FEDERICO NIETZSCHE: LAS GRANDES ETAPAS DE SU PENSAMIENTO

Arnoldo Mora R.

INTRODUCCION:

Intuición originaria e influencias

Tratar de abordar a Nietzsche constituye, sin duda ninguna, una de las apuestas más difíciles, para cualquier estudioso del pensamiento contemporáneo, pues desde muchos puntos de vista es un pensador desconcertante. ¿Quién es Federico Nietzsche? ¿Qué es Nietzsche? ¿Poeta? ¿Filósofo? ¿Visionario o loco? ¿Religioso o anti-religioso?... Quizás todo sea verdadero; quizás nada lo sea. Sin ánimo de pretender dilucidar el enigma Nietzsche, creo que una posible pista —la que, en definitiva, seguiré— para penetrar en el meollo del pensamiento nietzscheano, está en considerar todos los epítetos con que se le ha calificado, más como guías o insinuaciones, que como etiquetas y definiciones. Fascinante y aterrador, Federico Nietzsche, ese gigante solitario —¿y cuál gigante no lo fue?— se asemeja a un volcán, al cual solo podemos acercarnos sin poder penetrar en las profundidas mismas de donde proceden el fuego y los rugidos que hacen de él un espectáculo y un misterio a la vez.

Comprender un autor, afirma Heidegger, es aprehender sintéticamente la intuición central que da coherencia y unidad a la diversidad, superficialmente disparatada, de su obra. No podemos aproximarnos a la obra nieztscheana sin correr el riesgo de errar ya desde el punto de partida, si en primer lugar no nos preguntamos por la intuición primigenia, que inspiró con soplo apasionado, todo su pensamiento. Dicha intuición reviste un doble aspecto; desde un punto de vista negativo, Nietzsche es el primero en tomar conciencia lúcida del fin del romanticismo. Su obra es el requiem por el romanticismo; su pensamiento constituye la superación dialéctica de esa época de la cultura europea. Pero su genio no se queda allí, pues es todo un nuevo horizonte existencial el que descubre. Nietzsche es el visionario y profeta que anuncia un nuevo hombre y asigna como tarea al pensamiento el hacerlo presente, más allá de las ruinas del viejo racionalismo socrático. Más allá del cielo metafísico de Platón —convertido ahora, gracias a la denuncia nietzscheana, es un infierno de opresión y mentira— Nietzsche descubre espacios infinitos, cuyo silencio, lejos de plastar, exultan anunciando una nueva aurora, en la que el viejo humanismo aparecerá como una caparazón que debe dejar su paso a una vida, cubierta ahora con la lozana piel de una renovada y heroica juventud. Como el romanticismo, Nietzsche creerá en el destino heroico, pero no fundado en el sentimiento sino en la voluntad; por eso su palabra será seria y dura, denunciante y agresiva, iconoclasta y blasfema. Es en esta misma medida que Nietzsche nos hace irremediablemente pensar en los otros grandes pensadores que fueron los primeros en denunciar el narcisismo del romanticismo. Me refiero

a Kierkegaard y Marx, todos tres hijos y enemigos a la vez, de la metafísica idealista del romanticismo germánico. Comparación tanto más interesante, cuanto que parece comprobado definitivamente que no hubo influencia mutua entre estos tres grandes precursores de nuestro siglo. Nietzsche tiene de común con Kierkegaard, su apasionado interés por el hombre, su radical e inmisericorde condenación del primado de la razón, la voluntad explícita de afincar la reflexión en la movediza pero fresca arena de la existencia, y no en la sólida pero rígida roca del pensamiento racional, en fin, su intención de hacer de la filosofía no un sistema metafísico sino una sabiduría existencial, tanto más apasionada cuanto menos racional. Su obra se convierte así en testimonial, su preocupación no es la verdad sino la autenticidad, su argumentación deviene fácilmente diatriba, tanto más encarnizada y vehemente cuanto más alto es el adversario contra el que se debate. Sin embargo, hay una diferencia radical entre uno y otro pensador; mientras para Kierkegaard el hombre es "una enfermedad mortal", un callejón sin salida, una antítesis sin posibilidad ninguna de síntesis, para Nietzsche el hombre tiene una posibilidad de reconciliación, una salida y una síntesis: la vuelta a la Madre Tierra a través de la teoría del Eterno Retorno. Diferencia fundamental, que hace de Kierkegaard un ceyente atormentado por el pecado, y de Nietzsche un pagano ebrio de vida.

Con Marx, tiene Nietzsche de común el definir al hombre como autocreatividad infinita, la negación de Dios y la denuncia de los valores superiores como una impostura deshumanizante. Ambos tienen de común el soñar con un hombre plenamente liberado, gracias a una reconciliación con la naturaleza y consigo mismo en el mundo de la cultura, liberación que no puede llevarse a cabo sino por la denuncia agresiva del estado actual de la sociedad y de la civilización occidental en general. Sin embargo, entre uno y otro hay de nuevo diferencias abismales. El hombre como "estructura social objetiva" se sitúa en las antípodas del culto al Superhombre —último resabio de la individualidad heroica del romanticismo— en Nietzsche; la preocupación por forjar un método científico de análisis de los fenómenos socio-económicos en el último Marx no tiene nada en común con la violenta diatriba del último Nietzsche denunciando los "valores superiores" de la moral y la religión; en fin, el sentido militante de la praxis marxiana en nada nos recuerda el estetismo siempre dominante en Nietzsche.

Transfondo del pensamiento contemporáneo, la obra de Nietzsche está, sin embargo, profundamente incerta en la época que le tocó en suerte vivir, es decir, los últimos lustros del siglo XIX. Por eso nos es indispensable analizar a grandes rasgos las características salientes de esa época, al menos en lo que de manera relevante influyeron en la obra de nuestro autor.

Desde el punto de vista socio-cultural, la obra nietzscheana representa el fin de una época (el romanticismo decimonónico) y el nacimiento de otra (el antropocentrismo existencial de nuestro siglo) que él, como nadie, contribuyó a forjar. Por un feliz azar, su muerte coincide con la aparición de la primera gran obra de Husserl, en el primer año de nuestro siglo. Su pensamiento toma como punto de partida el gran descubrimiento de Schopenhauer, a saber, el decaimiento del romanticismo que hace incluso a Schopenhauer volver su mirada nostálgica hacia el misterioso oriente en busca de una salvación, que no cree poder encontrar en la tradición occidental. Si el romanticismo fue la adolescencia de ese niño nacido en las calles de París en 1789, a partir del 1860 esos entusiasmos comienzan a cejar, dominando en amplios sectores culturales europeos (especialmente germánicos) cierto cansancio, mensajero de la decadencia de una época. Tal es el sentido profundo de la nostalgia trágica que rezuma la música de Wagner (a quien tanto admirara Nietzsche en su juventud) y de Brahms.

