorando todo lo que la realidad. Los filósofos han querido desde siempre atrapar la realidad, conceptualizarla, tenerla en la palma de la mano. Pero no han podido, y por esa razón han buscado razones en forma de excusas: los sentidos nos engañan, el movimiento no existe, etc.⁷⁵ La división en dos mundos de Platón es un intento de atrapar esa realidad que se le escapa, negando su existencia e importancia a un mundo sensible y dejando la categoría real para el mundo inteligible (lo que es pensado, no cambia, no se mueve). ¿No podemos entender el devenir? Lo negamos e inventamos conceptos por encima de él. De esta crítica salva a Heráclito, quien supo ver el valor del devenir y de los sentidos.

Esto conecta también con la idea de necesidad: estas ficciones, las momias conceptuales inmutables, las hemos necesitado. Una realidad aprehensible mediante ficciones útiles es más *segura* que una cambiante, caótica y destructiva. Nietzsche parece afirmar esto en los *Fragmentos póstumos*: «La doctrina del ser, de la cosa, de tantas y tantas unidades fijas, es cien veces más fácil que la doctrina del devenir, de la

⁷⁵ CI «La “razón” en filosofía» §1, OC IV 630-631.

evolución». ⁷⁶ No se pensaron los conceptos de la razón como verdades, sino como explicaciones más fáciles: no les movió la verdad, sino la facilidad, la sencillez. Simplificar el mundo y, por ello, falsificarlo. El devenir, según señala Diego Sánchez Meca, es una mezcla que une, de forma paradójica, elementos radicalmente heterogéneos. Esto perturbaba y complicaba a la razón, dando lugar a la conclusión de que el mundo en el que se mueve el devenir no puede ser el mundo verdadero, sino una ilusión que la razón debe corregir. ⁷⁷

La relación entre la idiosincrasia de los filósofos de ignorar el devenir, falsearlo y poner conceptos de la razón por encima suya para estar más seguro aparece en *Así habló Zaratustra* en una peculiar metáfora: el río representando al devenir y los puentes que se han construido por encima del río a los conceptos de la razón. Nietzsche, acudiendo a esta metáfora, advierte que cuando hay puentes sobre el río nadie cree que todo fluya. El puente sobre el río del devenir es lo que nos garantiza seguridad: «*¿Sobre el río todo es estable, todos los valores de las cosas, los puentes conceptos, todo el “bien” y el “mal”: ¡todo es estable! [...] “En el fondo todo parece inmóvil” esta es una auténtica doctrina de invierno, una buena cosa para un tiempo estéril, un buen consuelo para los que hibernan y los que se aletargan junto a la estufa*». ⁷⁸ Pero frente a esta seguridad que nos protege del invierno, llega el deshielo, representado por un toro: «*¡un toro enojado, un destructor que rompe el hielo con cuernos coléricos! Pero el hielo — ¡rompe los puentes! Oh, amigos míos, ¿no fluye todo ahora?*». ⁷⁹ Esta curiosa metáfora muestra cómo esos conceptos de la razón en forma de puentes, esos valores absolutos, etc., deben ser y serán destruidos por el viento del deshielo, por la filosofía con el martillo. Hay que destruir para llegar a ser un creador como recuerda Zaratustra. ⁸⁰

Así pues, esta ha sido la lógica que ha imperado en la historia de la filosofía tradicional según Nietzsche, negar todo aquello que nos pudiera complicar la empresa de conceptualizar la realidad hasta congelarla mediante las categorías de la razón. Esta fe ciega en las categorías de la razón (que existe la verdad, el dualismo de dos mundos, la unidad, el sujeto, el bien, Dios, etc.) ha sido también una causa del nihilismo, relacionado a su vez con las causas ya comentadas (la división en dos mundos nace de esto

⁷⁶ FP IV 706, 18 [13]

⁷⁷ Sánchez Meca, *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*, p.136.

⁷⁸ Za «De las tablas viejas y nuevas» §8, OC IV 196.

⁷⁹ Za «De las tablas viejas y nuevas» §8, OC IV 196.

⁸⁰ Za «De las mil y una metas», OC IV 105.

precisamente). El modo en el que esto ha dado lugar a la decadencia que Nietzsche critica y señala como nihilismo, a saber, un proceso de decadencia que ha generado la desvalorización y caída de los valores supremos tiene una respuesta: ha desembocado en un nihilismo como estado psicológico.

Nietzsche en los *Fragmentos póstumos* hace referencia a tres momentos en los que el nihilismo como estado psicológico aparecerá. En primer lugar, señala Nietzsche, el nihilismo como estado psicológico se producirá necesariamente cuando hayamos buscado en todo acontecer un sentido que no se encuentra en él. El nihilismo aparece aquí como el llegar a ser consciente del prolongado derroche de fuerza y de tormento en vano, de inseguridad. La vergüenza ante sí mismo por haber estado engañándose demasiado tiempo.⁸¹ Una creencia en que existe una meta que da sentido a todo el devenir, que está por encima de él: una creencia de que se debe alcanzar algo. Y entonces, «se advierte que con el devenir no se consigue nada, no se alcanza nada... Así pues, el desengaño sobre una supuesta finalidad del devenir como causa del nihilismo».⁸²

Esta primera forma en la que aparece el nihilismo como estado psicológico hace referencia a lo que he estado comentando: todo lo que deviene, debe tener un sentido, un fin. No puede haber un devenir ciego y sin motivo, debe existir «algo más». Y en ese «algo más» se crearon las categorías de la razón. La triste realidad que Nietzsche pretende mostrar es que con el devenir no se consigue nada ni se alcanza nada fuera del mismo devenir. Así pues, ahora más que nunca aparecen las categorías de la razón (que son la esencia misma de la metafísica) como ficciones que hemos tenido que inventar por sencillez y seguridad ante lo que no podemos aprehender de la realidad.

El nihilismo como estado psicológico se produce en segundo lugar y relacionado con el primero:

Cuando se ha supuesto una totalidad, una sistematización, incluso una organización, en todo acontecer y bajo todo acontecer: de manera que el alma sedienta de admiración y veneración se regodea en la representación global se una forma suprema de dominio y de administración [...] Una especie de unidad, una forma cualquiera de «monismo»: y, a

⁸¹ FP IV 394-395, 11 [99].

⁸² FP IV 395, 11 [99]

consecuencia de esta creencia, el ser humano en profundo sentimiento de conexión y de dependencia de un todo que le supera infinitamente, un *modus* de la divinidad...⁸³

Esta segunda producción de nihilismo como estado psicológico, como he afirmado, tiene relación con la primera: si en la primera se afirma que el devenir tenía un fin (y la negativa de Nietzsche a considerarlo), aquí se entiende que por *encima* del devenir existe una especie de unidad o sistema. Ante el devenir, se supone no ya solo un fin o motivo, sino una sistematización, organización y unidad: el devenir queda condenado como ilusorio e inventamos un nuevo mundo. Además de la pérdida y negación al estilo platónico del devenir (en el que afirmamos que existe el devenir como algo ilusorio, pero también algo por encima de este con mucho más valor); lo que señala es una pérdida de lo individual ante lo universal. El ser humano pierde la creencia en su propio valor. El ser humano no tiene valor si no admitimos una totalidad por encima de él. Lo necesita para poder creer en su propio valor.⁸⁴ Ya no es solo que inventemos categorías para poder congelar la realidad y hacerla más accesible falseándola en el proceso, sino que sin estas categorías (unidad, sistema, etc.) y sin que exista algo por encima de nosotros no podemos entender que tengamos valor propio. Esto desemboca, como puede verse en el fragmento expuesto con anterioridad, es un sentimiento de conexión con lo que nos supera. Uno de los modos en los que nos ha aparecido la divinidad. Y otra vez, Nietzsche señala otra triste realidad: no existe ninguna unidad en la que el individuo pueda perderse y adorar como algo con mucho más valor que el individuo.

