

LA CULTURA Y LA HISTORIA FRENTE A LA VERDAD Y EL BIEN EN NIETZSCHE

Gemma de Vicente Arregui. Universidad de Sevilla

Summary: Setting up the notions of Truth and Goodness means to revindicate the Will to Nothingness. Nietzsche tries to affirm the perpetual change of life and to bless what actually happens. Culture and History replace Truth and Goodness. However, Nietzsche's scheme strikes upon a Metaphysics that declares false the anthropologically reached and considers lie as condition of life.

Nietzsche se inscribe en una tradición: la de la filosofía del poder. Según Leo Strauss, la primera filosofía del poder con la que se inaugura la modernidad, es la de Hobbes. Esto, continúa Leo Strauss, lo percibió muy bien Nietzsche que tenía un especial olfato para todo aquello que despreciaba, y por tanto también para los ingleses; y si esto es así, su filosofía del poder hunde sus raíces en el pensamiento inglés (1). Por otra parte, el ateísmo, que se desarrolla en un *crescendo* a lo largo de la modernidad, aparece con más claridad desde la filosofía del poder que desde la filosofía del conocimiento.

La filosofía de Nietzsche es una filosofía del poder, y es una filosofía que además declara vehementemente la necesidad de la muerte de Dios. Ahora bien, ¿es el ateísmo nietzscheano una exigencia de su filosofía del poder?, o dicho en términos más generales: ¿una filosofía del poder absoluto implica el ateísmo?.

En principio habría que decir que el conflicto entre poder y Dios está registrado en el comienzo de la modernidad en los planteamientos de Hobbes. Si nos atenemos a la letra escrita del pensador inglés él es un contumaz creyente, y quizá fuera así. La muerte de Dios no es necesaria para la filosofía hobbesiana del poder porque neutraliza al máximo el poder de Dios. Efectivamente Dios está por encima del soberano civil, pero como éste es el intérprete del mensaje de Dios, obedecer a Dios es obedecer al soberano civil que es quien ostenta siempre el poder absoluto. La filosofía del poder absoluto de Hobbes constata la posibilidad de un conflicto entre Dios y poder humano, pero no implica directamente el ateísmo porque coloca la hipótesis en Dios en un lugar tal de su filosofía que prácticamente da lo mismo ponerla que quitarla.

Por contrapartida, y en toda la filosofía marxista, predomina de alguna manera la hipótesis de Feuerbach según la cual Dios y el hombre son incompatibles de forma que la dignificación del hombre presupone la supresión de Dios. Y en este sentido Lenin piensa contra dos frentes fundamentales: las creencias religiosas y los mecanicistas y fenomenistas marxistas que corren, según él, grave riesgo de desembocar en conclusiones agnósticas, escépticas o fideístas. Ni el materialismo dialéctico, ni el ateísmo son para Lenin conclusiones de su pensamiento, sino tesis fundamentales que necesitan de una filosofía que las sostenga y que desarrolle una concepción dialéctica de la naturaleza y del hombre.

Y en este punto la filosofía del poder de Nietzsche coincidiría con la posición de Lenin. Nietzsche pretende afirmar el ateísmo para fundar la filosofía del poder absoluto, siendo la inexistencia de Dios un presupuesto para poder comenzar dicha empresa. Pero, ¿consigue Nietzsche sobre la base del ateísmo fundar su filosofía?

De Maquiavelo a Stalin, y a pesar de las divergencias y de algunas excepciones, parece vislumbrarse una línea de pensamiento dentro de la cual tiende a unirse el tema del poder con la presuposición de ateísmo. Quizá pudiera entonces pensarse que el ateísmo aparece más y mejor desde la voluntad que desde la razón, por lo que resultaría que la cultura y la historia, que son en último término el ejercicio y el juego del poder, son anteriores a la verdad y al bien. Y desde aquí se muestra paradigmática la figura de Nietzsche.

Para Nietzsche el tema del poder es el tema de la vida. Elabora una teoría del poder que consiste en la afirmación de la vida, frente a todo el resto de teorías que, según él y salvando quizá la única excepción de Maquiavelo, utilizan el poder para negar la vida. Sócrates, Platón, el cristianismo, Hobbes, Kant, Marx, e incluso el mismo Freud elaboran morales ascéticas y ejercen por tanto un poder claramente negador de la

vida. Por eso Nietzsche considera que su misión es lograr la transvaloración de todos los valores sostenidos desde Sócrates hasta sus días y cifra su esfuerzo en elaborar una teoría del poder que consista en una afirmación de la vida.

Nietzsche concluye *Ecce homo* con la siguiente frase: “¿se me ha entendido?: Dionisio contra el crucificado”(2), y con esta expresión parece vociferarnos todo un legado: todo lo que yo soy, todo lo que yo enseño, es Dionisio contra el Crucificado. Ahora bien ¿qué significa el Crucificado?; ¿quién es en verdad Dionisio?:

“Dionisio contra el “Crucificado”:he aquí la antinomia. No es una diferencia respecto de sus martirios, pero éste tiene en ellos sentidos distintos. La vida misma, su eterna fecundidad y su eterno retorno condiciona el suplicio, la destrucción, la voluntad de nada. En el otro caso, el sufrimiento, el crucificado inocente, se dirige como una réplica contra la vida, la condena.”

Se adivina que el problema es el del sentido de la vida: un sentido cristiano o un sentido trágico...

“...el Dios de la Cruz es una maldición lanzada sobre la vida, una indicación para librarse de ella; Dionisio descuartizado es una promesa de vida, renacerá eternamente y retornará del fondo de la descomposición“(3).

Así pues, tanto Dionisio como el Crucificado,son símbolos del dolor. Pero mientras que el sufrimiento del primero es una consecuencia de la afirmación de la vida, e incita a ello, el dolor del Crucificado es una consecuencia del desprecio hacia la vida y postula la búsqueda de la felicidad en los nihilistas transmundos del más allá.

1. Vida y sabiduría trágica

Caracterizar a Dionisio es el gran objetivo nietzscheano desde el principio de su literatura. En verano de 1888 resumiría en *El crepúsculo de los ídolos*, el significado de Dionisio de la siguiente manera:

“La afirmación de la vida misma incluso en sus problemas más extraños y más graves; la voluntad de vida que en el sacrificio de sus más elevados tipos se alegra de su propia riqueza inagotable -a esto lo llamo yo dionisiaco... No para desprendernos del terror y la compasión..., sino para colocarnos por encima del terror y la compasión,ser nosotros mismos la eterna alegría

del devenir, aquella alegría que encierra en sí el goce del destruir. Y con esto vuelvo yo al lugar del que una vez partí. El *Origen de la tragedia* era mi primera transvaloración de todos los valores” (4).

Según esto el *Origen de la tragedia* es el primer paso en la evolución de la transmutación de los valores. La primera manifestación de la lucha de Dionisio contra el Crucificado. En ella se realiza una metafísica del artista que pretende ser una exposición del mundo y de la vida. El arte, y el arte trágico en concreto, es para Nietzsche, tal y como defiende Fink, el prisma más adecuado para acceder a la realidad (5).

De los dos coprincipios metafísicos con los que Nietzsche explica la realidad en *El origen de la tragedia*, el momento apolíneo señala la dimensión extática de la misma, y el arte apolíneo consiste en la consideración fundamental del orden y de la medida. Apolo es fundamentalmente el dios de la forma, que determina las cosas y las individualiza.

Por contrapartida Dionisio es el principio de la desmesura y lo irrefrenable. Representa la unidad misma del mundo frente a la particularidad de sus manifestaciones. Mientras que la estética apolínea manifiesta el gozo de la forma, el arte dionisiaco revela a ésta como mera apariencia de una comunidad cósmica esencial.