En cuanto a la situación política, nunca parecían ir las cosas mejor para el imperio prusiano. Prusia, en efecto, acababa de realizar bajo la firme dirección del "Canciller de hierro", Bismarck, el sueño de los nacionalistas germánicos, la unifi-

cación de Alemania, y con su triunfo sobre su enemigo tradicional, Francia, hecho de Alemania la primera potencia europea junto con la Inglaterra de la Reina Victoria. Triunfo así del disciplinado voluntarismo alemán y de su cultura. Nietzsche constata, sin embargo, que el ideal romántico de hacer de Alemania "la Grecia del mundo moderno" estaba lejos de realizarse. De ahí sus juicios pocos lisonjeros para el espíritu alemán, que encontramos diseminados en sus obras, especialmente en *Consideraciones interpestivas* . . .

Finalmente, el contexto filosófico dentro del cual se sitúa la obra de Nietzsche está profundamente influido en sus albores por la amarga sabiduría de Schopenhauer. Sin salirse de la tradición romántica, Schopenhauer es ya una severa crítica del romanticismo que se inspira más en el último Schelling, que en Kant, a pesar de lo que el propio Schopenhauer opina en su obra principal *El mundo como voluntad y como representación.* El romanticismo había nacido como un canto a la vida, como una vuelta a la virginal ingenuidad de la naturaleza, pero encuentra en Schopenhauer su momento de sabiduría, es decir, llega a cierta madurez patética y desengañada, como el hombre que, después de una alocada juventud, contempla en el espejo el gris de sus cabellos, que le anuncia la llegada del otoño en su vida. Aun el mismo Nietzsche puede considerarse como un esfuerzo desesperado por rehacer una especie de sabiduría, por reconstruir el proyecto de sabiduría que siempre ha animado al hombre como un sentido, como una significación, como un punto válido en una época de crisis. El esfuerzo por reconstruir a partir del caos en una época que ha tomado conciencia aguda de una profunda crisis en su seno, la lleva a darse una significación amarga y heroica (a "darse un motivo para no suicidarse" dirá Camus en nuestra época), es decir, el poder darse una razón a la paciencia de soportarse en la existencia. Tal es el origen de todas las sabidurías que han surgido a través de los tiempos: desgarradoramente resignada en los trágicos griegos, turbulenta y existencial en Job, tensamente racional en los estoicos, llega a ser, finalmente, apasionadamente lúcida en Nietzsche, precursor en esto, como en tantos otros puntos, de la moral sartreana. Ese en esta lucidez, donde radica en buena parte el genio y la originalidad de Nietzsche, para quien la sabiduría no consiste en entregarse fatalísticamente, ni en autoengañarse evandiéndose a sí mismo, sino en tener la lucidez de soportar una existencia que debe tornarse insoportable, si quiere ser creativa. Schopenhauer trató de encontrar esta sabiduría en una especie de evasión, de pérdida de sí mismo, en la embriaguez de la contemplación estética, vivida sobre todo como momento de fluidez, como permanente devenir, como continuo y constante recrear de formas borboteantes que se expresan en la música, expresión por excelencia para Schopenhauer de la esencia misma de la voluntad de vivir. La vida no tiene más sentido que la creatividad incesante de formas estéticas, que se agotan en su misma esteticidad y reducen la densidad del ser a la transparencia de las formas de fluir musical.

La influencia de la sabiduría schopenhaueriana sobre Nietzsche es múltiple. Desde el punto de vista ontológico, retiene la idea de una existencia como voluntad, cuyo mal estriba en la racionalidad, pero que en última instancia termina por someterse al torrente vital. Hay diferencias entre uno y otro, sin embargo. Para Schopenhauer la voluntad es ciega, para Nietzsche es lúcida. Nietzsche es el primer gran sabio moderno de la lucidez trágica. Más que voluntarista, Schopenhauer sigue siendo fundamentalmente romántico, en la medida en que afirma el primado del sentimiento sobre la razón. Nietzsche, por el contrario, es más apasionadamente voluntarista. Desde el punto de vista epistemológico, hay ya en Schopenhauer un preludio de la lucha que el joven Nietzsche va a establecer entre Dyonisos y Apollos en la distinción que establece, interpretando bastante deformadamente a Kant, entre el momento de la representación (lógico) y el de la voluntad de vivir (momento ciego de la existencia). De ahí que el momento lógico sea eminentemente subjetivo, ya que la representación es solo creatividad de formas que se agotan en su misma condición formal, creatividad, por ende, solo de apariencias, cuya única finalidad estriba tan solo en adornar la ciega y absurda voluntad de vivir. Esto podría tomarse en dos sentidos:

a) Como evasión, voluntad de autoengaño (la "mala fe" sartreana), entretenimiento absurdo del condenado a muerte que, para acallar su angustia, se entretiene jugando horas antes de su ajusticiamiento.

b) Como proyecto existencial, como búsqueda desesperada de un vivir distinto y, por ende, creativo y auténtico. Sin embargo, cualquiera sea la interpretación, el transfondo siempre aparece trágicamente desesperado, pues detrás de toda voluntad de vivir yace la voluntad de morir, de desaparecer y disolverse en el Todo, especie de Nirvana en donde se sumerge la individualidad, raíz de todo mal. Por ello, la representación es, en última instancia, tan solo ese momento fugaz de apariencia, ese rayo de luz que se quiebra disolviéndose en la policromía impresionista de una semioscuridad acuosa. Pero no nos queda más remedio que vivir esta apariencia, porque nuestro pecado es ser racionales y no poder vivir sin una representación que, en el fondo, no es más que engaño. Tal es la raíz óntica del mal. Al igual que Kierkegaard, Schopenhauer vio en la individualidad la esencia de todo mal, pero mientras que para el danés la única salida estriba en vivirse como pecado frente a Dios, para Schopenhauer solo se da en la música una reconciliación auténtica. La música es el culto a la fuerza vital vivida como representación de lo fugaz, como devenir incesante. Es vivir nuestra representatividad como tiempo y tragedia, como una red que se va entrelazando sucesivamente mediante formas, que expresan el trágico destino de la razón que solo niega lo único que no se puede negar: la voluntad de vivir. La música es, pues, el único momento posible de una cierta reconciliación entre lo inagotable e irrepresentable, entre la lucidez y el devenir oscuro. De esta manera, la filosofía de Schopenhauer opera un cambio fundamental: significa la decadencia de la metafísica idealista al negarla como sistema y convertirla en sabiduría. Sobre este punto de partida, Nietzsche convertirá su pensamiento también en un proyecto de sabiduría; su estilo mismo revestirá las fórmulas mágicas y sibilinas de los maestros antiguos (aforismos, metáforas, etc.) con el fin de constituirse en la nueva sabiduría de una nueva época.