El nihilismo como estado psicológico tiene una última forma dadas las dos visiones que he comentado, a saber, la creencia que el devenir tiene un fin y que por encima de todo devenir existe una unidad con más valor que el individuo. Este se da cuando el ser humano consigue salir de esa cárcel de ficción metafísica que había creado y es consciente de que el mundo que han creado responde solo a necesidades psicológica, dando lugar a la última forma de nihilismo: la prohibición en la creencia de un mundo metafísico (como «mundo verdadero»). Se admite la realidad del devenir como única realidad y se prohíbe todo camino que lleve hacia mundos inventados o falsas divinidades. Las categorías de «fin», «unidad», «ser» y todas esas ficciones con las que hemos añadido

⁸³ FP IV 395, 11 [99]

⁸⁴ FP IV 395, 11 [99].

valor al mundo poniéndolas por encima del devenir que aparecía negado o falso las retiramos. Y el mundo real aparece carente de valor.⁸⁵

Y esto le permite concluir a Nietzsche: «la fe en las categorías de la razón es la causa del nihilismo, — hemos medido el valor del mundo mediante categorías que se refieren a un mundo puramente fingido.⁸⁶ Hemos respondido a la necesidad del humano de tener la realidad en la palma de su mano con ficciones en forma de categorías de la razón que le han dado un valor a un mundo que sin embargo era a su vez otra ficción, y cuya consecuencia ha sido la pérdida del sentido histórico (egipticismo) y devenir; y la pérdida de valor en la vida del hombre, concediéndole valor a otras realidades que hemos puesto por encima. Como vemos, tanto la creación de categorías de la razón como la idea de «mundo verdadero» y otras razones como la moral cristiana y el ideal ascético han sido lo que han dado vida al nihilismo.

Tanto como cuando hablamos del «mundo verdadero» en el anterior apartado como ahora en este apartado sobre la fe en las categorías de la razón hemos llegado al mismo punto: mediodía, instante de la sombra más corta. En ambos hemos eliminado el mundo verdadero y las categorías que negaban el devenir y nos hemos encontrado con un mundo en el que se acepta el devenir y se niega a los transmundanos⁸⁷. La tercera forma en la que aparece el nihilismo como estado psicológico y el último punto de la historia de un error en la que se criticaba la idea de «mundo verdadero» son la misma: en ambos, al eliminar el mundo verdadero eliminamos el aparente también. Como comenté, solo es una forma de mostrar que hemos eliminados los criterios con los que el platonismo definía el mundo aparente. Nietzsche nos propone un resultado final:

Todos los valores con los que hasta ahora primero hemos tratado de hacer evaluable el mundo y con los que finalmente, justo cuando han demostrado que son inaplicables, lo hemos *desvalorado* — todos estos valores, reconsiderados psicológicamente, son resultados de determinadas perspectivas de utilidad para la conservación y la intensificación de formaciones humanas de dominio: y no han sido sino falsamente *proyectadas* en la esencia de las cosas. Continúa siendo la *hiperbólica ingenuidad* del ser humano el <proponerse> sí mismo como sentido y medida de valor de las cosas...⁸⁸

⁸⁵ FP IV 395-396, 11 [99].

⁸⁶ FP IV 396, 11 [99].

⁸⁷ El devenir, en Nietzsche, debe entenderse como una noción-límite metafórica con la que pretende mostrar el carácter insondable e inaprehensible de lo que experimentamos como mundo.

⁸⁸ FP IV 396, 11 [99].

Hemos eliminado esos valores imperantes que no han sido sino proyecciones de la inseguridad del ser humano en el mundo. El mundo aparece sin valor dando paso a la superación del nihilismo a través de la transvaloración de nuevos valores y la figura que lleva la bandera de la superación: el superhombre. El nihilismo entra ahora en un nuevo estadio, en una nueva fase: la de superación. Como señala Heidegger:

El nihilismo entra en nuevo estadio. No se detiene simplemente en el sentimiento de la carencia de valor de este mundo del devenir y en el sentimiento de su irrealidad. Si el mundo verdadero y suprasensible ha caído, el mundo del devenir se muestra, inversamente, como la «única realidad», es decir como el auténtico y exclusivo mundo «verdadero».⁸⁹

¿El nihilismo es enfermedad, pero también cura? No se detiene en la carencia de valor, sino que una vez se constata este mundo del devenir como el único mundo verdadero, la tarea ahora es crear nuevos valores sobre el vacío que hemos creado. Pues como Nietzsche afirma, esto solo ha sido «un periodo intermedio del nihilismo: antes de que aparezca la fuerza de girar los valores y divinizar, aprobar el mundo aparente como único mundo».⁹⁰ Antes de pasar a la tarea de la superación, de girar los valores por usar la misma expresión de Nietzsche, es necesario comentar un último punto que se nos ha quedado: el eterno retorno.

4. El eterno retorno como nihilismo extremo.

Una vez hemos negado las principales formas de nihilismo como «mundo verdadero» y las categorías de la razón que se han creado por pura seguridad ante el devenir del mundo, la conclusión es que el hombre debe desprenderse de esas ideas que solo han contribuido a generar el nihilismo. El devenir no tiene ningún fin, no corre hacia una meta, no termina en algo. Todo es eterno y el devenir no se agota. Si tuviera un final, ya lo habríamos alcanzado. Y si tuviera un principio, no sería propiamente devenir (habría un momento en el que nada deviene que daría comienzo al devenir). La única conclusión posible dentro del pensamiento de Nietzsche es el eterno retorno. Y, lo que es más importante, las consecuencias que se extraen de esto: una vida sin sentido ni finalidad, devenir sin constante y sin una meta que alcanzar. El propio Nietzsche señala la necesidad del eterno retorno:

⁸⁹ Heidegger, *Nietzsche*, p. 578.

⁹⁰ FP IV 251, 9 [60].

Si el mundo pudiese en absoluto entumecerse, desecarse, perecer, convertirse en nada, o si pudiera alcanzar un estado de equilibrio, o si tuviera en absoluto cualquier meta que incluyese en sí la duración, la invariabilidad, el de-una-vez-por-todas (en pocas palabras, hablando metafísicamente: si el devenir pudiera desembocar en el ser o en la nada), entonces este estado tendría que haberse alcanzado. Pero no se ha alcanzado: de lo que se deduce...⁹¹

De lo que se deduce el eterno retorno. Asumir el eterno retorno implica asumir que el mundo no tiene finalidad y que todos aquellos intentos de darle una desde la metafísica no son más que ficciones. El eterno retorno se opone, por tanto, a ese nihilismo que ha buscado un sentido al devenir, pues el único sentido que tiene el devenir es el de no tener sentido, finalidad, meta. Así pues, los hombres fuertes serán los capaces de soportar este tipo de existencia, pues es una forma muy extrema de vivir y pensar (Nietzsche nunca dijo que fuera fácil). Solo aquellos que, dentro del ciclo infinito absurdo del eterno retorno, elijan constantemente su vida. Aquí podemos ver, entonces, el famoso aforismo de *La gaya ciencia*, desde otro prisma:

El peso más grave. — Qué pasaría si un día o una noche un demonio se deslizara furtivo en tus más solitaria soledad y te dijera: «Esta vida, tal y como la vives ahora y tal como la has vivido, la tendrás que vivir una vez más e incontables veces más, y no habrá nada nuevo en ella, sino que cada dolor y cada placer y cada pensamiento y suspiro y todo lo indeciblemente pequeño y grande de tu vida tendrá que retornar a ti, y todo en la misma serie y sucesión — e igualmente esta araña y este claro de luna entre los árboles, e igualmente este instante y yo mismo. El eterno reloj de arena de la existencia será girado siempre de nuevo — y tú con él, mota de polvo del polvo» — ¿No te echarías al suelo y castañearías los dientes y maldecirías al demonio que así hablaba? ¿O has vivido alguna vez un instante formidable en el que le hubieras respondido: «¡eres un dios y nunca escuché algo más divino!»...⁹²

Aquellos que elijan su vida incluso sabiendo este carácter de la existencia: que retorna sin fin ni sentido. Aquellos que no necesiten fantasías de otro mundo ni imaginar finalidades inexistentes al devenir ni categorías de la razón con las que vivir más seguro ni la necesidad de un Dios. Aquellos que no se lancen al suelo a maldecir el eterno retorno, sino considerarlo como un verdadero Dios. Los que hacen de su vida algo que merece la

⁹¹ FP IV 604, 17 [188].