En cuanto que su concepción de la realidad originaria se aleja de Schopenhauer se expresa de una forma que Nietzsche mismo caracterizará en *Ecce homo* de apertamente hegeliana (6): como el juego de Dionisio y Apolo; el juego de los principios antagónicos, el juego de la unidad y la individualidad, de la cosa en sí y el fenómeno. Para Schopenhauer la voluntad es lo único real, mientras que el espacio y el tiempo como formas subjetivas de la intuición no tienen realidad, existiendo el mundo como representación sólo para el intelecto humano. Sin embargo para Nietzsche apariencia y cosa en sí tienen la misma realidad. El fenómeno es necesario para que la voluntad llegue a ser sí misma. Apolo ya no es como en Schopenhauer una creación del intelecto humano, sino una forma creada por el juego dionisiaco del mundo. La realidad juega a la eterna lucha de Dionisio y Apolo. Y la tragedia expresa la vida, ya que manifiesta una existencia que se sustenta sobre la muerte de los individuos que la encarnan.

La filosofía de Nietzsche principia en una metafísica del artista en la que el arte es la mirada más apropiada a la realidad del mundo y de la vida. Y el mundo se nos muestra como una unidad de dos principios

coriginarios. Apolo y Dionisio son principios complementarios y ambos se oponen al Crucificado. Tal y como aquí aparecen estos tres conceptos Apolo, dios de la forma patrocinaría una filosofía del conocimiento que se complementaría con Dionisio, dios de la instintividad y la unidad cósmica de la vida, elaborador de una filosofía del poder que consiste en la rotunda afirmación de la vida. Frente a ellos se alzaría la figura del Crucificado que caracterizado, como veremos, en la figura de Sócrates propiciaría una filosofía del poder anuladora de la vida.

2. La decadencia del instinto de vida

Que la vida trascienda los individuos en los que ineludiblemente vive significa en primer lugar que la unión, la indiferencia, es lo prioritario, pero implica también la tesis de que la caída del instinto de vida es inevitable. Lo que la vida realmente es no es la vida que se vive porque el impulso en su pureza absoluta es irrealizable. Ahora bien, la caída del impulso de vida en la cultura, la historia y lo institucionalizado no se produce, como en Freud, por un peligro inherente a dicho impulso, sino por una razón netamente metafísica: no hay más forma de realizar el instinto de vida que vivir, individualizar y formalizar.

Tal y como se muestra en *Las consideraciones intempestivas* vivir en la forma de existencia trágica es lo más auténtico, y esto es lo que realiza el genio. El genio es la primera gran prefiguración del superhombre: es un instrumento del fondo vital, un hombre que en su servicio a la verdad penetra el fondo del mundo y crea la cultura. Sin embargo la forma de existencia auténtica del genio no radica en crear la cultura como una obra suya sino como el resultado de un poder sobrehumano que capta mediante la intuición trágica.

El pensamiento de Nietzsche va evolucionando en el sentido de negar la diferencia entre cosa en sí y fenómeno, es decir, negar la coriginariedad de Dionisio y Apolo y establecer a Dionisio como principio vital único. Anular la diferencia entre cosa en sí y fenómeno significa que Nietzsche, tal y como se expresa por ejemplo en *Humano, demasiado humano*, se ha percatado de que mientras ésta se mantenga seguiremos conservando un desdoblamiento idealista, un más allá de lo que aparece, un transmundo.

Pero en Nietzsche, la consideración de que la vida no es algo más allá de los fenómenos va a implicar una antropologización de su pensamiento. En *Humano, demasiado humano*, la vida no es la vida universal, sino la vida del hombre; y el hombre de la existencia auténtica no es ya el genio como captador mítico -metafísico del mundo, sino el espíritu libre:

“La creencia en espíritus grandes, superiores y fructíferos, se vincula, no necesariamente, pero aún sí frecuentemente con aquella superstición completamente religiosa o semireligiosa, según la cual esos espíritus son de origen suprahumano y poseen ciertas facultades asombrosas por las cuales adquieren sus conocimientos por un camino muy diferente del de la mayoría de los mortales. Se les atribuye algo así como una mirada inmediata en la esencia del mundo, a través de un agujero en el manto de los fenómenos, y se cree que sin la rigurosidad y el esfuerzo de la ciencia, pueden comunicar a través de estas asombrosas miradas algo decisivo y definitivo sobre el hombre y el mundo” (7).

Vivir al modo de la existencia auténtica significa pues en el Nietzsche del *Origen de la tragedia* vivir a la manera del genio, vivir como el medio a través del cual el fondo del mundo se crea a sí mismo. Pero, por otro lado, la existencia auténtica va a ser caracterizada en la época ilustrada nietzscheana como el vivir conforme a un saber crítico científico que desvela todo ideal sobrehumano, ya sea religioso, metafísico o artístico, simplemente como una ilusión demasiado humana. Sin embargo, y en ambos casos, vivir auténticamente significa aceptar el dolor de la vida y afirmarlo positivamente; significa descubrir la pugna del individuo con el devenir y renunciar a las falsas verdades y los falsos ordenamientos del mundo.

Esta identidad entre fenómeno y cosa en sí, implica una variación significativa en el triángulo de las variaciones entre Dionisio, Apolo y el Crucificado. Si en *El origen de la tragedia*, Apolo y Dionisio, vida y conocimiento se complementaban, oponiéndose ambos a la fuerza contra la vida ejercida por el Crucificado, ahora resulta que Apolo, el dios de la forma y del conocimiento, se va a identificar con el Crucificado, y se van a oponer ambos a Dionisio, ya que si la cosa en sí se identifica con el fenómeno, la consideración estática de la realidad se opone a la realidad misma.

La causa del enfrentamiento entre Apolo y Dionisio radica en la forma en la que aparece el problema de la verdad, que al igual que el tema del bien surge, según Nietzsche, debido a una determinada inflexión de la sabiduría griega, que es representada históricamente con la figura de Sócrates. La tragedia griega muere, según Nietzsche, suicidándose a consecuencia de un conflicto insoluble (8), lo que provocó un inmenso vacío que fue llenado por Sócrates. “Esta es la nueva antítesis -escribe en *El origen de la tragedia*-: lo dionisiaco y lo socrático y la obra de arte

de la tragedia pereció por causa de ella”(9) . Sócrates infundió la falsa idea de que el pensamiento llegaba hasta los confines del ser. El es el antimístico por naturaleza, el hombre que coloca la consciencia sobre el instinto y el conocimiento lógico -racional por encima de la sabiduría instintiva. Sócrates es pues el culpable de que Apolo se una al Crucificado, él es el responsable de una filosofía del conocimiento que resulta ser opuesta a la vida. El triunfo histórico de la noción de verdad, significa el triunfo de Apolo sobre Dionisio, porque probablemente sea la verdad la máxima figura del dios Apolo. Y un Apolo que vence sobre Dionisio traiciona necesariamente a éste. La verdad que Nietzsche critica es la verdad lógico -racional que pretende sustituir la subjetividad viviente por juicios objetivos, por afirmaciones transcendentales y seguras frente al devenir histórico. Es decir, la verdad lógico racional lo que pretendería sería afirmar la vida pero a resguardo de la vida misma, de su mutabilidad y eterno devenir.

Esta idea de la verdad que se expresa claramente en el primer Nietzsche en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, se mantiene también en su filosofía de la mañana. Como afirma Vattimo, en *Humano demasiado humano*, Nietzsche no toma partido a favor de la ciencia y contra el arte por puras y generales razones gnoseológicas (10). La reivindicación del espíritu científico realizada por Nietzsche en esta obra, no es una reivindicación de la verdad de la ciencia, sino una defensa del método crítico como manifestador de la falsedad de las transmundos religiosos, metafísicos y artísticos. El espíritu libre no se alcanza a través de los conocimientos científicos, sino mediante la utilización del método crítico como libertador de las esclavitudes a las que nos han sometido los ideales transmundanos. La razón lógica declara irracional, y por tanto inexistente, todo lo que en el mundo no se ajusta a la idea. Y por ello siempre en Nietzsche la razón lógica -socrática implica la huida del mundo y conduce a una forma de existencia inauténtica.