En su aspecto formal, los escritos de Nietzsche en una primera época se nos presentan como tratados que pretenden un rigor filológico, pero que en realidad son ensayos filosóficos. Su estilo luego cambiará; su condenación de Apollos lo llevará hasta negar la lógica en su manera misma de expresarse. Su sustitución de la verdad por la veracidad, lo lleva a buscar más allá de la evidencia la autenticidad, concebida como vivencia plena del momento, de un instante que es, al mismo tiempo, eternidad del Eterno Devenir, porque es discernir en el entrecruce del pasado y del presente, la nueva dimensión de un futuro que es lo único que, en definitiva, da sentido y pasión creativa. Esta preocupación de Nietzsche por el futuro es lo que lo hace ser el primer hombre contemporáneo. Por ello no puede expresarse en una forma lógica y sistemática, sino como los antiguos mediante aforismos, frases contundentes y lapidarias, intuiciones y metáforas esotéricas. Nos toca a nosotros reconstruir ese mosaico disperso y extraer de él su mensaje: el mensaje del Superhombre. Es este ideal por un nuevo hombre lo que, en el fondo, da continuidad al pensamiento nietzscheano. Retoma así nuestro autor el proyecto que anima la tradición hegeliana, pero con una tonalidad marcadamente diferente. Para Hegel el hombre se reconquista a sí mismo, se "reconcilia consigo mismo", como síntesis plena de una dialéctica que es el triunfo último del logos. Para Marx, por su parte, este triunfo se da como praxis dominadora de la naturaleza y de las estructuras de la historia. El Superhombre nietzscheano, por el contrario, es visto fundamentalmente como vivencia, como autodesarrollo o autogénesis y creatividad incesante de nuevos horizontes. El hombre es, al mismo tiempo, semilla y fruto, realizando por otros caminos el ideal hegeliano según el cual la suprema individualidad se transforma, en su máxima plenitud, en total universalidad. Más allá del hombre prometeico de Marx, Nietzsche vislumbra una humanidad dionsíaca, ocupada y preocupada tan solo por un futuro creador. Este hombre-Dyonisos se deleita en lo nuevo, en lo primigenio y originario, ve en el pasado tan solo una manera

de sentir y proyectarse al futuro, torbellino creador que se introduce en las fuentes mismas de lo originario para remontarse a nuevas perspectivas. Es Nietzsche un volcán, que de las entrañas del Hades extrae el fuego y la luz para crearse y recrearse en un espectáculo cuya fuerza se agota en el explayarse de la fuerza misma. La creatividad funda su valor no en lo que crea, sino en el acto mismo de crear. Es Dyonisos que se deleita en la embriaguez de su propia creación, y solo se detiene en la cúspide conquistada, hollándola como un peldaño en su infinita sed de superación. Esta superación no tiene más fin que ella misma, envueltos como estamos en la ciega circularidad del Eterno Retorno. En este sentido aparece el pensamiento nietzscheano en las antípodas del ideal cristiano, ya que si para éste el hombre se concibe como finitamente infinito, para Nietzsche el hombre es infinitamente finito, finitud que continuamente se hace y se reconoce a sí misma en la infinitud de su incesante autocreación.

Constante en su línea básica, el pensamiento nietzscheano no es por ello menos diverso e incluso disparato en su evolución. Por eso, para tener una visión global de su obra nos es necesario seguir un cierto esquema, estando, sin embargo, conscientes de que nunca un esquema puede agotar las riquezas de sus intuiciones. Siguiendo el excelente ensayo de Eugen Fink podemos señalar tres etapas en su pensamiento, sin por ello dejar de insistir en que todo ordenamiento es ambiguo, pues al mismo tiempo que revela, oculta, muestra y esconde a la vez. De esta manera, podríamos decir, en forma un tanto simplificada, que el itinerario espiritual de Nietzsche pasa de una metafísica de lo estético al través de un rápido pero rígido período de lucidez racional, hasta desembocar en su período de madurez en una revolución total en la esfera axiológica. Desde una perspectiva de una antropología metafísica, la primera etapa se caracterizaría por el predominio del sentimiento, la segunda de la racionalidad y la tercera de la voluntad.

Punto de partida: hacia una metafísica de lo trágico

Hemos visto brevemente el transfondo de las inquietudes que animan e inspiran el pensamiento de Nietzsche. Ahora nos interesa subrayar su punto de partida, sus primeras intuiciones, cuya riqueza estriba en contener en sí el germen de todo su pensamiento. Aunque partiendo de Schopenhauer, muy pronto Nietzsche lo supera. De su maestro tomó su decepción por los grandes sistemas metafísicos del idealismo, aunque la decepción y ruptura de Schopenhauer no es lo suficientemente radical en opinión de Nietzsche. La crítica de Schopenhuaer le aparece así más como una evasión que como una destrucción. Mística de la evación, la reflexión schopenhaueriana nos aparece así como más cercana al nihilismo que la del mismo Nietzsche, aunque a los ojos de la mayoría de los historiadores parezca lo contrario. Más que un nihilista, Nietzsche quiere ser un iconoclasta de la civilización occidental, atacando con un método muy peculiar sus orígenes mismos, que Nietzsche cree descubrir en el platonismo cristiano. Sócrates y Cristo son así los responsables de la decadencia de la cultura. Pero su táctica de ataque no va a ser la oposición directa como en Marx (la praxis revolucionaria), sino siguiendo un método que, por indirecto, no es por ello menos eficaz, a saber, el método ideado por Voltaire en los bellos tiempos de racionalismo ilustrado. Este ataque indirecto busca sembrar la duda en lo que se cree, la desconfianza en lo que se afirma apodícticamente como valor supremo de la cultura. Nietzsche se nos revela como el maestro por excelencia de la sospecha, del claroscuro, como el pensador que no niega sino que duda creyendo con ello llegar a una destrucción más radical de lo que él considera como el dogmatismo castrante de los grandes valores: la religión, la ética y la metafísica. Al contrario de Schopenhauer, Nietzsche no va a refugiarse en la tradición oriental, sino que busca remontarse a los orígenes mismos de la civilización occidental, para redescubrir allí, más allá de sus deformaciones, el proyecto primero que se perdió en el transcurso del camino. No obstante, hereda de Schopenhauer un principio fundamental: la metafísica no tiene valor, la razón es un

engaño, la razón es el mal como negación que es de la vida. El rechazo de la metafísica lo lleva al campo de la axiología, llegando a ser de este modo el verdadero creador de la filosofía de los valores. Lo que interesa no es la verdad sino el valor como expresión de la autocreatividad auténtica del hombre; lo importante es la creatividad oscura de la cual el hombre emerge del torrente vital. Discernir, por tanto, ese nexo con la vida misma y reconocerse inserto en la misma hasta embriagarse totalmente en ella, constituye la raíz y fuente de todo valor. Pero Nietzsche se considera demasiado occidental como para buscar la salvación en un perderse en el mundo de la inconciencia ciega y desindividualizada de una especie de Nirvana. Hay que reconquistar el valor del instante que, al mismo tiempo que nos permite emerger del océano de la vida, nos sirve para ilustrar y embellecer, dar forma y sentido a la totalidad del devenir cósmico. Se impone, por ende, la tarea de volver a encontrar el momento primigenio y auténtico de la civilización occidental. Esta debe desembarazarse del racionalismo socrático, su error original que llevó al hombre a separarse del torrente vital. El hombre es una fuerza cósmica, una emergencia de la vida, pero también un movimiento original que da sentido y significación a esa vida misma, al mismo tiempo que se autocrea... Es síntesis entre la inmensidad oscura del Todo vital y la individualidad angustiante del hombre como existencia. En el primer período nietzscheano prevalece la inquietud por restaurar el proyecto primigenio que dio origen a la civilización occidental; su ideal es hacernos volver a los orígenes de nuestra historia, hacer su arqueología y descubrir su punto de partida. Donde mejor se nos revela este punto de partida es en la tragedia. Es haciendo una especie de metafísica de lo trágico que podemos, de cierta manera, desvelar el misterio mismo de la existencia. No siendo el hombre proyecto de verdad sino de creatividad, el camino a seguir no será el del logos sino el del arte. Es a través de la estética que se nos revela la verdadera axiología. Solo existe un verdadero saber, el saber del poeta y la tragedia su máxima expresión. La tragedia es, ni más ni menos, la más pura expresión simbólica del misterio vital. Es gracias al estetismo lúcido del lenguaje trágico, que mejor se expresa la radical ambivalencia de la existencia. Expresión de un destino inexorable, la tragedia representa el triunfo dionisíaco de la vida sobre la lógica del pensamiento. Es el destino que se vive, no que se piensa; es el reconocimiento palmario del fracaso de la razón frente a la vida, que hace triunfar a la *moira* en una danza de tétrica embriaguez. El teatro trágico es la instancia por la que el hombre se rebela contra el destino, reconociendo, sin embargo, que por ser hijo del destino, debe volver a su seno sin conocer su origen y su fin.