⁹² GC §341, 255.

pena ser repetida, que ellos mismos ante la pregunta de si repetirían su vida respondiesen con un sí absoluto.

Como señala Álvaro Vallejo, la doctrina del eterno retorno y la capacidad de asumirla está destinada al superhombre que supone a su vez el nihilismo extremo que abandona las categorías y dicotomías platónicas y abre la puerta a la superación⁹³, aceptando la existencia tal y como es, absurda y eterna. Las puertas de la superación del nihilismo se abren mediante el nihilismo reactivo y aparece la figura del superhombre como maestro del eterno retorno, aquel que elige su vida una y otra vez y es capaz de vivir en un mundo sin finalidad ni sentido.

La doctrina del eterno retorno aparece en *Así habló Zaratustra* también como metáfora. En ella, Zaratustra ve a un pastor con una serpiente negra en la boca. Siguiendo a Paolo D'Iorio, la serpiente representa precisamente el nihilismo, que acompaña al pensamiento del eterno retorno, con el gazar a rebosar de todo lo que es más difícil de aceptar. Zaratustra, al no poder sacar la serpiente de su garganta, le grita que la muerda. El pastor la muere y escupe lejos la cabeza de la serpiente y, como transfigurado, comienza a reír.⁹⁴ Arrancado y lejos de sí el nihilismo, el pastor aparece cambiado y comienza a reír. La risa aparece como propia del superhombre⁹⁵, lo que nos muestra el eterno retorno y su aceptación, a su vez, como camino a la superación mediante la llegada del superhombre.

5. Nihilismo activo: a las puertas de la superación.

5.1. El carácter jánico del nihilismo.

¿Es el nihilismo cura o enfermedad? ¿Es positivo o negativo ser nihilista? Parece que el nihilismo es algunas veces algo negativo, como en los anteriores apartados; y otras veces como algo positivo, como se ha visto en el final de estos y como aparecerá en este apartado. La respuesta no es tan simple, ya que el propio Nietzsche advirtió la ambigüedad de este término. La respuesta que pretendo dar es que el nihilismo es a su

⁹³ Vallejo Campos, «De Nietzsche a Heidegger: Platón y el problema del nihilismo», p. 126.

⁹⁴ Paolo D'Iorio, «El eterno retorno: génesis e interpretación» en Jesús Conil Sancho & Diego Sánchez Meca, *Guía Comares de Nietzsche*. Gradada: Comares, 2014, p. 168.

⁹⁵ Za «Del hombre superior» §20, OC IV 257. «¡Cuántas cosas son posibles todavía! ¡Aprended, pues, a reiros más allá de vosotros mismos! Levantad vuestros corazones, buenos bailarines, ¡arriba!, ¡más arriba! ¡Y no olvidéis tampoco la buena risa! Esta corona de la risa, esta corona de rosas, os la lanzo a vosotros, hermanos míos. Yo santifiqué la risa; hombres superiores, aprended de mí — ¡a reír!».

vez cura y enfermedad, ha generado la crisis de la cultura y de cura pues gracias a ahondar en él podemos separarnos a través de la transvaloración.

El propio Nietzsche señala esta diferencia y a su vez la ambigüedad del término en los *Fragmentos póstumos*, diferenciando dos tipos de nihilismo: el nihilismo activo y el nihilismo pasivo. Siguiendo su propia exposición, el nihilismo pasivo es, hace referencia al cansancio, pues no ataca ni cambia: se mantiene. Nihilismo como descenso y retroceso del poder del espíritu, como signo de debilidad. Su no actuar significa para Nietzsche pasividad ante el mundo carente de sentido. En contraposición, el nihilismo activo es lo radicalmente opuesto: nihilismo como signo de acrecentado poder del espíritu. Se caracteriza por justamente lo contrario que el pasivo: las metas que el pasivo aceptaba y no lo obligaba a moverse, para el nihilismo activo la fuerza del espíritu ha crecido tanto que las metas dadas le parecen inadecuadas. Por ello, es una fuerza de destrucción.⁹⁶

¿Destrucción de qué? De los valores dados, por ello este nihilismo marca el camino, como menciona Heidegger, de la «liberación de los valores anteriores como liberación *hacia* una *transvaloración* de todos (esos) valores».⁹⁷ Por esto el nihilismo es a su vez cura: de forma activa, el nihilismo (positivo) emprende la tarea de la transvaloración y acepta el mundo tal y como lo dejamos tras señalar como falso la idea de «mundo verdadero», la fe en las categorías de la razón y la moral cristiana; y enfermedad (negativo): la desvalorización de la vida frente a las ficciones que suponen dar sentido a la vida y la pasividad ante el mundo tal y como es. En este sentido, como señala Vattimo, «un sentido pasivo (del nihilismo) o reactivo, en el que el nihilismo reconoce la insensatez del devenir y en consecuencia desarrolla un sentimiento de pérdida, de venganza y de odio por la vida; y un nihilismo activo que es propio del ultrahombre (superhombre en nuestra terminología), que se instala explícitamente en la insensatez del mundo dado para crear nuevos valores».⁹⁸

5.2. El nihilismo como «estado intermedio».

Este nihilismo activo que he comentado es un estado intermedio. Un estado intermedio que, como señala Vattimo, es un mundo en el que Dios ha muerto, pero donde

⁹⁶ FP IV 241-242, 9 [35].

⁹⁷ Heidegger, *Nietzsche*, p. 552.

⁹⁸ Gianni Vattimo, *Introducción a Nietzsche*, trad. Jorge Binahgi. Barcelona: Península, 1996, p. 144. [Los paréntesis son míos].

es preciso librar aún muchas batallas para que sus últimos vestigios desaparezcan.⁹⁹ Una vez llega el *incipit Zarathustra* y hemos eliminado todo lo que consideramos falso y que ha generado la caída de los valores, estamos, como comentó el propio Nietzsche en la historia de un error, en un mundo carente de valor. En este estado intermedio tenemos que elegir: la decadencia o el camino hacia nuevos valores. Por ello el nihilismo activo no implica la transvaloración, sino el «abrir camino a» ella. Heidegger expone en su obra sobre Nietzsche un texto que resume esta idea del nihilismo activo como estado intermedio tras la caída de los valores antiguos:

Que se desvaloricen los valores supremos válidos hasta el momento quiere decir: esos ideales pierden su fuerza de configurar historia. Pero si la «muerte de Dios» y la caducidad de los valores supremos son el nihilismo, ¿cómo puede afirmarse aún que el nihilismo no es algo negativo? ¿Qué podría impulsar la aniquilación que conduce a la nula nada de manera más decidida que la muerte, y más aún la muerte de Dios? Sólo que la desvalorización de los valores supremos válidos hasta el momento, si bien pertenece, como acontecer fundamental de la historia occidental, al nihilismo, *jamás agota, sin embargo, su esencia.*