Por otro lado, la idea de bien supone para Nietzsche una especie de más allá de la vida por cuya transcendentalidad la moral puede ejercerse. El triunfo de Apolo sobre Dionisio, en cuanto que triunfo de la verdad racional sobre la vida, implica la identificación de Apolo con el Crucificado, ya que la descalificación teórica del mundo, implica también según Nietzsche una descalificación práctica.

Sócrates es también para Nietzsche el gran inventor de una idea de bien desde la cual se observa la realidad. Pero no hay ningún más allá del mundo, lo que significa que el mundo y la vida en este caso se están rigiendo justo por la no vida, es decir, por la nada. Sócrates, Platón, el cristianismo, Kant, significan en este punto exactamente lo mismo para

Nietzsche. Si no hay nada más allá de la vida que vivimos, juzgar el mundo desde la idea de bien es introducir y potenciar la voluntad de nada.

La ciencia se convierte en moral porque la razón no conlleva una mera descalificación teórica, sino que implica una descalificación práctica del mundo, por lo que el objeto de la moral es proporcionar al individuo una felicidad defensiva frente al mundo.

El vivir, para Nietzsche, es dolor. El principio de individuación es la raíz del mal. Como señala Hernández -Pacheco, la concepción de la vida propuesta por Nietzsche en su estructura dialéctica muestra un conflicto entre vitalidad e individualidad (11). La idea de bien surge como un sortilegio, como un intento de la individualidad de vencer sobre la vitalidad.

El hombre débil, que no puede soportar el dolor que le infringe la vida, sustituye el mundo real por el ideal, y el dolor de la vida corporal por la felicidad en la vida eterna. Dios, bien, verdad, son lo absolutamente otro respecto del mundo, que por definición pasa a ser inmediatamente lo no perfecto, lo malo. Esta es la razón de que según creamos en la moral descalifiquemos la vida, pues el bien era por principio lo distinto de la vida.

El espíritu libre es el gran immoralista, aquél que comprende a Dios y a la moralidad como una ilusión excesivamente humana; para él, el hombre es un ser instintivo que sublima en una serie de personajes: el sabio, el genio y el santo, su propia imposibilidad y su propio dolor.

Tanto Dionisio como el Crucificado son símbolos del dolor. La diferencia radica en que mientras el primero afirma positivamente el dolor en un sí a la vida, el segundo, que ahora se fundamenta en Apolo, simboliza el dolor negativo de la renuncia a la vida. Juzgar lo que hay es una labor que siempre se realiza desde un esfuerzo de represión, para impedir que la vida acontezca. La vida es desenfreno; es eterno y constante impulso, y el sometimiento del instinto al orden y la medida siempre es producto del envejecimiento que produce la vida y que se niega a ser superado.

Frente a ello, Nietzsche nos presenta al espíritu libre como un proyectador de ideales que se recupera a sí mismo de toda autosuperación y transcendencia.

3.Temporalidad e historia: voluntad y eternidad

La figura de Dionisio se perfila más concretamente en Nietzsche en lo que se ha venido llamando su filosofía afirmativa, es decir, fundamentalmente, en *Así hablo Zarathustra*. Y aquí Dionisio se nos manifiesta como el juego de la eternidad y la temporalidad, como el juego de la voluntad de poder y eterno retorno. Lo eterno es el tiempo: ésta es la gran enseñanza de Zarathustra. Vistas ya las diversas relaciones de Dionisio, Apolo, y el Crucificado, procede centrar la mirada en Dionisio. Y en esta consideración de Dionisio sólo se muestra claramente la exigencia del presupuesto ateo de la filosofía de Nietzsche.

En Nietzsche la voluntad de poder siempre aparece contrapuesta a la idea de la existencia de Dios. Dios y la voluntad de poder se excluyen, porque la tesis de la existencia de Dios implica siempre la irrealidad del tiempo. Ahora bien, si el tiempo no es real, cualquier proyecto que el hombre realice carece de sentido, por lo que la famosa frase de Nietzsche en *La gaya ciencia*, y que Colli denuncia como una clara muestra de vestigio iluminista (12): “Dios ha muerto y nosotros lo hemos matado”(13), tiene un claro sentido. Dios muere porque la simple afirmación de un quehacer humano lo mata.

Evidentemente no es Nietzsche el primer pensador que se plantea como problemática la posibilidad de un quehacer humano, supuesta la existencia de Dios. De hecho ya en la filosofía medieval es frecuente la consideración de las relaciones entre la omnipotencia y la providencia divinas y la libertad humana. Pero, tal y como veíamos al inicio, la problematicidad de las relaciones entre poder divino y poder humano se recrudece en el pensamiento moderno. A partir de Hobbes, la ley natural no es algo divino sino algo que el hombre construye con su propio poder. Este poder humano, en primer término, y tal y como sería por ejemplo el caso de Kant, remite a Dios, pero en la filosofía contemporánea se plantea generalmente como una sustitución del poder divino, siendo el pensamiento contemporáneo fundamentalmente ateo. Con Kant la filosofía descubre que la dignidad del hombre sólo puede hallarse en la posibilidad de que el hombre sea capaz de darse a sí mismo sus propios fines y concluye con Marx y Nietzsche que el proyecto humano, el ser capaz de darse a sí mismo su propio fin y el ser por tanto un ser digno, es incompatible con la tesis de un dios omnipotente y eterno. Por ello el hombre, mejor dicho el hombre auténtico, es ahora en Nietzsche el hombre creador que repiensa la voluntad de poder de la tierra, y considera el devenir temporal como la esencia de la vida de esa voluntad de poder.

El mundo es lo que hay, y repensar el mundo es repensar lo que hay. Voluntad de poder es todo lo que existe desde el momento que se da en el tiempo. Pero a la vez el tiempo es el gran límite de la voluntad de poder, porque la afirmación absoluta de la vida en cuanto que temporal choca con el tema de la irremisibilidad del pasado. Si la voluntad de poder se constituye como antagónica de Dios porque necesita el tiempo como posibilidad de proyección, choca contra el pasado como aquello que limita su poder. El tiempo nos impide reunificar la vida, porque el pasado siempre nos resulta inasible. No parece posible querer el pasado, sino sólo el futuro.

Ahora bien, pasado y futuro son dos periodos eternos que se cruzan en el instante. Las líneas del pasado y del futuro son contrapuestas, pero iguales en su eternidad. Y aquí aparece la gran intuición nietzscheana del eterno retorno.

Si el pasado es eterno, él es el tiempo total y por tanto en él debe de estar ya dado el futuro. Por otro lado, si el futuro es eterno también él es el tiempo total, y por tanto debe de comprender dentro de sí el pasado. Si el presente es el pórtico entre dos eternidades él es siempre el final y el principio de la historia. Si no hay diferencia entre pasado y futuro se da dos veces el mismo tiempo, y ésta es la raíz de la idea del eterno retorno (14).

Todo lo que acontece en el tiempo es finito, pero el tiempo dentro del cual transcurren todas las cosas no lo es. A la suma de todos los acontecimientos la denomina Nietzsche el Gran Año. El Gran Año está compuesto de un número finito de acontecimientos, pero el Gran Año se da en un tiempo infinito como repetición de sí.

