

Dionysos en la filosofía de Nietzsche

Autor:

Cragnolini, Monica Beatriz

Tutor:

Piccione, L. O.

1983

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Grado

Tesis 1-83

FACULTAD de FILOSOFIA y LETRAS	
Nº 49.148/3	MESA
19 OCT 1983	DE
	ENTRADAS

T E S I S D E L I C E N C I A T U R A

D I O N Y S O S E N

L A F I L O S O F I A D E

N I E T Z S C H E

MONICA BEATRIZ CRAGNOLINI

Director de Tesis : Prof. Bruno L.G. Piccione

1 9 8 3

I N D I C E

DIONISOS EN LA FILOSOFIA DE NIETZSCHE.

	Pág.
PLANTEAMIENTO DE TESIS	5
<hr/>	
<u>I. DIONISOS COMO SIMBOLO RELIGIOSO</u>	
Introducción	7
<u>1. LA EPOCA DE LAS RELIGIONES</u>	8
1.a. EL ORIGEN DE LAS RELIGIONES	
1.a.1. El instinto creador de dioses	10
1.a.2. La religión opuesta a la razón y la ciencia	
1.a.2.1. Religión y tradición	13
1.a.2.2. Religión y error	17
1.a.2.3. Religión y psicología	20
1.a.2.3.1. Psicología y religión en <u>Genealogía de la moral</u>	22
1.a.2.3.1.1. La religión, producto del hombre del rencor	22
1.a.2.3.1.2. La religión a partir de la mala conciencia	
a. El dios como espectador	24
b. El dios que castiga	25
c. La religión y el ideal ascético	26
1.b. LOS DIOS ANTIGUOS Y EL DIOS CRISTIANO	
1.b.1. Los dioses antiguos	29
1.b.1.1. Los dioses griegos	32
1.b.2. El dios cristiano	42
1.b.2.1. Sobre el pretendido "cristianismo" de N.	47

	Pág.
1.o. LA JUSTIFICACION "DIALECTICA" DE LAS RELICIONES	58
2. <u>LA EPOCA DE LA MUERTE DE DIOS</u>	
2.a. La descripción de la "muerte" de Dios	62
2.b. La sombras de Dios	82
3. <u>LA NUEVA RELIGION NIETZSCHEANA Y LA POSIBILIDAD DEL HOMBRE DIONISIACO.</u>	
3.a. Zaratustra y la nueva religión nietzscheana	86
3.b. El hombre nietzscheano	90
3.c. La religión del superhombre	93
3.c.1. Caracteres del dios Dionysos	98
3.c.1.1. A la espera de Dionysos : "Del gran anhelo"	105
3.c.2. Ariadna	109
3.c.3. La divinización de los instantes	111
3.d. ¿Por qué elige Nietzsche como símbolo un dios griego?	119
II. <u>DIONYSOS COMO SIMBOLO FILOSOFICO</u>	
Introducción	125
1. <u>DIONYSOS Y LA VOLUNTAD DE PODERIO</u>	
1.a. La voluntad de poderio como fundamento ontológico	126
1.b. La <u>Selbstüberwindung</u>	136
1.c. Dionysos como símbolo de la voluntad de poderio	139

2. DIONYSOS Y ETERNO RETORNO

2.a. El eterno retorno: sentido metafísico	145
2.b. El eterno retorno: sentido moral	150
2.c. Dionysos y eterno retorno	157

3. DIONYSOS Y AMOR FATI

3.a. El temple anímico del pensador del eterno retorno	165
3.b. Dionysos y <u>amor fati</u>	172

4. DIONYSOS Y LA VERDAD ORIGINARIA

4.a. Los distintos sentidos del término "verdad" en Nietzsche	174
4.a.1. La verdad como error. La pseudoverdad	175
4.a.1.1. Verdad y valoración	177
4.b. La verdad como error útil	179
4.c. La verdad originaria	181
4.c.1. Dionysos como símbolo de la verdad originaria	185

5. DIONYSOS Y SUPERHOMBRE

5.a. Caracteres del superhombre	188
5.b. Hombres superiores y superhombre	193
5.c. Dionysos y superhombre	200

✓ **6. EL TEMA DEL LENGUAJE EN NIETZSCHE**

6.a. Lenguaje y filosofía	205
6.b. La expresión simbólica	207
6.c. La música como expresión del pensamiento	209
6.d. El silencio	212

✓ **BIBLIOGRAFIA**

✓ 1. OBRAS DE F. NIETZSCHE	214
✓ 2. Obras sobre el dios DIONYSOS-MITOLOGIA	215
✓ 3. COMENTADORES E INTERPRETES DE LA OBRA NIETZSCHIANA	216

PLANTEAMIENTO DE TESIS

El objeto del presente trabajo es mostrar de qué manera todas las intuiciones nietzscheanas, tanto a nivel filosófico como a nivel religioso, convergen en una figura que se convierte en símbolo por excelencia de su pensamiento: DIONYSOS.