La desvalorización de los valores supremos válidos hasta el momento conduce en primer lugar a que el mundo aparezca como carente de valor. [...] Se abre paso la imprescindibilidad de nuevos valores. Se anuncia la posición de nuevos valores. Surge un estado intermedio por el que atraviesa la actual historia del mundo. Este estado intermedio lleva consigo que, al mismo tiempo, se desee y hasta se opere la vuelta del mundo de valores precedente y, sin embargo, se sienta y se reconozca, aunque de mala gana, la presencia de un nuevo mundo de valores. Este estado intermedio, en el que los pueblos históricos de la tierra tienen que decidir entre la decadencia o un nuevo comienzo, durará tanto como se mantenga la apariencia de que aún es posible salvar de la catástrofe al futuro histórico con un equilibrio que medie entre los viejos y los nuevos valores.¹⁰⁰

Como podemos observar, Heidegger lo expresa muy claro: los viejos valores han caído y el mundo dado aparece sin valor. Y es entonces, en ese estado intermedio, en el que podemos mantenernos en un mundo decadente o, por el contrario, un nuevo comienzo, con nuevos valores. Esta tarea está dirigida por una figura de la que Zarathustra anuncia su llegada. Su misión: la transvaloración. Heidegger vuelve a aclararnos:

⁹⁹ Vattimo, *El sujeto y la máscara*, p. 325

¹⁰⁰ Heidegger, *Nietzsche*, p. 740.

Con la transvaloración de todos los valores válidos hasta el momento al hombre se le formula, por lo tanto, la ilimitada exigencia de erigir de modo incondicionado, a partir de sí mismo, por medio de sí mismo y por encima de sí mismo, los «nuevos estandartes» bajo los cuales tiene que llevarse a cabo la institución de un nuevo orden del ente en su totalidad. Puesto que lo «suprasensible», el «más allá» y el «cielo» han sido aniquilados, sólo queda la «tierra». Por consiguiente, el nuevo orden tiene que ser: el dominio incondicionado del puro poder sobre el globo terrestre por medio del hombre; no por medio de un hombre cualquiera, y mucho menos por medio de la humanidad existente hasta el momento, que ha vivido bajo los valores hasta el momento válidos. ¿Por medio de qué hombre entonces?¹⁰¹

En definitiva, con la caída del mundo platónico y de las fantasías de la razón, perdidos de sentidos en un mundo sin Dios, en la nada, caben dos actitudes: el nihilismo pasivo como seguir perdido en esa nada, inactivo y sinsentido, y el nihilismo activo como aceptación y puesta en marcha hacia nuevos valores. El nihilismo activo sería, por tanto, la respuesta positiva ante la caída de los grandes valores, un avanzar hacia la creación movido por una voluntad de poder y no por la voluntad de nada. El nihilismo pasivo, el «último hombre» en sentido heideggeriano, que debe ser superado. El sentido del nihilismo depende entonces de su actitud frente al mundo dado sin Dios: como crecimiento de fuerzas y nuevos valores o como voluntad de nada y decadencia. El nihilismo aparece entonces como una encrucijada ante los dos caminos posibles.

5.3. Muerte de Dios y nihilismo.

Volviendo a la definición que ofrecí al principio de este escrito, nihilismo implica desvaloración, y significa lo mismo en los dos sentidos de nihilismo (pasivo y activo): en el primero, el nihilismo pasivo, lo que se *desvalora* es la propia vida a favor de esos valores superiores que han ocupado su lugar y sin los que la propia vida tendría valor alguno. En el segundo, son estos valores los que se desvaloran a favor de la propia vida, haciendo que aquello que daba valor y sentido al mundo desaparezca y solo tengamos el mundo dado y aparente sin valor, siendo el culmen de este nihilismo la muerte de Dios como muerte de todo principio suprasensible que construyera puentes por encima del río del devenir. Lo que pretendo mostrar es que este nihilismo es la condición previa para la

¹⁰¹ Heidegger, *Nietzsche*, p. 555.

llegada del superhombre y la marcha hacía vías alejadas de la decadencia. En este sentido del nihilismo activo, Deleuze señala:

Se reacciona contra el mundo suprasensible, se le niega toda validez. Ya no desvalorización de la vida en nombre de valores superiores, sino desvalorización de los propios valores superiores [...] De esta forma el nihilista niega a Dios, al bien e incluso a lo verdadero, a todas las formas de lo suprasensible. Nada es verdad, nada está bien, Dios ha muerto [...] Se permanece solo con la vida, pero se trata todavía de la vida depreciada, que se desliza ahora en un mundo sin valores, desprovisto de sentido y de finalidad, rodando cada vez más lejos hacia su propia nada.¹⁰²

Es por ello por lo que el nihilismo activo deja al hombre a las puertas del superhombre. El mundo aparece sin sentido ni valores, es hora, por tanto, de crear nuevos. Podemos ahora, desde el nihilismo activo y en un mundo sin Dios ver el famoso aforismo de *La gaya ciencia* en la que se anuncia por primera vez la muerte de Dios desde otra perspectiva. Cuando el hombre loco nos informa de la muerte de Dios, Nietzsche parece describir las consecuencias del nihilismo activo, es decir, de la desvalorización de los valores que antes daba sentido al mundo. «¿Qué hemos hecho al desprender la tierra de su sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos todos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No nos precipitamos permanentemente? ¿Y también hacia atrás, hacia delante, hacia todos los lados? ¿Hay todavía un arriba y un abajo?»¹⁰³

Nietzsche nos parece describir cómo es un mundo vacío de sentido: no sabemos hacia donde se mueve el sol, ni hacia donde nos movemos nosotros. El sol parece representar esos valores que se han destruido mediante la forma activa del nihilismo, pues deja caer a modo de pregunta que nos movemos lejos de esos soles. El sol, desde arriba, iluminaba la vida, la dotaba de sentido. Ahora que los soles han caído, ¿nos movemos lejos del sol? Parece una respuesta afirmativa. Sin Dios, la falta de sentido llega hasta el punto de no saber si nos movemos hacia atrás, hacia delante, hacia los lados... O incluso podemos permitirnos dudar de que haya un arriba y un abajo. Continúa Nietzsche:

¿quién quitará de nosotros esta sangre? ¿Con qué agua podríamos purificarnos? ¿Qué ceremonias expiatorias, qué juegos sagrados tendremos que inventar? ¿No es la grandeza de este acto demasiado grande para nosotros? ¿No tendremos que volvernos nosotros mismos dioses para ser siquiera dignos de él? ¿No ha habido nunca un acto más grande,

¹⁰² Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, p. 212-213.

¹⁰³ GC §125, 169.