Sin embargo, la tragedia es mucho más que una plácida resignación ante los ciegos designios del destino; a través de ella se expresa la desgarradora grandeza del hombre como grito de protesta frente a lo absurdo. La tragedia manifiesta al vivo la voluntad del hombre de sustraerse al destino, al mismo tiempo que reconoce su imposibilidad, es la potencia del impotente, deseo imposible que solo puede traducirse estéticamente. Hijos del destino, es el destino mismo quien nos destina a revelarnos contra él. Subordinación y oposición, sumisión y rebeldía, la tragedia vence de cierta manera la trágico convirtiendo el destino en gozo dianisíaco, en gozo tétrico y exultación delirante. Es por todo eso que la tragedia expresa al ser mismo del hombre.

Pero Nietzsche no se queda puramente estético, va más lejos y como buen occidental trata de explicar tratando de descubrir la raíz ontológica que hace posible y explicable que la existencia se revele en su meollo último como trágica. Para ello recurre a los arquetipos míticos de Dyonisos y Apollos. Dyonisos expresa el reconocimiento de que la vida es origen y fin absoluto del hombre, que llega a su climax al vivirse la vida trágicamente como exultación y embriaguez. Apollos encarna la razón como creadora de formas, que se convierte en fraude al perderse el hombre en las obras o formas que crea, olvidando que su verdadero origen es la vida misma. En el hombre se da una fuerza oscura, que se expresa en la tragedia y que lo hace ser arrastrado por el torrente vital. El error está en no alegrarse de este destino, en no desposarse con la necesidad. El error está en vivirse racionalmente, es decir, vivirse

exclusivamente como separatidad, como desgarramiento del ser. Lo que expresa el desgarramiento trágico del hombre es que éste no puede vivir sin estos dos momentos. Es el espejismo y atractivo de Apollos lo que nos hace olvidar nuestro origen, a pesar de que en última instancia, Dyonisos siempre triunfe porque el destino termina por imponerse. La tragedia es tan solo una especie de catarsis, la objetivación a nivel simbólico de lo que sucede en el fondo último de la existencia. Por ello el momento culminante de la tragedia y su verdadera clave se nos da en la conciencia del destino, expresada en el coro.

Toda la sabiduría de Nietzsche es una teodicea del destino, un esfuerzo apasionado por justificar nuestra condición de ser al mismo tiempo hijos y víctimas del destino. Apoteosis de Dyonisos, la tragedia ejerce una función profundamente religiosa al liberarnos de ceder a la tentación apolínea de la racionalidad . . . tentación a la que sucumbió nuestra civilización occidental, debido al hechizo ejercido por el maestro de la mentira: Sócrates.

Sócrates representa el falso triunfo de Apollos, pues creyó obtener la salvación por la razón y no por la vida. La razón ha resultado ser una trampa fatal, pues no es más que el refugio de la debilidad y la cobardía, es el fuego fatuo que oculta, detrás de falsos colores, la esterilidad del incapaz de crear: la razón es el recurso de los débiles. La razón es el triunfo de la decadencia. Cuando una civilización declina, no crea más valores, entonces empieza a pensarlos y definirlos; cuando no se vive más el heroismo, entonces se piensa en escirbir tratados ensenándolo. Esto fue lo que le pasó a la civilización griega a partir de Sócrates, perdiendo con ello la creatividad y sumergiéndose en el fosilizante desierto de la racionalidad. El colmo, por ende, de la corrupción de una cultura es creer que la razón es la máxima expresión de su genio. Para comprender el verdadero valor de la cultura griega es necesario volver al pensamiento presocrático, únicos pensadores realmente trágicos, de modo particular Heráclito. Nietzsche propone una reestructuración de la filosofía, la cual no debe ser ya definida como búsqueda del ser y la verdad, sino como experiencia trágica del valor. La filosofía debe ser sinónimo de vida, entendiendo por vida no tanto su connotación biologista, sino una experiencia dionisíaca de plenitud naturalista.

Tan alta misión del pensamiento y de la cultura en general se perdió al ceder nuestra civilización a la tentación socrática de acordar un primado absoluto a la racionalidad lógica. Fosilización de la vida, el logos es su negación misma al hacer de la verdad como universalidad y necesidad su criterio último. El concepto es la eternidad estéril e inmóvil de un mundo sin vida. Con el concepto muere la vida, es decir, el devenir y la creatividad. Tal concepción castrante se manifiesta de manera particular en el "cielo metafísico" concebido por Platón y canonizado por la teología cristiana. Si el pensamiento es creación de la vida, debe estar a su servicio y ser como ella: movilidad incesante, gracia transparente y figura trágica.

De natural polémico, Nietzsche no se limita a analizar los orígenes y males ancestrales de nuestra civilización; en su obra *Consideraciones intempestivas* las aplica a la realidad de su época. Pensador existencial, y por ende, comprometido, para Nietzsche el pasado alcanza su importancia al permitirnos enfocar con luz crítica el presente. Por eso arremete contra la actual civilización burguesa y cristiana, que ha perdido el sentido de lo heroico, drogada como está por su propia autosuficiencia, fosilizada, clasificadora del bien y del mal gracias a sus normas y principios "inmutables", hipócritamente tranquila.

Período intermedio: el positivismo ilustrado

Es justamente esta voluntad crítica y denunciante de la situación contemporánea de la cultura europea, la que lleva a Nietzsche a reconciliarse a su manera, y por tiempo breve, con la ciencia positiva y el análisis racional. Esto no obstante, Nietzsche no pierde su característica fundamental de ser un pensador comprometido, que nunca

argumenta en abstracto ni busca una verdad neutral, para él inexistente. Lo que caracteriza la argumentación en Nietzsche es que ésta no se realiza por una demostración directa; ni siquiera por una reducción al absurdo de la tesis contraria, sino por una argumentación "ad hominem": no se ataca el contenido de las afirmaciones, sino las intenciones del afirmante. Genial polemista, Nietzsche solo busca enfrentarse a personas, no a ideas, pues éstas son expresión de aquéllas. Su agresividad busca situar a su adversario en el terreno en el que él es fuerte: en las motivaciones psicológicas. El empleo en este segundo período de la ciencia positiva es sólo un arma más en esta implacable diatriba. Por eso, más que un recurso al método científico en el sentido positivista y neutral de nuestros días, las obras de Nietzsche en esta época nos recuerdan el racionalismo de la ilustración y de la Enciclopedia dieciochesca.