El eterno retorno permite la posibilidad de la referencia al pasado como lo posible al convertir el pasado en futuro. El eterno retorno significa la apertura de lo fijo, del pasado. Como afirma Heidegger, todo el intento de Nietzsche consiste en redimir al hombre del espíritu de venganza, y la venganza surge de la repugnancia de la voluntad contra el tiempo y su fue (15). Si la voluntad de poder radica en el pasar del tiempo, tiene que querer siempre lo que tiene delante. Si el pasado se convierte en futuro, puede referirse a todo, porque todo es lo porvenir.

Sin embargo esta tesis tiene un grave problema. El eterno retorno convierte el pasado en futuro a cambio de convertir el futuro en pasado. La repetición, para Zarathustra, no surge en el tiempo. Es el tiempo mismo porque en un pasado eterno no hay ningún acontecimiento originario.

Pero si esto es así, la primera consecuencia del eterno retorno es el máximo terror y la total paralización de cualquier proyecto, ya que todo obstáculo que yo supere nunca lo dejo atrás, retornará eternamente. En relación a esto afirma Bataille que en Nietzsche la repercusión infinita del retorno tuvo como sentido la afirmación infinita del horror dado (16). La voluntad de poder necesita la eternidad “¡Yo te amo, oh eternidad!” (17); y Nietzsche descubre que lo eterno es el tiempo. Pero precisamente ser capaz de conservar la voluntad en presencia del saber de la eternidad del tiempo, de la eterna repetibilidad del pasar es la gran enseñanza de Zarathustra. El superhombre es el hombre que vive en la forma de la existencia del gran deseo que es caracterizado por Nietzsche como el saber del eterno retorno.

Simmel compara este planteamiento nietzscheano con la fuerza del imperativo kantiano. La piedra de toque de la obligatoriedad de la acción se encuentra en Kant en el hecho de que el que actúa pueda querer el principio del que su acción es derivada como una ley general válida absolutamente. Este mismo criterio, pero aplicado en otra dirección, se alza, según Simmel, en la doctrina del eterno retorno. La diferencia estriba en que mientras Kant toma en cuenta la repetibilidad de la acción en sentido horizontal, en la coexistencia de la sociedad, Nietzsche considera la repetibilidad de la acción en dimensión vertical, en tanto que sucesión sin fin en el mismo individuo. Esta repetición sin fin es en ambos casos el criterio en función del cual se nos hace consciente el valor o disvalor de una acción (18).

Zarathustra no puede cambiar el pasado, pero puede quererlo; puede querer el pasar. Para Nietzsche la mayor grandeza del hombre consiste en ser capaz de amar la necesidad. Esta idea, por lo demás constante en su literatura, probablemente encuentre su expresión paradigmática en *Ecce homo*:

“Mi fórmula para mostrar la grandeza del hombre es amor fati: esto es no querer que nada sea diferente ni en el pasado ni en el futuro, ni en toda la eternidad. No sólo soportar lo necesario, y todavía menos disimularlo, -todo idealismo es turbación frente a lo necesario-, sino amarlo” (19).

Zarathustra es un espíritu que soporta el más pesado de los conocimientos, es el alma que ha pensado lo más abismal. Sin embargo es un gran cantor de la vida y un perpetuo danzarín. Es el eterno decir sí a las cosas. El eterno retorno no es lo último. Al Gran deseo que sabe el eterno retorno le queda el cantar. Como afirma en *Ecce homo*, Dionisio es la respuesta al gran deseo:

“A todos los abismos llevo yo entonces mi decir sí como una bendición. Pero esto es el concepto de Dionisio otra vez” (20).

Dionisio es el mártir del eterno retorno, que ama a éste no por el dolor que produce, sino como vía hacia la felicidad. En su relato sobre “los 7 sellos”, Nietzsche afirma que la mirada del placer es más profunda que la del dolor, y es desde ella desde la que se enamora de la eternidad que es la garantizadora de la repetición del instante de felicidad. Su idea es que vale la pena todo el sufrimiento de la vida por el pórtico de la felicidad.

Lo que Nietzsche pretende con su filosofía es la transmutación de los valores. El eterno retorno es el sustituto de la eternidad desaparecida en Dios por la eternidad del tiempo, y Dios ha muerto porque El y la vida son incompatibles. Como aprecia Heidegger, Nietzsche considera incompleto aquel nihilismo que sustituye los valores anteriores por otros, pero que, sin embargo, pone a estos nuevos en el antiguo lugar como un ideal suprasensible. El nihilismo completo de Nietzsche, pretende ser una inversión, una transvaloración completa de todos los valores, colocándolos además en otro lugar, dándoles como fundamento no un dominio suprasensible, sino el eterno retorno (21)

Pero el problema moral es, en último término, tal y como se aprecia por ejemplo en la *Genealogía de la moral*, un problema de verdad, de adecuación de la valoración a la voluntad de poder que es en última instancia la esencia de la vida.

4. Fundamentación de la filosofía de Nietzsche

En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, sustenta su crítica al conocimiento racional sobre la base de que el entendimiento y el lenguaje suponen siempre un falseamiento de la realidad. El lenguaje y el concepto nacen de una abstracción de la realidad. El lenguaje es la primera invención de verdad y consiste en denominar las cosas de una manera obligatoria para todos. Sin embargo no hay relación entre lenguaje y verdad. Las palabras, dice Nietzsche, no buscan la verdad de las cosas sino únicamente su expresión:

“Creemos saber algo de las cosas mismas cuando hablamos de árboles, colores, nieve y flores; sin embargo no tenemos más que metáforas de las cosas, que no corresponden en absoluto a las esencias originarias” (22).

Las palabras se convierten inmediatamente en conceptos que devienen siempre de una arbitraria supresión de las diferencias. El concepto es una abstracción, un arquetipo que reflejan deficientemente las realidades existentes. Por ello el lenguaje, el intelecto y la ciencia no contienen nada que sea verdadero en sí. Son puro antropomorfismo, convertido en verdad debido a que su cotidianidad nos hace olvidar que son fruto únicamente de la perspectiva humana.

Ahora bien, ¿cuál es la razón de este falseamiento, de esta falsa exigencia de verdad?. Nietzsche lo expone manifiestamente al comienzo de la mencionada obra: la socialización precisa generar un impulso moral referido a la verdad, necesita instaurar un imperativo ético que obligue a ser veraz, es decir, a mentir convencionalmente. Denominar las cosas de una forma común y obligatoria es la exigencia prioritaria de la sociedad humana.

Tampoco la consideración de que la socialización humana exige el uso del lenguaje, y que ello supone necesariamente la introducción de un convencionalismo y una conceptualización no relacionada directamente con la realidad es original del pensamiento de Nietzsche, sino que también a este respecto se ve que su pensamiento hunde sus raíces en la filosofía de Hobbes. Hobbes establece que la realidad es siempre singular y material, y que si el hombre es capaz de hacer ciencia se debe a que inventa unos nombres convencionales y universales. Y la universalidad del nombre significa únicamente mencionar por un sólo término una pluralidad de objetos que no tienen una esencia común. Sin embargo hay aquí una diferencia bastante fundamental entre Hobbes y Nietzsche en relación al tema de la verdad y el lenguaje: para Hobbes la introducción del convencionalismo lingüístico no implica la falsedad de la ciencia, ya que tanto la verdad como la mentira son fruto únicamente del lenguaje, la socialización y la ciencia humana. Y, por otro lado, la misma convencionalidad del lenguaje tiene en Hobbes un límite ya que los nombres, en cuanto nombres, son convencionales, pero el conjunto al cual atribuimos un determinado nombre no lo es ya que viene establecido por sus semejanzas. Por contrapartida hemos visto como Nietzsche no admite que la verdad o mentira sean producto del lenguaje sino que el concepto, abstracción en la inevitablemente deviene el nombre, es ya falsa en sí misma porque no se adecúa a las realidades existentes. Y además considera que el convencionalismo lingüístico no se palia por las semejanzas del conjunto de realidades nombradas por un término, porque él busca la verdad de las cosas, no semejanzas.