— y todo el que nazca después de nosotros formará parte, por ese acto, de una historia superior a toda nuestra historia habida hasta ahora!¹⁰⁴

Siguiendo esta interpretación, las preguntas que surgen después de despojar al mundo de aquello que le daba sentido y daba sentido a nuestra propia vida es: ¿qué ocupa ahora su lugar? Nietzsche aquí señala el camino de la decadencia, del nihilismo pasivo. «¿Qué ceremonias expiatorias, qué juegos sagrados tendremos que inventar?: volver a crear valores que tuvieran la misma función, poner otro puente sobre el río del devenir. Seguir inventando juegos sagrados en forma de otros mundos o categorías de la razón para volver al mundo antes de que Dios muriera. Muestra a su vez el empequeñecimiento humano ante un acto de este calibre, señalando que quizás seamos demasiado pequeños para este acto. Unos simples humanos no pueden asesinar a un Dios. Enseña con estas palabras el modo de actuar pasivo ante un acto así (recuérdese la pasividad, valga la redundancia, con la que Nietzsche describía el nihilismo pasivo en los *Fragmentos póstumos* como un no-actuar). Pero este acto, la muerte de Dios, representa un antes y un después como Nietzsche señala, un acto que supera nuestra historia anterior y nos abre el camino (el nihilismo activo como la *apertura del camino*) hacia una historia superior. Despoja al mundo de sentido para conferirle uno nuevo: «¡sea el superhombre el sentido de la tierra!».¹⁰⁵

Esta falta de reacción es también fruto del carácter jánico del nihilismo. Siguiendo nuevamente a Diego Sánchez Meca, «todo cuanto el hombre había creído hasta ahora por encima de sí, lo que se le había predicado durante tanto tiempo como medio de elevarse por encima de la simple animalidad, de repente se le descubre carente de valor, incapaz de cumplir la función que prometía». ¹⁰⁶ Y esta falta de fundamento y de valor en lo que antes creía y aparecía como la verdadera realidad lo envuelve en una pasividad en la que está inmerso sin remedio, sin que pueda resistirse; con un sentimiento de desorientación y pérdida. Al contrario que en la actitud reactiva que ve la falta de valor como una oportunidad para crear nuevos, la actitud pasiva refleja la pasividad ante lo que sucede: no podemos hacer nada.

Volviendo al aforismo, el loco que anunció la muerte de Dios anuncia a su vez algo que nos deja ver el sentido de las dudas de la gente y su negativa a aceptarlo como

¹⁰⁴ GC §125, 169-170.

¹⁰⁵ Za «Prólogo» §3, OC IV 73.

¹⁰⁶ Sánchez Meca, *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*, p. 253.

el acto grandioso que es: todavía no estamos preparados para este acontecimiento. «” Llego demasiado pronto, dijo entonces, aún no es mi tiempo. Este acontecimiento monstruoso está todavía de camino y se desplaza, — no ha llegado aún a los oídos de los hombres. El relámpago y el trueno necesitan tiempo, la luz de las estrellas necesita tiempo, los actos, para ser vistos y oídos, necesitan tiempo aún después de haber sido realizados. Este acto les sigue siendo más lejanos que las estrellas más lejanas— ¡y *sin embargo lo han hecho ellos mismos*”». ¹⁰⁷ Esto nos indica que el camino de la superación del nihilismo a través del superhombre y la transvaloración no es cosa de un día, es un cambio histórico tan grande que necesita tiempo. Igualmente, las personas necesitan tiempo para adoptar esta nueva realidad y aceptar que ellos mismos han provocado la caída de esos valores.

Del mismo modo, en Zarathustra hace alusión a los rayos que auguran la llegada del mediodía, a saber, el *incipit Zarathustra*, el momento en el que el mundo verdadero ha sido eliminado: «Que algún día llegue a estar preparado y maduro en el gran mediodía: preparado y maduro igual que el bronce ardiente, la nube cargada de rayos y la ubre hinchada de leche». ¹⁰⁸ Y aparece otra alusión al *incipit Zarathustra* precedido por la figura del rayo: «¡Oh, bendita hora del rayo! ¡Oh, misterio antes del mediodía! — Algún día los convertiré en fuegos que se propagan y en mensajeros con lenguas de fuego: — — habrán de anunciar un día con lenguas de fuego: ¡viene, ya está cerca, el gran mediodía!». ¹⁰⁹ Pero, como indica, debe estar preparado y maduro este gran mediodía, aunque está cerca. La idea de la falta de preparación ante este acontecimiento se mantiene desde *La gaya ciencia* hasta su *Así habló Zarathustra*. La conclusión parece indicar que el cambio hacia una nueva posición de valores no es un proceso inmediato. Aun así, conocemos el modo de proceder una vez Dios ha sido asesinado: mediante el superhombre. Parece que todo apunta a la llegada del superhombre, pues pretendo sostener el nihilismo activo como el que marca el camino a su llegada.

5.4. Vivir el nihilismo para salir de él: ¿Nietzsche como nihilista?

¿Es Nietzsche un nihilista? Esta pregunta abría nuestro trabajo y la respuesta que ofrecí era negativa: Nietzsche vive en el nihilismo, lo ve de cerca, pero para salir de él. Podríamos incluso matizar y decir que parte del nihilismo para acabar superándolo, pues

¹⁰⁷ GC §125, 170.

¹⁰⁸ Za «Del espíritu de la pesadez» §30, OC IV 206.

¹⁰⁹ Za «De la virtud empequeñecedora» §3, OC IV 176.

como escribe Diego Sánchez Meca: «Nietzsche muestra su clara conciencia de pertenecer a la cultura del nihilismo, al mismo tiempo que plantea el problema de su superación».¹¹⁰ Podríamos decir que es un nihilista que abandona el nihilismo. La argumentación de esta postura gira en torno a tres fragmentos de su obra inconclusa que comentaré y en los que intentaré justificar una defensa de esta postura.

El primer fragmento en el que quiero hacer hincapié es el siguiente:

Sólo tardíamente se tiene el valor para aquello que en realidad se sabe. Que he sido hasta ahora fundamentalmente nihilista me lo he confesado sólo hace poco tiempo: la energía, la *nonchalance* con la que avanzaba como nihilista me engañó sobre este hecho básico. Cuando se marcha en dirección a una meta parece imposible que «la falta de meta en sí» sea el principio de nuestra creencia.¹¹¹

Una pista de hacia donde parece querer ir Nietzsche es que comenta que hasta ahora ha sido fundamentalmente nihilista, pero lo matiza con un «hasta ahora». También se da cuenta de que marchaba hacia un fin, él mismo se había puesto una finalidad; cuando, como hemos visto, el que exista una finalidad es propio del nihilismo negativo. En este fragmento parece adquirir consciencia de que el principio de su filosofía es la falta de meta, por lo que ya se encuentra fuera. Una vez es consciente de ello, puede salir del nihilismo. Esto nos permite afirmar, de primeras, nuestra tesis matizada: Nietzsche es nihilista, pero deja de serlo cuando adquiere consciencia de ello. Pasemos ahora al segundo fragmento:

Así pues, que no haya confusiones sobre el sentido del título con el que este Evangelio del futuro quiere que se le nombre. «*La voluntad de poder*. Ensayo de una transvaloración de todos los valores» — con esta fórmula se ha conseguido expresar *un contramovimiento*, en lo que a su principio y tarea se refiere: un movimiento que en un futuro cualquiera sustituirá a ese perfecto nihilismo; que, no obstante, lógica y psicológicamente, lo *presupone*, ya que, a fin de cuentas, sólo puede venir *sobre él y a partir de él*. Pues ¿por qué la ascensión del nihilismo es ahora *necesaria*? Porque son nuestros actuales valores mismos los que en él extraen su última consecuencia; porque el nihilista es la lógica pensada hasta el final de nuestros grandes valores e ideales, — porque

¹¹⁰ Sánchez Meca, *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*, p. 128.