Que el hombre que proclama y anuncia la muerte de Dios concentre sus intuiciones en la figura de otro dios, si bien pagano, puede parecer paradójico. Mostraremos en el presente trabajo en qué medida tal paradoja no es más que una apariencia, y de qué manera es posible establecer conexiones entre todas las ideas nietzscheanas y la figura de este dios.

I. D I O N Y S O S

C M O

S I M B O L O R E L I G I O S O

" O komm zurück
mein unbekannter Gott! mein SCHMERZ !
mein letztes Glück !....

Ein Blitz. Dionysos wird in smaragde-
ner Schönheit sichtbar."

NIETZSCHE "Klage der Ariadne"

INTRODUCCION

"¿Por qué sé yo algunas cosas más? ¿Por qué soy en absoluto tan inteligente? No he reflexionado jamás sobre problemas que no lo sean -no me he malgastado. Por ejemplo, no conozco por experiencia propia dificultades genuinamente religiosas. Se me ha escapado del todo hasta qué punto debía yo ser "pecador"...El ateísmo yo no lo conozco en absoluto como un resultado, menos aún como un acontecimiento: en mí se da por supuesto, instintivamente. Soy demasiado curioso, demasiado problemático, demasiado altanero para que me agrade una respuesta burda. Dios es una respuesta burda, una indelicadesa contra nosotros los pensadores..." (Nietzsche, Ecce Homo, "Por qué soy tan inteligente", I, p.36)

¿Cómo relacionar estas palabras con las del joven que escribe un poema al "dios desconocido", y las de Zaratustra, cuya alma quiere cantar al gran "liberador", al "sin-nombre", "al que sólo cantos futuros encontrarán un nombre" (Así habló Zaratustra, "Del gran anhelo, p.307") ?

Los textos escritos por el joven Nietzsche y sus obras posteriores nos demuestran que sí la ha interesado -y muy profundamente - la temática religiosa; y si ha desechado a Dios como respuesta burda o hipótesis innecesaria, ha sido solamente a una forma especial de concreción histórica del instinto creador de dioses. Este Dios negado, el Dios cristiano y trascendente de las religiones, no es el único dios posible. A partir de su negación y "muerte" la zona de lo divino nos ofrecerá nuevas posibilidades.

Qué sea ese divino, a qué debe llamarse "dios" -si es posible emplear esta expresión -, trataremos de determinarlo o, por lo menos vislumbrarlo, en las consideraciones que siguen.

1. LA EPOCA DE LAS RELIGIONES

En el libro I de la Gaya Ciencia Nietzsche señala que aún estamos en época de religiones: constantemente aparecen fundadores de nuevos cultos que creen trabajar al servicio de Dios y en calidad de "enviados celestiales".¹ En realidad, trabajan al servicio de la vida, en tanto activan la fe de los hombres en la misma, si bien mediante razones "no vitales", situadas en un "más allá": "Hay que amar porque..."² Pero el interés perseguido por las religiones suele ser precisamente el contrario: denigrar la vida -esta vida terrena- en favor de una existencia trasmundana.

¿Cómo surgen estas religiones? Nietzsche permite un acceso a este problema desde distintas vías. Una vez alcanzada su independencia intelectual con respecto a las categorías schopenhauerianas, el filósofo utiliza el método histórico-psicológico a los fines de determinar los caracteres de la religión y el hombre religioso. En Humano, demasiado humano y en Aurora la religión nos es presentada en clara oposición a la razón y las ciencias. La crítica de carácter psicológico utilizada en estas dos obras reaparece en la Genealogía de la moral. Estas tres obras, junto a El Anticristo y los Póstumos 1882-1888, representan el conjunto de textos en los cuales Nietzsche rechaza a las religiones de modo más directo. Por supuesto que en Así habló Zaratustra los ataques dirigidos a los sacerdotes y trasmundanos aparecen repetidas veces, pero tal vez sea en esta obra donde se delinear de manera más clara los caracteres de la religión dionisiaca -cuyos rasgos también se evidencian en Más allá del bien y del mal, El Crepúsculo de los ídolos,

1. Gaya Ciencia I, 1, p.16.

2. Ibidem, p.17.

y los Fóstumos ...

Podemos reconocer tres momentos en el desarrollo del pensamiento nietzscheano en lo que a temática religiosa se refiere. En primer lugar, rechaza a las religiones, si bien debemos excluir de esta crítica a la religión griega, en virtud de sus caracteres afirmadores. El segundo momento está representado por el tema de la muerte de Dios y la consiguiente desaparición de los cultos, en tanto, en tercer lugar, se evidencia la posibilidad de la religión dionisiaca a partir de dicha muerte. El tema de la muerte de Dios será tratado especialmente en la Gaya Ciencia y Así habló Zaratustra,³ mientras que los caracteres de la nueva religión nietzscheana se presentan en esta última obra, en Más allá del bien y del mal y en los Fóstumos...