Frente al hombre racional, Nietzsche contrapone en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* al hombre intuitivo. Pero él tampoco

alcanzaría la verdad. El señorío del hombre intuitivo significa el señorío del arte sobre la vida, y donde él mora la inmediatez del engaño acompaña todas las manifestaciones de la vida (23).

Quizá pudiera esperarse que en el Nietzsche ilustrado este concepto de la verdad lógico -racional cambiara al variar su concepción de la ciencia y al situar ahora a ésta en el lugar del arte. Pero, como ya hemos visto, esto no es así porque la valoración positiva que realiza de la ciencia, no se dirige a la verdad de esta, sino a la posibilidad de utilizar el método científico -crítico para desvelar la mentira de los diferentes transmundos.

Para Nietzsche las estructuras lingüísticas son los juicios sintéticos *a priori*. Y así en *Más allá del bien y del mal*, pretende enfrentarse a Kant, quien piensa la filosofía bajo la pregunta sobre cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*. Todo el pensamiento crítico kantiano es una investigación transcendental ya que versa sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento y por tanto sobre los elementos puros, formales y *a priori* del mismo. El objeto de conocimiento es el resultado de la síntesis de un elemento formal y otro empírico. Ello significa, por un lado, que el conocimiento no es creador, que el entendimiento humano no crea la realidad, sino que la unifica. Pero al mismo tiempo implica la tesis de que el conocimiento es sólo y siempre conocimiento de fenómenos. Y en este sentido, Kant compartiría con Nietzsche la consideración de unos prejuicios de la razón que imposibilitan la viabilidad de una consideración de la verdad como adecuación. El fenómeno kantiano no es mera ilusión, es un objeto real, pero real sólo para el sujeto cognoscente. Es decir, en lenguaje nietzscheano, real para el hombre.

Toda la teoría del conocimiento de Kant consiste en la justificación del orden necesario de los fenómenos naturales que se halla condicionado por la síntesis original del entendimiento, por el yo pienso, en la que se determina y articula dicha síntesis.

Pero como ya hemos visto, Nietzsche reduce los principios de la razón a estructuras lingüísticas y por tanto las afirma como convencionales. Y por otro lado, pretende desarticular el "yo pienso" como el más antiguo y falso artículo de fe:

"Un pensamiento viene cuando quiere él y no cuando quiero yo. Por eso es una falsificación de los hechos afirmar que el sujeto "yo" es la condición del atributo "yo pienso". Algo piensa, pero que este algo sea el antiguo y famoso "yo" es, dicho suavemente, pura suposición, una afirmación quizá, pero, sobre todo, no una certidumbre inmediata" (24).

Pero una vez desarticulados los principios de la razón como convencionales, y desarticulada la certidumbre del yo pienso, a Nietzsche no le queda sino resolver que los juicios sintéticos a priori no son posibles de manera alguna, y que en realidad dichos juicios son siempre los más falsos. Y es que, en definitiva, si la racionalidad y la universalidad son la garantía de verdad en Kant, dichas condiciones son para Nietzsche las manifestaciones de la falsedad.

Sin embargo, y a pesar de su falsedad, dichos juicios no son menos necesarios en Nietzsche que en Kant. Y además, dada la noción de verdad que está manejando Nietzsche, tampoco serían verdaderos para Kant, y en este sentido no supera a dicho pensador; más bien lo radicaliza. Nietzsche invierte la pregunta kantiana:

“Ya es finalmente tiempo de reemplazar la pregunta de Kant: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori? por otra pregunta: ¿por qué es necesaria la creencia en semejantes juicios?. Es decir, es hora de comprender que, para la conservación de los seres de nuestra especie esos juicios deben ser tenidos por verdaderos, lo que no impide, naturalmente, que puedan ser falsos”(25)

“Nosotros hemos hecho un mundo para nosotros, en el que podemos vivir -con la aceptación de cuerpos, líneas, superficies, causas y efectos, movimiento y reposo, forma y contenido-. Y sin esos artículos de fe nadie podría vivir. Pero ellos no constituyen ninguna prueba. La vida no es un argumento, entre las condiciones de la vida podría encontrarse el error” (26).

“No hay, afirma Nietzsche en *Humano, demasiado humano*, ninguna armonía preestablecida entre la promoción de la verdad y el bien de la humanidad (27). Los juicios sintéticos a priori son necesarios porque la socialización humana impone el olvido de que los conceptos son metáforas que han olvidado que lo son(28); porque sin embargo era necesario que fuesen tenidos por verdaderos como una creencia imprescindible para la perspectiva de nuestra vida(29). Y en este sentido la teoría del lenguaje de Nietzsche recuerda a la que mantendrá el segundo Wittgenstein cuando afirma que no hay una justificación teórica de la gramática, porque no hay nada que justifique la adopción de un juego gramatical determinado, sino que la justificación de la gramática es de índole práctica. Aceptar un lenguaje es aceptar un instrumento del poder establecido, porque aceptar un lenguaje implica el haber aceptado unas formas de vida, unos usos establecidos.

La idea de que las estructuras necesarias de la razón humana obligan necesariamente a la mentira, y que el resultado de la perspectiva humana y del antropomorfismo no contiene nada que sea verdadero en sí, implica un claro supuesto de la filosofía nietzscheana que no resulta excesivamente fácil compartir.

En Kant los a priori de la razón son garantía de verdad. Y ello significa que Kant muestra un claro optimismo sobre la naturaleza y el hombre. En Kant no se da el absurdo y las universales necesidades humanas son garantía de la verdad y realidad de lo aspirado. Hay una economía en la naturaleza, no hay nada gratuito. Las necesidades particulares de los seres humanos y sus íntimas aspiraciones subjetivas, no tienen garantía de satisfacción. Pero las universales aspiraciones del ser racional, aquellas que todos los hombres comparten, han de ser satisfactoriamente resueltas porque si no habría que concluir que el ser racional, y además en cuanto racional, es imperfecto y absurdo, afirmaciones incompatibles con el espíritu kantiano. Y esta es la única garantía de los evidentemente seguros e indudables supuestos de la razón práctica. Esta es la única razón de que existan para Kant la libertad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. Dado que el hombre como ser racional aspira y pretende algo que sólo estos tres supuestos posibilitarían, dichos supuestos son los que le dotan de sentido y deben por tanto existir, tener un refrendo real. Las auténticas necesidades del hombre, es decir, las racionales, conllevan la posibilidad de afirmar aquello que las satisface como real.

Sin embargo Nietzsche opera con el presupuesto contrario de tal manera que lo que los hombres aspiran, justo por eso, no existe. Nietzsche juega constantemente con el absurdo de la existencia humana. Frente a Kant, el hecho de que haya facultades humanas dirigidas a un determinado fin por supuesto que no significa que dicho fin exista. Y probablemente tenga razón, en principio, cuando afirma en *Humano, demasiado humano* que: “el hambre no prueba que exista una comida para saciarla”(30). En principio no está claro que haya razones para un optimismo sobre la naturaleza humana tal que permita afirmar que, dado que el hombre es un ser elevadísimo dotado de un gran sentido en sí mismo, sus necesidades hayan de estar necesariamente cubiertas. El problema con Nietzsche comienza cuando se advierte que su afirmación no queda ahí. Para Nietzsche no es que la sed no garantice la fuente, sino que más bien la sed lo que señala es la inexistencia de la fuente. En realidad, si uno siente sed es porque de hecho no la puede saciar, y lanzar el cumplimiento de las necesidades humanas a la esfera celestial, tal y como hace Kant, para Nietzsche es absolutamente impensable.