¹¹¹ FP IV 273, 9 [123].

primero hemos de tener la vivencia del nihilismo para averiguar cuál era propiamente el *valor* de estos «valores»... En algún momento necesitaremos *nuevos valores*...¹¹²

Lo primero que señala es que esta obra inconclusa que llevaba el título de *Voluntad de poder* expresaba un contramovimiento. Este contramovimiento sustituye al nihilismo, pero lo presupone, pues solo avanza sobre él y a partir de él. Esto nos parece indicar una cosa: que la superación del nihilismo presupone el mismo nihilismo en tanto que es un movimiento en contra de este. El modo de superar el nihilismo es desde dentro del nihilismo. Un contramovimiento no es una eliminación, sino un «dar la vuelta» y en ese «dar la vuelta» se presupone el nihilismo. Es necesario el nihilismo por ese motivo, para que sea efectivo este contramovimiento. Nietzsche era consciente de que es imposible superar el nihilismo desde fuera, pues el suelo del que nace la crítica del presente no puede ser un referente externo y ajeno a la crisis, sino que arraiga y se nutre de ese mismo espacio problemático, como muestra Manuel Barrios.¹¹³

El nihilismo es necesario por otra razón: porque los valores que pretendemos transvalorar tienen en el nihilismo un sentido. Es necesario bucear primero en el nihilismo, «tener vivencia del nihilismo para averiguar cuál era propiamente el *valor* de estos “valores”». Esto indica que no nos podemos desprender del nihilismo, porque para poder ver el valor de esos valores de cara a una transvaloración, es necesario *seguirlos de cerca* en el terreno del nihilismo. Para poder juzgar esos valores, hemos de entrar de lleno en el nihilismo. Necesitamos nuevos valores y para ello no debemos perder de vista a los antiguos, por muy decadentes que sean. Pero esto Nietzsche lo entiende como un *primer paso*, el bucear en el nihilismo para conocer esos valores que pretendemos superar: como si fuera un médico que se contagia de la enfermedad para conocer mejor los síntomas. Y teniendo en cuenta el primer fragmento, parece ser que el ser nihilista es solo un paso atrás necesario para coger impulso y avanzar hacia nuevos valores. Salir del nihilismo desde el nihilismo. Y, una vez se de esa transvaloración, una vez la cultura haya seguido el camino marcado por el nihilismo activo, salir de él bajo una nueva luz. Un tercer fragmento puede ayudarme a definir esta postura:

— Quien toma aquí la palabra, por el contrario, hasta ahora no ha hecho otra cosa más que *volver sobre sí*: como un filósofo y eremita por instinto que ha encontrado su ventaja en el margen, en las afueras, en la paciencia, en la dilación, en el retraso; como un espíritu

¹¹² FP IV 489-490, 11 [411].

¹¹³ Barrios Casares, *Mis tentativas sobre Nietzsche*, p. 215.

que se arriesga y ensaya, que se extravió ya una vez en cada laberinto del futuro; como un espíritu de ave agorera que mira *hacia atrás* cuando cuenta lo que vendrá; como el primer nihilista perfecto de Europa, el cual, sin embargo, en él ha vivido ya el nihilismo mismo hasta el final — el cual lo tiene tras él, bajo él, fuera de él...¹¹⁴

En este fragmento vuelve la misma idea: mirar hacia atrás, para contar lo que vendrá. Dar pasos atrás, para coger el impulso. Aquí se llama a sí mismo el primer nihilista perfecto de Europa. Con nihilismo perfecto hace alusión a la versión positiva del nihilismo dentro del carácter jánico que tiene, que se contrapone al nihilismo imperfecto. La diferencia es la misma que con el nihilismo activo y pasivo: uno es capaz de permanecer en el vacío sin perecer y el otro se pierde en él. Sin embargo, posteriormente señala que ha vivido el nihilismo hasta el final y ahora lo tiene tras él, bajo él, fuera de él; es decir, *no en él*. La postura de Nietzsche parece indicar que ha dejado atrás el nihilismo y lo visto en los otros fragmentos también nos parece indicar que el Nietzsche nihilista respondía a razones de contramovimiento, de ver los valores de cerca para saber qué hay que superar, de mirar hacia atrás para advertir de lo que vendrá... Como muestra Pedro Galán,

No es posible superar el nihilismo sin atravesarlo desde la vivencia anonadadora de la desvalorización. Lo contrario lleva al salto en el vacío o a la inútil resistencia que no hace más que agravar la actitud decadente. De ahí la necesaria conexión interna que propone Nietzsche entre ambas dimensiones o sentidos, aun en medio de su ambigüedad, el nihilismo pasivo de la mera desvalorización y el activo de la transvaloración.¹¹⁵

Pero Nietzsche no parece indicar que piense permanecer en el nihilismo ni que la versión positiva del nihilismo como nihilismo activo sea la definitiva; sino más bien una antesala que abre las puertas a la superación. Prueba de ello es que en las famosas tres transformaciones del espíritu de *Así habló Zaratustra* representa al nihilismo activo como el león, que destruye los viejos valores y que, sin embargo, no puede crear. La creación viene en otra figura, la del niño, que es la verdadera superación y la salida del nihilismo. Nietzsche ha sido nihilista, pero su intención no es permanecer siéndolo. Por ello,

¹¹⁴ FP IV 489-490, 11 [411].

¹¹⁵ Pedro Cerezo Galán, «La cuestión del nihilismo. La confrontación Heidegger/Nietzsche», en L. Sáez, J. de la Higuera y J.F. Zúñiga (Eds.), *Pensar la nada: ensayos sobre filosofía y nihilismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007, p. 221.

podríamos decir que Nietzsche solo bucea en el nihilismo para salir de él y que no es, por tanto, un filósofo nihilista.

6. La llegada del superhombre: superación del nihilismo.

Como he ido mostrando y Diego Sánchez Meca nos confirma, «la patología del nihilismo no significa, en definitiva, una enfermedad insuperable [...] Ahora el mundo puede tener el sentido que nosotros queramos darle».¹¹⁶ El mundo carente de valor nos deja las puertas abiertas a la superación. Una vez pasamos por el sinsentido y lo aceptamos, el nihilismo muestra una aceptación más positiva en forma de nihilismo activo que solo funciona de antesala hacia la transvaloración de todos los valores. La aceptación negativa del nihilismo no abre las puertas a la transvaloración, sino que se muestra inactivo, débil e incapaz de crear nuevos valores. Pero todavía hay que ir más allá para una superación efectiva, y se hace mediante la creación de nuevos valores movida por una voluntad de poder y se encarna en la figura del superhombre.

Si hablamos del nihilismo activo como estado intermedio, el hombre resultante de este nihilismo es también algo intermedio. Heidegger se refiere a él como el «último hombre» que, al igual que el león de las tres transformaciones del espíritu, debe ser superado. El hombre es algo que debe ser superado, se debe ir más allá: he aquí la llegada del superhombre. El *incipit Zarathustra* representaba el mediodía, el momento en el que los valores superiores han caído, el momento en el que Dios ha muerto. Pero, como he comentado a propósito del nihilismo activo, esto es un estado intermedio, la antesala al superhombre. Nietzsche parece confirmarlo: «Y este es el gran mediodía, aquel en que el hombre se encuentra a mitad de su camino entre el animal y el superhombre».¹¹⁷ El hombre, todavía nihilista activo, es solo la mitad del camino hacia el superhombre. Dar el paso hacia nuevos valores es la salida del nihilismo (que, como ya he comentado, su superación parte del propio nihilismo). La diferencia entre el que ya ha superado el nihilismo y el que permanece atado a él la explica Diego Sánchez Meca: «Si en algo se distingue la figura del *Übermensch* y algo la caracteriza frente al nihilista que no ha superado aún el nihilismo es que se queda en la desacralización sin más...».¹¹⁸ Siguiendo

¹¹⁶ Sánchez Meca, *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*, pp. 254-255.

¹¹⁷ Za «De la virtud que hace regalos» §3, OC IV 118.