Nada más representativo de este período que su obra *Humano, demasiado humano.* La argumentación se convierte en una antiapologética; a la razón se le asigna un papel: su valor estriba en revelarnos lúcidamente los verdaderos orígenes de nuestra degenerada cultura. La razón tiene un papel iconoclasta y purificador; debe despejar el terreno de las ruinas de la decante metafísica platónico-cristiana, con el fin de abrir paso a un nuevo mundo de valores, que se sitúa en las antípodas del antiguo orden cristiano. Detrás de los alucinantes cantos de sirena del "cielo metafísico", Nietzsche descubre las más macabras intenciones, la máxima depravación del espíritu. Esta depravación radical consiste en afirmar un mundo de valores distinto y superior a los valores de la tierra y que tiene como efecto la castración y esterilización de la fuente de toda creación autética: el amor a la vida y a la tierra. Renunciar a los goces de la tierra, haciendo sospechosa la vida misma: he aquí la raíz de todas las corrupciones. De ahí que Nietzsche asigne a la ciencia la misión de desenmascarar los pretendidos valores superiores en que se funda y autojustifica tan monstruosa concepción. Pero Nietzsche nunca deposita su entera confianza en la ciencia; ésta tiene un papel tan solo negativo, su misión es la de destruir los espejismos de la pseudocultura y la de hacernos volver a las auténticas fuentes de la vida, dejando entonces al cuidado de ésta la creación de un nuevo mundo axiológico. Con esta etapa de su pensamiento Nietzsche creó un vacío de tipo axiológico que, al destruir los viejos valores, ha puesto al hombre a cielo abierto, le ha devuelto su estado virginal, ha dejado al hombre solo frente a sí mismo y frente a la vida, le ha hecho descubrir su verdadera grandeza: su capacidad de crearse creando nuevos valores. De esta manera el terreno está limpio para que surja el nuevo hombre; se ha hecho el silencio para que en el espacio se deje oír el nuevo mensaje, el del Superhombre y aparezca su profeta, Zaratrustra.

Período de madurez: La revolución axiológica

Como en los grandes dramas musicales de Wagner, la aparición de los momentos culminantes viene precedida de un preludio, también la aparición del mensaje del Superhombre viene precedida de dos obras que, a manera de preludio anuncian la nueva era y preparan los espíritus para la gran revolución axiológica que se anuncia. El pasaje de la etapa anterior a esta última y definitiva lo constituyen *Aurora* y *La gaya ciencia.* Ambas obras tienen como fin preludiar el advenimiento de una nueva época terríficamente exultante, después de la hecatombe del "cielo metafísico". Esta nueva etapa se caracteriza por la aparición de una esfera existencial en que se desenvolverá el hombre; lo realmente propio de una nueva era, no es que comience un nuevo período cronológico (superficial forma de medir cuantitativamente el tiempo), sino la aparición de una nueva realidad humana, la aparición y surgimiento de un nuevo horizonte existencial, momento crucial en el devenir que le permite al hombre, por fin, hacerse a sí mismo. En la *Gaya ciencia* la rigidez del método científico es puesta en entredicho al prometérsenos una nueva ciencia, cuya característica es el gozo, la alegría. Ciencia alegre, que no es solo el comienzo gozoso de un nuevo día, el arrebol que anuncia

un nuevo cenit, sino una nueva ciencia que incuba en sus entrañas gérmenes de goces nunca hasta entonces disfrutados. Ya no es la fría ciencia, sino la positividad alegre, la gozosa libertad adquirida después de una titánica lucha; es la sensación de triunfo después del naufragio del pasado, es el sol que nace con renovado brillo después de la tormenta, es el día que se maquilla con arreboles al vencer sobre las tinieblas de la noche; es, en fin, Dios que muere para que de sus cenizas nazca el hombre liberado. Dramáticamente anunciada, la "muerte de Dios", es vista como un asesinato perpetrado por las manos del hombre, pero de cuyas grandiosas consecuencias el hombre no parece haber tomado conciencia. Un nuevo día amanece, un nuevo hombre se levanta, un nuevo Adán y un nuevo Paraíso, esta vez sin Dios ni tabús; porque el hombre por fin está solo, a la interperie, ya no hay un cielo metafísico que lo abrigue, ya no hay quien sostenga el viejo edificio definitivamente derruido. Todo se ha derrumbado; después de las graves notas de la tormenta, surgen los nuevos himnos graves y alegres de la liberación del hombre... Al fin el hombre como autocreación absoluta; al fin el hombre sin fronteras ni limitaciones. El hombre solamente, plenamente, totalmente y únicamente hombre. Dios ha muerto: ¡paso a Zaratustra!

Para nadie es un secreto que el *Así habló Zaratustra* es la obra maestra de Nietzsche. El solo leer su título hace surgir en nuestro espíritu una interrogante: ¿por qué Zaratustra? ¿Por qué recurrir a este lejano personaje del siglo VI antes de Cristo? La aguda inteligencia histórica de Arnod Toynbee nos ha hecho notar que este siglo reviste una extraordinaria importancia; con él se acaba el neolítico gracias al espíritu genial de grandes personajes surgidos en las grandes civilizaciones de entonces: Buda, los profetas de Israel, los filósofos presocráticos, Zoroastro. Varias son —y todas de peso— las que indujeron a Nietzsche a ocultarse tras la máscara de Zaratustra, máscara que al mismo tiempo le sirve de ocultamiento y revelación. Como filósofo existencial, Nietzsche está consciente de que cada una de sus obras no representa un momento final, definitivo, inmutable de su itinerario, sino que refleja su confrontamiento existencial frente a una circunstancia ante la cual se define, sin por ello garantizar la continuidad lógica respecto del porvenir. Así, el recurso a máscaras como índice de fidelidad frente a la variabilidad, no es más que una manera de expresar el devenir existencial, donde se ubica como libertad creadora pero situada.

Pero, yendo más allá de su talento existencial, hemos de descubrir en la escogencia de Nietzsche una razón más profunda, que se inserta dentro de su deliberada línea de protesta y denuncia de la cultura occidental greco-cristiana. Zaratustra es considerado el primer gran pensador de tipo dualista. El zoroastrismo persa vino a conformar esta nueva concepción del mundo de naturaleza dualista y ética. Por primera vez en la historia del pensamiento, aparece una concepción no cósmica del universo, sino ética, es decir, centrada en la problemática del hombre. No es ya el universo lo que en primer lugar interesa al pensamiento, sino el hombre como hombre y su mundo humano. Es el problema de la existencia concebida como implacable lucha entre el Bien y el Mal lo que constituye el eje de la búsqueda de Zoroastro. No se trata ya de humanizar el drama del cosmos, sino de dar dimensiones cósmicas al drama del hombre. No es ya la *arxe* del cosmos, sino la agonía y lucha del corazón humano dividido en dos principios que se debaten sin tregua y sin que el hombre pueda ser más que su mudo testigo, cuando no su ingenua víctima. El hombre se convierte en teatro y escenario de la lucha ontológica entre los dos principios absolutos del Bien y del Mal. Por eso, la esencia de las cosas es el fuego, sutil sustancia, versátil y peligrosa, bella y enceguecedora que destruye y purifica. Nietzsche hace resucitar un nuevo Zaratustra, que viene a enmendar los errores que dieron origen a nuestra cultura. Zaratustra vuelve a la tierra para revelarnos un más allá del dualismo. Zaratustra reconoce que se había equivocado al darnos una visión dualista del ser. En el fondo, no había tal dualismo; el Bien y el Mal no son principios absolutos, existe un más allá del Bien y del Mal: existe la vida, existe esta tierra. Por ser Zaratustra el primero en plantearse como problema central el desgarramiento trágico de la existen-

cia y haber dado una respuesta incompleta, debe volver para revelarnos al fin la verdad total y liberadora.