El entendimiento del hombre conduce a éste a la mentira. Pero si la razón y el entendimiento que tiene el hombre son esencialmente mentirosos es porque es justo esto lo que posibilita la existencia humana:

“Hasta qué punto es nuestro intelecto también una consecuencia de las condiciones de existencia. Nosotros no lo tendríamos si no lo precisáramos. Y no lo tendríamos así, si no lo precisáramos así, si nosotros también pudiéramos vivir de otra forma”(31).

La gran crítica de Nietzsche a Kant, y con él a toda la filosofía desde Platón, consiste en este punto en afirmar que de ninguna manera es una prueba de la capacidad de verdad de la razón el hecho de que los hombres subsistan. La pervivencia de la especie humana, lo único que manifiesta es la utilidad del entendimiento del hombre.

Nietzsche piensa la vida fundamentalmente como devenir, y entiende la movilidad como voluntad de poder, como proyección axiológica. Por eso, para Nietzsche, el conocimiento contemplativo no existe y la pura verdad como adecuación tampoco. El pensamiento no es algo al margen de la voluntad de poder, ya que en esencia es la voluntad de hacer pensable la existencia.

Pero hay un grave problema en la concepción de la verdad propuesta por Nietzsche. Con su teoría de la voluntad de poder en principio sustituye la pregunta sobre la verdad de un determinado valor, por la pregunta por el valor de la verdad, y reduce a dicha teoría todas las concepciones sobre la verdad. No hay una verdad objetiva porque no hay un valor objetivo fuera de la voluntad de poder. Toda valoración es producto de la perspectiva humana. Pero, a la vez, probablemente en Nietzsche se pueda afirmar que no hay valores objetivos, porque no hay una verdad objetiva. Y es que en último término Nietzsche no admite el decisionismo moral, de tal manera que él no pretende derrocar sin más unos valores, sino que aspira a cambiarlos por otros. El no es un nihilista, y hay unos valores que se muestran como más objetivos que otros. El valor “vale” en cuanto que se adecúa a la voluntad de poder que es la esencia de la vida. Sin embargo es esta misma teoría la que hace dudar de cualquier posibilidad de conocer la verdad, porque nuestro conocer se halla necesariamente modelado por la voluntad de poder.

Y ésta es probablemente una de las fuentes de las críticas de Heidegger al concepto nietzscheano de verdad. Heidegger considera que la ruptura entre la filosofía presocrática y la filosofía posterior radica en la sustitución de la *aletheia* por el concepto de verdad como adecuación,

en el que el problema de la verdad deja de estar polarizado sobre la apertura del ente para fijarse en la fuerza del sujeto. Y de esta fuerza del sujeto sería prototipo precisamente el superhombre de Nietzsche que desde la voluntad de poder se adueña del mundo

Fink pretende salvar parte de las críticas a Nietzsche con su afirmación de que en realidad en él no hay tanto una teoría ficcionalista del conocimiento como una ontología negativa, por lo que Nietzsche no negaría sólo la verdad de los conceptos, sino la realidad de las cosas en cuanto tales (32). Y la verdad es que son frecuentes los textos en este sentido: "Las cosas: ellas son solamente los límites de los hombres"(33). O dicho más explícitamente:

"La mayor fábula es la del conocimiento. Se quiere saber como están constituidas las cosas en sí, pero, mira esto, ¡no hay ninguna cosa en sí!" (34).

Y ésta es la razón por la que Nietzsche sustituye la teoría del conocimiento y la realidad por el juego del artista trágico que en su voluntad de poder manifiesta un dominio sobre el mundo, que muestra y refleja el juego originario del mundo.

Sin embargo queda por ver cuál es la razón de la negativa de Nietzsche al concepto de verdad, sea cual sea su idea de la realidad, y que parece descansar, por un lado, en la unidad que establece entre verdad y valor y en su consideración de que una verdad útil no es una auténtica verdad; y por otro lado, en su convicción de que no hay un conocimiento teórico desvinculado de la práctica, cuestión que parece que según él imposibilita también cualquier verdad. Y en este sentido quizá tenga razón Habermas cuando objeta a Nietzsche que su problema es que no es capaz de pensar la verdad de otro modo que como adecuación (35).

5. Los supuestos de la filosofía de Nietzsche

Pero es fácil que este problema no tuviera excesiva importancia, si no fuera por la continua y ya referida insistencia de Nietzsche sobre el hecho de que la mentira es necesaria para la pervivencia de la especie y que nosotros no podríamos vivir en la verdad:

"En sí sería posible, que para el mantenimiento de lo viviente, fueran necesarios errores fundamentales, y no verdades fundamentales" (36).

Es fácilmente aceptable la tesis de Nietzsche frente a Kant de que la sed no demuestra la existencia de la fuente, sino la necesidad de beber, es posible que la vida realmente no sea un argumento, pero es muy difícil pensar que la vida pueda ser algo así como un contra-argumento.

En principio no se le puede negar a Nietzsche su aseveración de que el mundo es un producto de nuestra especie, que es una perspectiva que depende de nuestra dotación biológica y de nuestras constantes naturales. Pero ello no tiene por qué significar que nuestro mundo sea falso. Es más podría pensarse que la única manera de mantener e incluso proponer un mundo nuevo como el que Nietzsche pretende es aceptar que la convención lingüística que crea el mundo tiene una racionalidad intrínseca que es indestructible. Para el segundo Wittgenstein el lenguaje es arbitrario en el sentido de que no hay una justificación teórica que nos obligue a adoptar una gramática determinada, pero en otros sentidos no lo es ya que las leyes de la gramática tienen que tener un ajuste con los hechos y sobre todo, y frente a Nietzsche, porque tienen una justificación práctica que de ninguna manera las falsifica.

Pero el mismo Nietzsche reconoce la no arbitrariedad de nuestros intereses cuando los considera necesarios. Los prejuicios de la razón son los prejuicios de la especie humana. Es decir, la perspectiva humana, el antropomorfismo, que él declara como falso, es justo el resultado del proceso histórico a través del cual, como señala Dilthey, el hombre ha llegado a ser él mismo, y no resulta muy clara su crítica como convencional y arbitrario. Y es en este sentido en el que Habermas y Apel, partiendo de la pragmática universal del lenguaje de Peirce, postulan una idea de verdad que no es ya la verdad de la adecuación sino la verdad como producto de la especie humana.

Quizá pueda objetársele a esta tesis la idea de que no hay una cultura que sea la verdadera y que tampoco está garantizado que vaya a haberla conquistándola a través de una verdad consensual lograda mediante las argumentación universal. Pero lo que es evidente es que Nietzsche tiene que negar la verdad porque no es capaz de hacerla compatible con el interés, porque en su crítica al occidental concepto de verdad como adecuación no es capaz de superarlo, y que si no hay una cultura que sea la verdadera, tampoco se puede decir que haya ninguna cultura que sea la falsa.

Frente a los pensadores constructivistas en general, Nietzsche piensa que no puede haber verdad allí donde haya perspectiva y convención. En realidad en su pensamiento se identifica verdad y bien con utilidad y, por otro lado, se identifica falsedad y mal también con utilidad.

Cuando Nietzsche se pregunta que es lo verdadero y qué es lo bueno contesta sin titubeos que es bueno y verdadero aquello que es útil para la vida; pero hemos visto cómo también se produce la inversa por cuanto que Nietzsche establece como falso y malo aquello que es útil para la vida. Hay, pues, dos sentidos del término utilidad en Nietzsche: uno empírico que le sirve para descalificar la filosofía de todos los demás y otro transcendental que sirve para fundar su nueva moral. Uno que se refiere a la utilidad de los valores actuales, y otro a la utilidad posterior a la transvaloración de los mismos.