¹¹⁸ Diego Sánchez Meca, «Figuras del ultrahombre (*Übermensch*) nietzscheano» en Jesús Conil Sancho & Diego Sánchez Meca, *Guía Comares de Nietzsche*. Gradada: Comares, 2014, p. 211.

nuestra terminología, se queda en ese estado intermedio y no da el siguiente paso hacia nuevos valores.

El superhombre representa un contramovimiento en todos los aspectos vistos hasta el momento. En mi opinión, la mejor forma de entender esta figura que está por llegar es en contraposición al hombre débil en los aspectos que justamente hemos criticado; entender al superhombre como una palabra que designa un tipo de constitución superlativa en oposición a los hombres «buenos», y los nihilistas¹¹⁹. En definitiva, los hombres débiles y los cristianos. Si el hombre débil y reactivo ha tenido que inventar un mundo; el superhombre es, por el contrario, el sentido de la tierra. Zaratustra que anuncia la llegada de este nuevo hombre lo dice así: «El superhombre es el sentido de la tierra. Diga vuestra voluntad: ¡sea el superhombre el sentido de la tierra! ¡Yo os conjuro, hermanos míos, permaneced fieles a la tierra y no creáis a aquellos que os hablan de esperanzas ultraterrenas! Son envenenadores, lo sepan o no». ¹²⁰ Si los hombres débiles le han dado una predominancia a la razón inmerecida, el superhombre ama los instintos. Si los cristianos y los nihilistas han depreciado la vida, el superhombre es, en palabras de Zaratustra, el mar en el que puede morir el gran desprecio.¹²¹

Con respecto a la moral cristiana, el superhombre aparece representado como un demonio por los «buenos». Buenos en el sentido en que ellos mismos se ven para diferenciarse de los malos. Aquellos buenos verían al superhombre como algo malo, lo que es buena señal. Y con respecto a Dios, es ahora el superhombre el que ocupa el hueco vacío que ha dejado, movido ahora por una voluntad de poder y no una voluntad de nada, dispuesto a crear nuevos valores que no desprecien la vida. La muerte de Dios supone la vida del superhombre. Puede verse ahora, por tanto, la principal característica del superhombre: el superhombre es un creador. Y en oposición nuevamente a aquellos que construyeron puentes sobre el devenir, el superhombre lo acepta y crea nuevos valores desde la inocencia del devenir, cayendo de lleno en el río. Río que se esforzaron en cruzar con puentes por el sufrimiento que ello causaba y lo sencilla que sería la vida teniendo la realidad en la palma de la mano. El estado psicológico de seguridad ante el devenir juega un papel fundamental.

¹¹⁹ EH «Por qué escribo libros tan buenos» §1, OC IV 810.

¹²⁰ Za «Prólogo de Zaratustra» §3, OC IV 73.

¹²¹ Za «Prólogo de Zaratustra» §3, OC IV 4.

El eterno retorno es también importante a la hora de hablar del superhombre y la superación del nihilismo, pues el superhombre desea su vida aceptando el castigo sinsentido del eterno retorno y convirtiéndolo en un regalo: el modo más radical y extremo de afirmar la vida. Al propósito de la aprehensión positiva del eterno retorno, muestra Manuel Barrios Casares que «el superhombre será aquel capaz de portar sin pesadumbre un pensamiento, el eterno retorno de lo igual, que para muchos puede suponer la más pesadas de todas las cargas, mientras que para él representa el arraigo positivo en ese nuevo sentido de la Tierra anunciado por Zaratustra».¹²² Este nuevo sentido al que hace referencia es la afirmación de la vida y la Tierra en su levedad. Además, El eterno retorno hace insostenible la creencia en los trasmundos al volver deseable la eternidad del no sentido en sí del mundo y del no valor en sí del mundo: el pensamiento del eterno retorno vuelve al nihilismo en su contra y como consecuencia lo supera, quedando el nihilismo vencido por sí mismo.¹²³

De acuerdo con la figura del superhombre tal y como la hemos visto, encontramos también una interpretación artística en la que el superhombre aparecería encarnado en la figura del filósofo-artista discípulo de Dioniso. Encuentra en el arte el medio perfecto en el que se mueva el superhombre. La razón: desde la filosofía no hemos comprendido el mundo como un devenir. Lo único que nos queda frente a lo real, siguiendo a Luis de Santiago Guervós, es un comportamiento estético.¹²⁴ El pensamiento estético viene a librarnos de los errores en los que cayó la filosofía: en la identidad, en la creación de conceptos por encima del devenir y nuevos mundos, en el nihilismo. Y es la figura de Dioniso la que representa una filosofía acorde al devenir. En el Nietzsche más maduro la figura de Dioniso madura también desde su aparición en *El nacimiento de la tragedia*, obteniendo un papel central a propósito de la valoración y en oposición, ya no a Apolo, sino al Crucificado como representante de los valores decadentes.¹²⁵

¹²² Manuel Barrios Casares, «Genealogía y crítica de la cultura en la filosofía del espíritu libre» en Jesús Conil Sancho & Diego Sánchez Meca, *Guía Comares de Nietzsche*. Gradada: Comares, 2014, p. 64.

¹²³ Sánchez Meca, *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*, p. 259.

¹²⁴ Luis de Santiago Guervós, *Arte y poder: aproximación a la estética de Nietzsche*. Madrid: Trotta, 2004, p. 25.

¹²⁵ Para más información con respecto a esta interpretación del superhombre como un filósofo-artista y el valor de la filosofía dionisiaca en el Nietzsche maduro, véase: Luis E. de Santiago Guervós, *Arte y poder: aproximación a la estética de Nietzsche*. Madrid: Trotta, 2004; Marco Parmeggiani, «Arte-Artista, "ergon-energeia": la estética de la creatividad en Nietzsche», *Analecta Malacitana Electrónica*, Nº 5, 2000; Carlos Roldán López, *Cultivarse a sí mismo como obra de arte: estética de la existencia en el filósofo artista de Nietzsche*. Madrid: Ediciones Cumbres, 2018.

Así pues, esta figura del superhombre y la transvaloración que lleva a cabo es la salida que encuentra Nietzsche al nihilismo y lo hace salir a él mismo del propio nihilismo. Que el superhombre ocupe el lugar de Dios supone también un nuevo día para occidente, que como Nietzsche predijo, se vería atrapada en el desierto del nihilismo los dos siglos venideros. Nietzsche encontró la enfermedad y, como un doctor, se dispuso a erradicarla contagiándose en el camino. Sin embargo, también encontró la cura partiendo del propio nihilismo como forma positiva o activa. Si la profecía de Nietzsche se está cumpliendo o no, si la oscuridad del nihilismo sigue acechando la cultura occidental a la espera de que llegue el mediodía, no es objeto de este escrito.

7. Conclusiones.

En primer lugar, se ha expuesto la historia filosófica del término, acudiendo a algunos pensadores previos a Nietzsche que lo han usado con un sentido similar. En segundo lugar, se ha hablado propiamente del nihilismo nietzscheano, buscando y exponiendo su génesis y cómo se va expandiendo desde el platonismo hasta el cristianismo y las respectivas ideas que lo han generado. En tercer lugar, se ha hablado del eterno retorno desde la perspectiva del nihilismo, quedándonos, junto con la génesis y expansión del nihilismo, a las puertas de la caída de los valores y la muerte de Dios. En cuarto lugar, se ha hablado de la caída de los grandes valores que es propiamente el nihilismo incidiendo en el doble carácter del concepto: positivo y negativo; y su correspondiente caracterización e importancia como estado intermedio previo a la superación del nihilismo, argumentando también las razones encontradas por las cuales considero a Nietzsche un filósofo nihilista que escapa del nihilismo. Por último, se ha expuesto lo que sería la superación del nihilismo a través de la figura del superhombre.