¿Qué quiere con ello indicarnos Nietzsche? Que estamos frente a una nueva época, tan radicalmente nueva como lo fue el siglo VI antes de Cristo, respecto del neolítico. Se inicia un nuevo ciclo de la historia, pero que debe partir de nuevos principios; nueva infancia que nos abre nuevos horizontes. Por eso Zaratustra desciende de la montaña con un nuevo mensaje; existe la unidad más allá del dualismo, la diversidad es sólo una de las maneras en que la unidad permanece idéntica a sí misma a través del cambio.

Desde otro punto de vista, Zaratustra encarna la vuelta a las fuentes de la verdadera sabiduría, una sabiduría que se sitúa más acá y más allá de la vieja y corroída sabiduría platónico-cristiana. Zaratustra representa la voluntad nietzscheana de tomar otro camino, de iniciar una nueva senda más allá del viejo platonismo cristiano. Zaratustra es un profeta, no un maestro del logos (Sócrates), ni de Dios (Jesús). Más allá de Sócrates y Jesús, Zaratustra viene con el mensaje y la aureola del profeta y la transparencia del pensador. En él, las imágenes y sentencias del profeta se mezclan con el simbolismo evocador del poeta. Su mística no es la de la Razón, ni de la religión; no es el heraldo de la Razón Eterna ni de Dios Padre, sino de la Diosa Tierra, anhelando para cada hombre una fidelidad total a la tierra de modo que, gracias a la voluntad de poder, puede la humanidad saltar por fin al olimpo de la superación, a la cúspide del Super-hombre. Zaratustra nos cuenta su itinerario, siempre cíclico que, a manera de actos, nos muestra como en un enorme mosaico, un drama de naturaleza cósmica, pero que tiene al hombre como centro y al universo como transfondo. Su mensaje tiene como fin llenar el vacío del período anterior, construir un nuevo edificio sobre el terreno vacío, al desaparecer el cielo metafísico platónico. En su horizonte se vislumbra el último hombre que abra paso al primer Superhombre.

El itinerario del Superhombre está jalonado por tres grandes momentos: La muerte de Dios —La voluntad de Poder— El Eterno Retorno. Estos tres momentos, pilares básicos, constitutivos del Superhombre nos muestran a ésta más que todo como un horizonte axiológico. Más que un hombre concreto, el Superhombre es un ideal de hombre, un nuevo hombre cuya novedad nos es dada por una escala de valores, una nueva jerarquía de valorización existencial fundada en la fidelidad a la Tierra. Se trata, ni más ni menos, de fundar ontológicamente la existencia en una nueva dimensión del ser que se da como eterna creatividad al interior mismo del hombre; se trata de revelar al hombre mismo, su naturaleza profunda, haciendo del hombre el testigo y la presencia del misterio del autodesvelamiento del ser. El Superhombre es tanto una nueva experiencia existencial, como el surgimiento de un nuevo horizonte ontológico. El *Así hablaba Zaratustra* nos describre la geografía espiritual, nos señala las condiciones necesarias para el parto del anunciado Superhombre. Veamos más en detalle cada una de esas condiciones.

La muerte de Dios: término dramático para señalar la naturaleza específica del ateísmo *nietzscheano.* De muchos puntos de vista absolutamente original, el ateísmo de Nietzsche consiste en una experiencia existencial de carácter catártico. En el estadio anterior, Nietzsche había optado por una senda más tradicional en su ateísfo. Inspirándose en el racionalismo ilustrado, Nietzsche había intentado oponer la razón a la fe, buscando destruir por el rigor del método racional el edificio de la religiosidad cristiana. Recordando en esto a Feuerbach y Marx, Nietzsche atacaba la creencia religiosa, viendo en ella una especia de superestructura espúrea. Empleando el método reductivo, tan caro a la ciencia positiva, buscaba explicar lo superior por lo inferior, haciendo de los primeros un derivado espúreo de lo segundo.

A partir de la *Gaya Ciencia* se muestra el nuevo camino, que llegará a su pleno desarrollo en el *Así hablaba Zaratustra.* Ya no se trata más de demostrar que Dios no existe, sino de constatar su existencia en la cultura contemporánea y vivir lúcida-

mente hasta las últimas consecuencias del vacío dejado por el viejo Dios-Padre. Con la muerte de Dios se trata, no ya de demostrar racionalmente la inexistencia de Dios, sino de tomar conciencia que el hombre lo ha hecho superfluo al descubrirse como creador de sí mismo, experimentando la doble sensación del horror y la exultación, que agobia y eleva simultáneamente. Al superar a Dios, al matarlo, al constituirse en su asesino, el hombre se siente horrorosamente solo, escalofriantemente libre, pero lúcida y orgullosamente consciente de su propia grandeza. La muerte de Dios no es, pues, una cuestión racional que concierne la verdad, sino una vivencia existencial que funda una nueva jerarquía de valores. El ateísmo no se demuestra, se vive, es ante todo una calidad existencial, una actitud frente a la vida. Vivir la muerte de Dios, su asesinato, celebrar su luto y sepultura es la puerta que nos abre al Superhombre. Con ello se ha llegado a la conciencia lúcida de la ruptura definitiva del cielo metafísico. El mundo "superior" ha sido alcanzado por el hombre: ¡Dyonisos ha vencido a Júpiter! El hombre ha alcanzado la más alta victoria, ahora todo le es posible.

Pero este triunfo del hombre no le abre paso a un camino fácil. Muy al contrario. El ateísmo es un camino, así bien el único auténtico, el más difícil al mismo tiempo. En este punto Nietzsche se nos revela de nuevo como radicalmente original. Su ateísmo axiológico, es duro y heroico. Hasta entonces se había rechazado el cristianismo por difícil y severo; se le censuraba por imponer una moral rigurosa y ofrecer en recompensa una lejana utopía. El proceder de Nietzsche es todo lo contrario. Censura al cristianismo por haber mutilado al hombre quitándole su grandeza y heroicidad, haciendo del hombre un eunuco. El cristianismo ha sido poco exigente con el hombre, lo ha hecho flojo y cobarde. El antiguo paganismo era superior, más exultante, tenía un mayor sentido de lo heroico haciendo del hombre un ser arrojado y enfrentado al destino como un caballero de lo absurdo. El cristianismo, por el contrario, no es lo suficientemente ambicioso; por no haber propuesto al hombre en la tierra metas suficientemente grandes, no hecho sino drogarlo, quitándole la fuerza arrebatadora y creadora de la heroicidad y la muerte. Es, en definitiva, en nombre de la libertad como creatividad absoluta de valores, como proyecto de autocreatividad radical, que se rechaza a Dios, condenando su creencia con los más fuertes epítetos. Vivir la muerte de Dios es vivirse a sí mismo como fuente absoluta de autocreatividad, es experimentarse como la causa única de sí mismo.