El que la necesidad humana sea expresión de lo falso se produce por lo que a mi juicio son dos grandes supuestos de la filosofía nietzscheana: la consideración de la verdad como mentira y la aseveración del bien como mal, que encuentran su justificación en la fuerte viveza con la que Nietzsche anuncia la muerte de Dios, y en su propia situación vital de ateísmo incuestionado. Si Nietzsche niega la posibilidad de una consideración de las ideas de verdad y bien como instancias juzgadoras de la realidad en devenir se queda con la cultura y la historia efectivamente conquistadas por la humanidad. “La verdad y su reino originario -afirma Foucault- han tenido su historia en la historia”(37). Según Nietzsche se trata de realizar una transmutación de todos los valores, enjuiciando la idea desde el mundo y no el mundo desde la idea. Pero por un lado, y parafraseando a Heidegger en *La esencia de la verdad*, la historia es el reino del error, ya que al menos desde la tragedia griega hasta él, es la historia de la voluntad de nada. Así, señala Jaspers cómo el curso de la historia es para Nietzsche, el de la domesticación del hombre realizada a través de los eficaces errores de contenido metafísico, religioso y moral (38).

Y por otro lado, Nietzsche mismo no se cansa de repetir que la vida humana y la cultura no son un argumento de verdad. Pero cuando Nietzsche habla de la historia humana y de la cultura como verdaderas o falsas ¿no está hablando necesariamente desde un a priori transcendental a la vida?. ¿Cómo se puede tachar lo que hay de malo y mentiroso si no es desde una consideración de lo que debería ser y por tanto desde fuera del propio acontecer mundano?.

La voluntad de poder es la esencia de la vida, y el problema de la verdad es el problema de la imposibilidad de la adecuación del intelecto humano a la voluntad de poder.

Tal adecuación no se produce nunca porque la voluntad de adecuación es fruto ya de una voluntad de poder. La verdad no se alcanza porque la valoración es previa, pero una buena valoración habría de ser

necesariamente una valoración verdadera. Dionisio es justo el dios que conoce y a él pretende cantar Nietzsche. En quien quiere convertirse Nietzsche es en el anticristo “yo soy el antiasno por excelencia...yo soy... el anticristo”(39). El cristianismo es el gran error del que derivan todos los demás, y su gran batalla se cifra contra él. La filosofía de Nietzsche se sustenta sobre la base de su incuestionable ateísmo. En *Ecce homo*, escribe:

“Por qué soy sobre todo tan inteligente?. Yo no he pensado nunca sobre cuestiones que no lo fueran. Yo no me he malgastado... Dios, inmortalidad del alma, redención, más allá, son conceptos a los que no he dedicado ninguna atención ni ningún tiempo. Yo no conozco el ateísmo como un resultado cognoscitivo, menos aún como un acontecimiento, él se me hace comprensible por instinto” (40).

La negación de Dios implica la negación de cualquier “en sí” y por tanto la única afirmación de la cultura, de la historia, de la voluntad de poder que conforma la vida, es decir, de lo que hay, de lo acontecido en el tiempo que según su tesis del eterno retorno volverá a acontecer inexorablemente.

Nietzsche parte de una negación de Dios/ser que le permite meter en un saco a toda la metafísica, ética y antropologías elaboradas hasta el momento y descalificarlas de un plumazo sin necesidad de entrar en sus argumentos internos.

A pesar de la fuerte influencia que ejerce el ateísmo de Feuerbach en esa época, hay una notable diferencia de fondo entre las consideraciones de Feuerbach y de Nietzsche sobre el tema de Dios y la función de la religión. Tal y como se muestra en *La esencia del cristianismo*, Feuerbach opina que la esencia del hombre es Dios, en el sentido de que el punto final del intento de Feuerbach consiste en la divinidad del hombre. Se trata de atribuir al hombre los caracteres de Dios, y por ello el momento religioso es necesario, como momento de antítesis en el que el hombre proyecta fuera de sí sus mejores atributos; momento antitético requerido para alcanzar la síntesis y para que el hombre recupere la posesión de su esencia enriquecida. Que el hombre sea Dios no significa en cambio en Nietzsche que el hombre posea los atributos de la divinidad, porque el Dios creado por el hombre no era en definitiva sino expresión de la voluntad de nada. Para él, Platón, Lutero, Sócrates, San Pablo, Kant, Marx, todos en definitiva dicen lo mismo, todos crean un Dios que expresa su voluntad de nada y elaboran una moral vampiresa de la vida. Todo ideal es un transmundo, se refiere a lo que no es el mundo, y por tanto es la nada y a ella se encamina:

“La vida misma me vale como instinto de crecimiento, de la duración, de la acumulación de fuerzas, de poder: donde la voluntad de poder falta se da la decadencia. Mi afirmación es que falta esta voluntad en los más elevados valores de la humanidad; que el dominio lo guían valores de decadencia, valores nihilistas bajo los nombres más sagrados”(41).

La negación de Dios y la negación de la verdad y el bien son la misma negación. Dios es quien permite hablar de una verdad trascendente y diferente del mundo, y el que posibilita arbitrar una idea de bien desde la que se descalifica moralmente a éste. Suprimido Dios no queda ni bien ni verdad, sino únicamente lo que hay.

Sin embargo Nietzsche no pretende, numerosas veces parece que a pesar de sí mismo, suprimir ni la idea de bien ni la de verdad. El no aspira a criticar sin más el entendimiento humano y los valores mediante él alcanzados, él no persigue ser el no asno, sino el antiasno; no se trata de ser el no cristiano, sino de ser el anticristiano. De hecho pone gran énfasis al afirmar que él es el transmutador de todos los valores. El es todo menos un nihilista, para Nietzsche nada es igual. Los valores que acompañan a Dios son los radicalmente falsos y su inversión nos dará los verdaderos. Más arriba nos preguntábamos de dónde sacaba Nietzsche el criterio para hablar de verdad y mentira. Quizá ahora podamos concluir que Nietzsche extrae su criterio del mismo lugar que toda la metafísica occidental, de la misma idea de Dios.

El anticristo que quiere ser Nietzsche es representado por la figura de Dionisio, que como ya hemos visto, significa, en último término, el juego de la voluntad de poder y del eterno retorno. Dionisio es el eterno decir sí al dolor que produce el eterno retorno como única forma de decir sí a la felicidad. Pero, reiteramos la pregunta inicial: ¿quién es Dionisio?.

En principio podríamos decir que es el dios de la moral de señores, el dios fuerte, libre de toda mezquindad y deseo de venganza, y que tendría como contrapartida al dios cristiano, que simbolizaría el dios esclavo, el dios de la venganza y la debilidad.

Si hay alguien que para Nietzsche represente en la historia la total ausencia de deseo de venganza, ese es precisamente Jesús de Nazaret, y desde aquí podría interpretarse que Dionisio es Jesucristo. Con ello se explicaría, además, el gran aprecio que muestra en muchos momentos por la figura de Jesús. Podría pensarse que Dionisio contra el Crucificado es en realidad Cristo contra San Pablo, y esto sirve para concretar la idea de contra qué es contra lo que está luchando Nietzsche.

Jesús es calificado por él como el gran evangelista, es decir, como el gran portavoz de la buena nueva, mientras que San Pablo es el dis-evangelista por esencia (42). Pero, en qué consiste lo evangélico?. La verdad de Jesús es para Nietzsche la verdad histórica de su vida. Jesús encarna la buena nueva porque El es el hijo de Dios, que enseña al hombre que él también lo es. Con esto Dios se hace inmanente al hombre y desaparece la idea de culpa:

“Jesús hizo desaparecer el concepto de culpa, él negó todo abismo entre Dios y el hombre, él vivió esta unidad entre Dios y el hombre con su buena nueva” (43).

Jesús lo que manifiesta es el estar cumplido el reino de Dios en el hombre. Jesús Crucificado da el máximo contenido a su mensaje en cuanto que su muerte es un claro ejemplo de su moral y su libertad, de su superioridad en suma sobre todo sentimiento de resentimiento.