Por tanto, tras esta exposición, se pueden extraer algunas conclusiones:

1. La idea de voluntad de nada junto con el platonismo y lo que conllevó ha sido lo que ha ido provocando la decadencia.
2. El nihilismo representa el sinsentido y la nada en la que nos deja la caída de los valores, como la muerte de Dios.
3. Ese mundo dado que surge al eliminar al «mundo verdadero» y entender el mundo como un devenir ciego dentro de un eterno retorno, puede tener carácter positivo como antesala a la superación del nihilismo.

4. Este carácter positivo es el nihilismo activo, que se diferencia del pasivo en la actitud inmóvil e inactiva que tiene este último con respecto a la nada.
5. El hombre del estado intermedio debe ser superado en la figura del superhombre para superar el nihilismo.
6. Nietzsche no es un filósofo nihilista, sino un filósofo que se adentró en el nihilismo de forma necesaria para abrir el camino hacia la superación.

Así pues, creo que este trabajo parece cumplir con lo establecido en la introducción: mostrar cómo se ha generado el nihilismo con la voluntad de nada hasta la muerte de Dios y cómo salir del fenómeno del nihilismo dentro de una interpretación de Nietzsche no como un nihilista, sino como un filósofo que solo entró en el nihilismo para salir de él, por los motivos dados en su respectivo apartado. Esas son las conclusiones que he podido sacar de la investigación de este trabajo. Aun así, el tema del nihilismo abre también otros muchos caminos para la investigación: la concepción del nihilismo en autores posteriores, estudiar la profecía de Nietzsche con respecto a los siglos venideros, analizar las posibles implicaciones del nihilismo en corrientes filosóficas posteriores como el existencialismo, etc. El tema del nihilismo, por tanto, no solo es central en la filosofía de Nietzsche, sino que se extiende más allá de los límites del autor hasta una época contemporánea.

8. Bibliografía.

- Ávila Crespo, R., «¿Y por qué no la nada? Metafísica y nihilismo en Nietzsche» en L. Sáez, J. de la Higuera y J.F. Zúñiga (Eds.), *Pensar la nada: ensayos sobre filosofía y nihilismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007.
- Barrios Casares, M., «Genealogía y crítica de la cultura en la filosofía del espíritu libre» en Jesús Conil Sancho & Diego Sánchez Meca, *Guía Comares de Nietzsche*. Gradada: Comares, 2014.
- Barrios Casares, M., *Mis tentativas sobre Nietzsche*. Madrid: Abada Editores, 2019.
- Cerezo Galán, P., «La cuestión del nihilismo. La confrontación Heidegger/Nietzsche», en L. Sáez, J. de la Higuera y J.F. Zúñiga (Eds.), *Pensar la nada: ensayos sobre filosofía y nihilismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007, p. 221.
- Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, trad. Carmen Artal. Barcelona: Anagrama, 2019.

- De Santiago Guervós, L., *Arte y poder: aproximación a la estética de Nietzsche*. Madrid: Trotta, 2004.
- D'Iorio, P., «El eterno retorno: génesis e interpretación» en Jesús Conil Sancho & Diego Sánchez Meca, *Guía Comares de Nietzsche*. Gradada: Comares, 2014.
- Hegel, G. W. F., *Creer y saber*, trad. Jorge Aurelio Díaz. Bogotá: Norma, 1994.
- Heidegger, M., *Nietzsche*, trad. Juan Luis Vermal. Barcelona: Ariel, 2019.
- Jiménez, M., *¿Qué es la estética?* Trad. Carme Vilaseca y Anna García. Barcelona: Idea Books, 1999.
- Mainländer, P., *Filosofía de la redención*, trad. Manuel Pérez Cornejo. Madrid: Alianza, 2020.
- Muñoz Veiga, J., «Génesis del nihilismo europeo», *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, Nº 23, 1989.
- Nebreda Requejo, J., «Noticia temprana del nihilismo. Nota sobre Jean Paul» en L. Sáez, J. de la Higuera y J.F. Zúñiga (Eds.), *Pensar la nada: ensayos sobre filosofía y nihilismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007.
- Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra en Obras completas volumen IV: escritos de madurez II y complementos a la edición*. Ed. Diego Sánchez Meca, trad. Jaime Aspiunza, Manuel Barrios Casares, Kilian Lavernia, Joan B. Llinares, Alejandro Martín Navarro y Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 2018.
- Nietzsche, F., *Ecce Homo en Obras completas volumen IV: escritos de madurez II y complementos a la edición*. Ed. Diego Sánchez Meca, trad. Jaime Aspiunza, Manuel Barrios Casares, Kilian Lavernia, Joan B. Llinares, Alejandro Martín Navarro y Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 2018.
- Nietzsche, F., *El anticristo en Obras completas volumen IV: escritos de madurez II y complementos a la edición*. Ed. Diego Sánchez Meca, trad. Jaime Aspiunza, Manuel Barrios Casares, Kilian Lavernia, Joan B. Llinares, Alejandro Martín Navarro y Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 2018.
- Nietzsche, F., *El crepúsculo de los ídolos en Obras completas volumen IV: escritos de madurez II y complementos a la edición*. Ed. Diego Sánchez Meca, trad. Jaime

- Aspiunza, Manuel Barrios Casares, Kilian Lavernia, Joan B. Llinares, Alejandro Martín Navarro y Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 2018.
- Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos. Volumen IV*. Ed. Diego Sánchez Meca, trad. Juan Luis Vermaal y Joan B. Llinares. Madrid: Tecnos, 2008.
- Nietzsche, F., *Gaya ciencia*. Trad. Juan Luis Vermaal. Madrid: Tecnos, 2016.
- Nietzsche, F., *Genealogía de la moral en Obras completas volumen IV: escritos de madurez II y complementos a la edición*. Ed. Diego Sánchez Meca, trad. Jaime Aspiunza, Manuel Barrios Casares, Kilian Lavernia, Joan B. Llinares, Alejandro Martín Navarro y Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 2018.
- Nietzsche, F., *Humano, demasiado humano en Obras completas volumen III: obras de madurez I*. Ed. Diego Sánchez Meca. Trad. Jaime Aspiunza, Marco Parmegianni, Diego Sánchez Meca, Juan Luis Vermaal. Madrid: Tecnos, 2014.
- Sánchez Meca, D., *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*. Barcelona: Anthropos, 1989.
- Sánchez Meca, D., «Figuras del ultrahombre (*Übermensch*) nietzscheano» en Jesús Conil Sancho & Diego Sánchez Meca, *Guía Comares de Nietzsche*. Gradada: Comares, 2014.
- Stirner, M., *El único y su propiedad*, trad. Juan Pedro González Blanco. Buenos Aires: Libro de Anarres, 1976.
- Vallejo Campos, A., «De Nietzsche a Heidegger: Platón y el problema del nihilismo» en L. Sáez, J. de la Higuera y J.F. Zúñiga (Eds.), *Pensar la nada: ensayos sobre filosofía y nihilismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007.
- Vattimo, G., *El sujeto y la máscara*, trad. Jorge Binagui. Barcelona: Península, 1989.
- Vattimo, G., *Introducción a Nietzsche*, trad. Jorge Binahgi. Barcelona: Península, 1996.
- Vermaal Beretta, J. L., «Acercas de la inversión del platonismo en Nietzsche y Heidegger». *Estudios Nietzsche: Revista de la Sociedad Española de Estudios sobre Friedrich Nietzsche*, vol 10, Nº 2, 2010.
- Volpi, F., *El nihilismo*, trad. Cristina I. del Rosso y Alejandro G. Vigo. Buenos Aires: Biblos, 2005.