En el fondo de una tal concepción yace una afirmación tajante de la vida. Lo que en la creencia en Dios se ataca es la metafísica de lo inmutable y en sí de las esencias platónicas. Columna vertebral de la metafísica platónica, Dios aparece a los ojos de Nietzsche como el garante de los valores eternos e inmutables, del en -sí-para-sí. La muerte de Dios representa para Nietzsche el rechazo de la inmutabilidad de la metafísica dualista y racionalista inspirada en la tradición greco-cristiana, tradición que ha arrancado al hombre de las fuentes mismas de la vida. Por ello, en nombre de un cierto biologismo (exuberancia de la vida), se rechaza al Dios metafísico, aunque sería superficial creer que Nietzsche se quede en una afirmación meramente biologista. La afirmación de la vida, en efecto, lleva a Nietzsche a un cierto antropocentrismo. Detrás de ella es al hombre al que se afirma como fuente absoluta de creatividad axiológica. El hombre solo es la fuente de su propio ser; él se constituye como hombre mediante una autoafirmación que es autogénesis. Por eso, más que racionalidad el hombre es libertad. Fundamentalmente, la libertad es posibilidad, tiempo, devenir, amor y fidelidad a la tierra.

Quitada la máscara, vivida la catarsis, hecho el psiconoanálisis de la cultura occidental, objetivada la neurosis por la muerte de Dios, el terreno queda libre para que el hombre se asuma en una nueva dimensión. Para ello se requiere que el hombre adquiera una conciencia nueva de sí. Esta nueva conciencia le es dada por la voluntad de Poder.

La voluntad de poder: Si la muerte de Dios es un momento polémico, destructor, negación de lo que se rechaza, la voluntad de poder es el momento afirmativo

subsecuente. Es gracias a la voluntad de poder que el hombre puede constituirse como autocreación absoluta. Desde un punto de vista existencial, la voluntad de poder es la experiencia radical de la existencia, el disfrute de una libertad sin límites, que solo se pone límites para darse el goce dionisíaco de sobrepasarlos sin cesar. Desde un punto de vista metafísico, la voluntad de poder significa la radical finitud de la existencia. Negatividad ontológica, horizonte sin límites, la libertad es al mismo tiempo finitud, pues debe siempre fijarse límites siquiera sea para darse el placer de superrarlos incesantemente. El triunfo de la vida como libertad solo puede darse asumiendo y superando lo negativo de la misma. Cada acto por el que el hombre se crea lo lleva hacia nuevos horizontes, le abre nuevas metas. Cada espacio que el hombre crea se le da como enmarcado e ilimitado a la vez. La realización es al mismo tiempo un reto, los resultados son una invitación y un llamado. Definitivos y pasajeros a la vez, los valores que el hombre crea no son más que él: superación y limitación, infinita finitud. Mezcla de Prometeo y de Sísifo, el hombre dionisíaco no puede escapar al círculo cerrado de una existencia que se agota en la infinita finitud de una creatividad incesante pero temporal, definitiva pero precaria, eterna y deviniente a la vez.

La voluntad de poder es, pues, tensión desgarradora, conciencia lúcida y existencial de un hombre libre como creación, pero esclavo como destino. La idea de la voluntad de poder quiere mantener la difícil apuesta de una afirmación absoluta de la vida, que al mismo tiempo sea autonomía radical de una libertad que solo tiene sentido en la medida en que se constituye como creatividad autofundante de valores. Profundamente seria, la vida no puede, sin embargo, perder su carácter de gratitud lúdica. Creadora incesante de formas, la voluntad de poder no debe, no obstante, agotarse en un puro estetismo, pues su conquistada autonomía es algo más que un fuego de artificios para adornar el sin sentido de una existencia que se hunde en la tiniebla de la noche del absurdo. No debemos ver en Nietzsche un Sartre antes de la letra. Por eso, Nietzsche siente la necesidad de fundar su pensamiento en un principio último, que trascienda al mismo tiempo que garantice su nueva visión antropológica.

El eterno retorno: Principio ontológico último de la enseñanza de Zaratustra, la doctrina del Eterno Retorno —que Nietzsche afirma haber descubierto penosamente y nos la transmite con cierto sabor esotérico— nos conduce, más allá de la afirmación de la radical finitud de la existencia, a una nueva visión ontológica del tiempo. La doctrina del Eterno Retorno equivale a plantear el problema de la temporalidad, el-ser-como-tiempo, como problema último de la metafísica, lo cual no hace sino confirmar que, en el fondo, el único descubrimiento importante que ha hecho el pensamiento occidental a partir de Kant, y que constituye lo peculiar del hombre contemporáneo, es lo que podríamos llamar *la densidad ontológica del tiempo,* es decir, el tiempo concebido como el tejido ontológico esencial del ser.

Por la doctrina del Eterno Retorno, Nietzsche opera una coagulación de la finitud, que niega toda posibilidad de salida fuera de un horizonte temporal. Sin embargo, como su nombre mismo lo indica, paradójicamente la idea del Eterno Retorno introduce un principio de infinitud y eternidad en el seno mismo de la temporalidad, siquiera sea en forma de una eternidad-de-instantes. ¿Añoranza de un principio de seguridad, que antes era garantizado por el "cielo metafísico" del platonismo cristiano? ¿Deseo de liberarse la finitud? Rechazo de la concepción lineal de la historia propia de la creencia judío-cristiana, sin caer por otra parte, en una historización de la naturaleza (como en Hegel y Marx), la teoría del Eterno Retorno opta por volver a la idea de una circularidad histórica, que equivale a una naturalización de la historia. Se vuelve así el arquetipo de la historia concebido por los presocrátiros, al círculo, la figura perfecta que resume en sí la finitud y la infinitud, una finitud infinitamente finita. Totalmente cerrado sobre sí mismo, el círculo es la idea misma de la finitud; pero, por estar compuesto por un número infinito de puntos cada uno de ellos puede ser a la vez, comienzo y fin, principio y meta, punto de partida y culminación. Homogeneidad perfecta de sus partes, el círculo es modelo y ejemplar de una temporalidad