La gran traición cometida por Pablo consiste en convertir a Cristo en el Crucificado. El Crucificado es un invento de Pablo y de los primeros cristianos y surge de su incapacidad de perdón y de su resentimiento. Ellos inventan al Crucificado porque su debilidad les impide comprender y superar la muerte de Jesús; fundamentalmente son unos resentidos que necesitan buscar y sentirse culpables. Y la forma de su venganza estriba en crear la figura del “Resucitado”. Resucitar a Jesús significa colocar su verdad no en su existencia histórica, sino justo al final de ella. La mentira de Jesús resucitado es la mayor muestra de dis-vangelio, es decir, de mala nueva, ya que hace de Jesús alguien diferente, el Hijo Unigénito del Padre. Con ello el mensaje de Jesús deja de ser un testimonio de la unidad hombre/ Dios y se establece, por el contrario, la mayor ruptura realizada nunca entre el hombre y su propia perfección.

Sin embargo, hay una notable diferencia entre la buena nueva de Jesús y el mensaje dionisiaco:

“Qué significa la buena nueva?. La vida verdadera, la vida eterna está encontrada. Ella no se promete, está ahí, en vosotros. Como la vida en el amor, el amor sin descuento ni exclusión, sin distancia... ¡Hacer de Jesús un héroe!... Dicho con la exactitud del fisiólogo, aquí estaría en su lugar una palabra completamente distinta: la de idiota” (44).

La diferencia entre Dionisio y Jesús se halla en que la noticia de Jesús no se conquista por la lucha, no lleva espada (45). Por el contrario, Dionisio es el sí a la vida, que alcanza a ésta hasta en su vertiente más

abismal y horrenda. Su pathos es el de la distancia y la heroicidad. Dionisio no se opone instintivamente al dolor, sino que lo positiviza.

Sin embargo tanto Jesús como Dionisio traen al hombre una buena nueva: el hombre es Dios, el hombre ya no es culpable de no ser Dios porque no hay un dios diferente de él. Sin embargo Nietzsche ha pagado un alto precio por conseguir su noticia. El Dios/hombre, el hombre que vive en un mundo que no deja nada fuera de sí se ha forjado a fuerza de dificultar la felicidad, la posibilidad de buscar la verdad y el intento de elaborar cualquier moral racional. Pero probablemente la mayor renuncia sea la de la libertad. Nietzsche, que mata al dios transcendente para posibilitar el proyecto humano, acaba afirmando en *Aurora*, que querer lo necesario es lo que significa querer(46), y definiendo la grandeza del hombre en *Ecce homo* como "amor fati" (47).

Quizá Nietzsche une al concepto de Dios un excesivo cúmulo de ideas como para que el discurso que se siga de su pensamiento no sea nihilista, y para que, tal y como él lo establece, ateísmo y poder humano no sean prácticamente incompatibles. Probablemente concede a Dios tantas cosas que cuando lo suprime se queda sin verdad, sin felicidad, sin bondad, sin libertad. El trata de recuperar estos valores en la siempre en movimiento y reiterativa voluntad de poder, pero probablemente tenga razón Colli cuando objeta a Nietzsche que es un iluminista que prefiere lo permanente al devenir, y lo eterno, a lo moviente(48).

NOTAS

1 Cfr. LEO STRAUSS, *¿Qué es filosofía política?*, Madrid, Guadarrama, 1970, p. 233.

2 NIETZSCHE, *Ecce homo*, *Kritische Studienausgabe*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Walter de Gruyter, 1988. Tomo VI, p. 374 (Las demás referencias a la obra de Nietzsche que aparecen en este artículo corresponden también a esta edición).

3 NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente*, tomo XIII, pp. 266-67.

4 NIETZSCHE *Götzen- Dämmerung*, Tomo VI, p. 160.

5 Cfr. FINK, *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza, 1976, p. 20.

6 Cfr. NIETZSCHE *Ecce homo*, p. 310.

7 NIETZSCHE, *Menschliches, Allzumenschliches*, Tomo II, p. 154.

8 Cfr. NIETZSCHE, *Die Geburt der Tragödie*, Tomo I, p. 75.

- 9 *Ibidem*, p. 83.
- 10 Cfr. VATTIMO, *Introducción a Nietzsche*, Barcelona, Península, 1987, pp. 53-54.
- 11 Cfr. HERNANDEZ -PACHECO, *Friedrich Nietzsche. Estudio sobre vida y transcendencia*, Barcelona, Herder, 1990, p. 47
- 12 Cfr. COLLI, *Después de Nietzsche*, Barcelona, Anagrama, 1978, p. 73.
- 13 NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*. Tomo III, p. 481.
- 14 Cfr. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, Tomo IV, pp. 199-201.
- 15 Cfr. HEIDEGGER, *¿Qué significa pensar?* Buenos Aires, Nova, 1972, p. 93.
- 16 Cfr. BATAILLE, *Sobre Nietzsche*, Madrid, Taurus, 1979, p. 176.
- 17 NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, pp. 287-291.
- 18 Cfr. SIMMEL, *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Barcelona, Península, 1986, pp. 69-76.
- 19 NIETZSCHE, *Ecce homo*, p. 297.
- 20 *Ibidem*, p. 345.
- 21 Cfr. HEIDEGGER, *Sendas perdidas*, Buenos Aires, Losada, 1960, p. 187.
- 22 NIETZSCHE, *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne. Nachgelassene Schriften*, Tomo I, p.879.
- 23 Cfr. *Ibidem*, p. 889.
- 24 NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse*, Tomo V, p. 31.
- 25 *Ibidem*, p. 25.
- 26 NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, Tomo III, 477-78.
- 27 NIETZSCHE, *Menschliches, Allzumenschliches*, p. 323.
- 28 Cfr. NIETZSCHE, *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralische Sinne*, pp.879-80.
- 29 Cfr. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse*, p.26.
- 30 Cfr. NIETZSCHE, *Menschliches, Allzumenschliches*, p. 124.
- 31 NIETZSCHE *Nachgelassene Fragmente*, Tomo XI, p. 185. O aún más explícitamente: "La forma de conocer y reconocer está ella misma ya dentro de las condiciones de existencia. Aquí la conclusión es que no podría haber (incluso para nosotros) ninguna otra forma de intelecto más que la que nos sustenta" *Nachgelassene*

Fragmente, Tomo XI, p. 183.

32 Cfr. FINK, *op. cit.*, pp. 191-202.

33 NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente*, Tomo X, p. 397.

34 NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente*, Tomo XII, p. 141.

35 Cfr. HABERMAS *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, Madrid, Técno, 1982, pp. 52-59.

36 NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente*, Tomo XI, p. 163. O también: "Necesitamos la mentira para llegar al triunfo sobre esa realidad, sobre esa verdad, es decir, para vivir". *Nachgelassene Fragmente*, Tomo XIII, p. 193.

37 FOUCAULT. *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia Pre-textos, 1988, p. 22.

38 Cfr. JASPERS, *Nietzsche*, Buenos Aires, Sudamericana, 1963.

39 NIETZSCHE, *Ecce homo*, p. 302.

40 *Ibidem*, p. 278.

41 NIETZSCHE, *Der Antichrist*, Tomo VI, p. 172.

42 *Ibidem*, p. 215.

43 *Ibidem*, p. 215.

44 *Ibidem*, p. 200.

45 Cfr. *Ibidem*, p. 203.

46 Cfr. NIETZSCHE, *Morgenröte*, Tomo III, p. 116.

47 Cfr. NIETZSCHE, *Ecce homo*, p. 297.

48 Cfr. COLLI, *op. cit.*, p. 45.