eterna, de una eternidad eternamente temporal. Anuncio último del profeta Zaratustra, el Eterno Retorno, significa desde el punto de vista dialéctico, la llegada a la síntesis, la superación de la negatividad, la trascendencia de la existencia... Se podrá comprender por qué el existencialismo —tan profundamente influido por Nietzsche, ha abandonado de éste la doctrina del Eterno Retorno (aunque de cierta manera reaparece en el último Heidegger con su vuelta a un mundo poético y mítico). La doctrina del Eterno Retorno, en efecto, encierra los peligros inherentes a toda metafísica naturalista, tanto más evidentes, cuanto más radical se sea en afirmar la originalidad existencial del hombre. La fenomenología existencial y los pensadores de la existencia en general, han aceptado la idea, cara a Nietzsche, de un hombre como autotrascendencia y superación incesante, como ruptura de todas las fronteras que se deleita en una libertad como proyecto de autorrealización que afirma como autoposición absoluta y hace de la existencia un reto para vencerse y sobreponerse a sí mismo, dando así un sentido a su vida. Este acento antropológico los lleva ver en toda tendencia al naturalismo una sospechosa inclinación a recostarse y descansar, por volver a la naturaleza y dormir. ¡La última palabra de toda dialéctica naturalista sería, pues, la siesta de un fauno! un hombre reconciliado con la naturaleza no sería más que un ser domesticado y tranquilo. Se volvería a concebir la naturaleza como el regazo materno, el retorno al seno materno, el regreso al mundo de lo mítico. Reconocimiento del valor absoluto de la naturaleza, la doctrina del Eterno Retorno reduciría la existencia y la historia del hombre a una mala pasada, a una broma de humor negro o a un espectáculo dantesco que la naturaleza se empeña en darse a sí misma. Se negaría de este modo toda consistencia ontológica a la existencia al afirmar la existencia como angustia y la libertad como temporalidad e historicidad. Bajo la influencia de Kierkegaard y Hegel respectivamente, la moderna filosofía de la existencia tratará de exhorsizar los peligros de la metafísica naturalista, a pesar de la vuelta a lo mítico que se encierra en el último Heidegger.

Sin embargo, la doctrina del Eterno Retorno, ejercerá una enorme influencia en el pensamiento existencial contemporáneo como factor desmitificante de una cierta metafísica "platónica". Para Platón, hacer filosofía es tomar la vida como "una larga y profunda meditación sobre la muerte" *(Fedón)*. La meditación sobre la muerte es una manera de superarla dialécticamente, asumiéndola racionalmente, situándola en una esfera de eternidad. El pensamiento se convierte en una minimización, un desprecio del tiempo. Trampolín de la eternidad, el pensamiento culmina en la contemplación de la verdad concebida como lo eterno, inmutable, universal y necesario. El pensamiento opera en esta forma la reducción de la opacidad temporal de la existencia, haciendo de la verdad y de la filosofía una ciencia teórica, transparente y coherente cuyo modelo arquetípico sería la geometría. La existencia se esfumaría, convirtiéndose el pensamiento en forma y contenido del pensar. Pero la gran cuestión sigue en pie: ¿puede la existencia ser reducida al pensamiento? ¿Puede una ciencia o sabiduría, concebida como verdad geométrica, dar cuenta de la existencia y del tiempo? Ya desde los orígenes del pensamiento moderno se planteó con marcado énfasis una tal cuestión, al sostener Pascal contra Descartes la radical imposibilidad de reducir la opacidad temporal de la existencia a la trasparencia formal del pensamiento geométrico. Por su parte, Nietzsche afirma que si la filosofía no es más que un puro pensar sobre la eternidad, se reduce tan solo a una evasión del tiempo y a una mutilación de las fuentes de la existencia, disolviéndose con ello la densidad ontológica de ambos. Vivir en el mundo añorando solamente el momento feliz en que nos liberemos de esta cárcel, sería reducir la existencia temporal a una vulgar pesadilla, tanto más injusta cuanto menos culpable. Frente a esto, Nietzsche afirma categóricamente su amor a la tierra y predica como suprema sabiduría la fidelidad a la tierra. Lejos de alejarnos del tiempo, la filosofía nos llevaría a sumergirnos más y más en él al convencernos de la imposibilidad de salir del mismo.

Luchador encarnizado, Nietzsche consagra las últimas obras de su ya exhausta mente no a desarrollar su nuevo modelo de hombre, sino a denunciar con redoblada

virulencia lo que considera ser el mayor y más peligroso adversario: el platonismo cristiano. Presentándose a sí mismo como el arquetipo del hombre anti-cristiano-platónico, en sus obras de sabor autobiográfico *(Ecce homo, El Anticristo)* lleva la polémica al terreno que le es favorito: el plano personal, el análisis psicológico. Dicho método llega a ser desarrollado en forma sistemática en *La génesis de la moral y Más allá del bien y del mal,* obras irregulares donde en forma, a veces pasmosamente lúcida, se anuncian los futuros análisis que del hombre y la sociedad hará Freud. Recurriendo al método ya conocido de explicar lo superior por lo inferior, Nietzsche se esfuerza en mostrarnos que tras los así llamados valores superiores se encierran las mayores corrupciones del espíritu. Analizados a fondo, los valores superiores de la cultura no son más que el hipócrita maquillaje por el que oculta la negación misma de la vida. Para dar mayor consistencia a sus acusaciones, Nietzsche trata de explicar cómo ha sido posible que una tal corrupción haya sido aceptada. El origen de esta aberración tiene motivaciones psicológicas. El origen de todos los valores superiores es el resentimiento, el más ruin de los sentimientos humanos. Como Medusa, el resentimiento es un monstruo de mil cabezas que reaparece bajo innúmeras máscaras de aparente honorabilidad. Detrás de todas esas máscaras, solo se oculta la cobardía, el miedo a la vida, la ineptitud de enfrentarse creativamente a los retos de la historia. Esta ha sido hecha por los grandes espíritus (reaparece el culto al héroe del romanticismo), los señores, hombres cuya grandeza los lleva a situarse más allá de los formalismos del bien y del mal; ellos no se someten a los valores, sino que los crean. Los espíritus débiles, incapaces y tarados como son, son incapaces de afrontar el reto de los señores; por eso se convierten en sus esclavos, pero conservando en su corazón el ruin sentimiento de una secreta venganza, tanto más venenosa cuanto más oculta e hipócrita. El resentimiento lleva a estos hombres inferiores, esclavos de cuerpo y espíritu a adoptar la apariencia de aquello que niegan, pero que secretamente envidian. Por una secreta venganza, el resentimiento lleva al alma ruin de los esclavos, a la sacralización de su propia ruindad e ineptitud. Los esclavos crean una escala de valores, hecha a su medida. Nace la divinización de lo pobre, de lo pequeño, de lo miserable, especialmente encarnada en la moral cristiana. No otra cosa es la moral del Evangelio: ¡Bienaventurados los pobres, los que sufren . . . los inútiles, los incapaces y tarados, los ruines y esclavos! El cristianismo, bajo la apariencia de los más nobles ideales, se ha convertido en la mayor fuerza esclavizante de la historia, por eso hay que desenmascararlo con redoblado ardor. . . . ¡Y el grito estentóreo de protesta de Nietzsche se pierde en los tenebrosos abismos de la demencia!

Federico Nietzsche nos aparece como una de las poderosas voces denunciantes de la mala conciencia de la civilización occidental. Como tal se constituye en uno de los tres grandes profetas de nuestra era: Sartre, Marx, Nietzsche y Freud, quienes han sembrado la dialéctica de la duda, sometiendo a la civilización occidental a la aguda prueba del más cáustico de los ácidos: la sospecha sobre la validez de sus valores superiores. Su herencia ha sido asumida y resumida en nuestro tiempo en un solo nombre: J. P. Sartre.