3. Por supuesto que en los Fóstumos el tema de la muerte de Dios surge en estrecha relación con la temática del nihilismo, pero destacamos las dos obras mencionadas, en la medida en que sólo nos interesan en este punto los caracteres religiosos implícitos en la frase.

1.a. EL ORIGEN DE LAS RELIGIONES

1.a.1. El instinto creador de dioses.

El instinto creador propio del hombre se diversifica según los objetos a que tiende. Los dioses son también objetos de hechura humana, "demasiado humana", según lo mostrará el develamiento de carácter psicológico practicado por Nietzsche sobre las actitudes religiosas fundamentales. Es necesario tener presente en todo momento del desarrollo de este trabajo que "instinto creador de dioses" y "dioses creados" son dos elementos de la religión perfectamente separables. El instinto creador de dioses es fundamentalmente impulso -lo que podríamos designar con el nombre de "religiosidad", siguiendo a Simmel -⁴ que se "objetiva" en ciertos dogmas, prácticas, etc., dando lugar a las religiones positivas.

Se ha dicho repetidas veces que Nietzsche es un ateo. Pero, como señala M.Zambrano,⁵ el tema de la divinidad siempre implica una doble perspectiva: por un lado, las imágenes vacías de los dioses que se desechan; por el otro, la zona siempre misteriosa de lo sagrado mismo. Reconocemos en Nietzsche esta escisión temática:

4. En Intuición de la vida, trad. J. Novira Armengol, Bs. As., Nova, 1950, pp.160-1: "Hay en la actualidad gran número de personalidades que se apartaron totalmente de la religión y las religiones en su sentido tradicional formulado, pero que con la máxima energía se resisten a pasar como irreligiosas. Hacen una distinción tan exacta entre religión y religiosidad que rompen sin reservas con aquella y creen asimismo sin reservas poder conservar ésta...Entienden por religiosidad...una postura absolutamente determinada desde dentro, que no necesita tener contenidos u objetos propios, antes bien es un modo de vivir toda la vida y de matizar todo momento de su constante discurrir, en cambio para ellos los dogmas religiosos son productos singulares derivados, colocados más allá de la vida..."

5. En "Dios ha muerto", en su libro El hombre y lo divino, México, F.C.E., 1973, pp.134 ss. Sin embargo, no compartimos el //

que lo obliga a negar las religiones, pero no le impide la afirmación de nuevos dioses. El "sin diosismo" de Zaratustra⁶ le permitirá devolver al hombre y a la tierra lo que se le había sustraído con el objeto de "adornar" a ese Dios trascendente, de modo que todo lo que permanecía oculto tras la apariencia de un ente supremo retornará al hombre, quien recuperará su vitalidad perdida en un "más allá":

"Este ha sido hasta ahora su mayor altruismo: saber admirar y adorar, ocultándose que era él mismo quien había creado lo que admiraba."⁷

El hombre se ha admirado a sí mismo en sus creaciones, y en el

/// pensamiento de la autora con respecto al "cristianismo" de Nietzsche.

6. Zaratustra dice al viejo Papa: "Ich bin's der gottlose Zarathustra, der da spricht: wer ist gottloser als ich, dajich mich seiner Unterweisung freue?" "Außer Dienst", Ed. Kröner, p.287.
7. Fóstumos... Libro Segundo, I, p.93.
8. En Alemania (ed. UNAM, México) Enrique Heine señala: "Nuestro corazón se estremece compasivamente... pues el que se prepara a morir es el mismo anciano del cielo. Lo hemos conocido perfectamente, desde su cuna en Egipto, donde se crió entre los toros y cocodrilos divinos. Lo hemos visto... convertirse en Palestina en un Dios-rey chiquito entre un pobre pueblo de pastores... Lo vimos emigrar a Roma, la capital donde abjuró de toda especie de prejuicios nacionales y proclamó la igualdad celeste de todos los pueblos; hizo, con tan hermosas frases, gran oposición al viejo Júpiter, e intrigó tanto que alcanzó pronto el poder, y desde lo alto del Capitolio gobernó la ciudad y el mundo, urbem et orbem... Lo vimos depusarse, espiritualizarse más aún, hacerse paternal, misericordioso, bienhechor del género humano, filántropo... ¡Nada ha podido salvarlo! ... ¿No oís sonar la campanilla? De rodillas!... Llevan los sacramentos a un Dios que se muere."

caso especial de Dios, le ha otorgado los caracteres "sublimes" que él mismo poseía. Al reconocer este error, el hombre "recompuesto" podrá dar un nuevo sentido a la divinidad. Porque hay que comprender que "puede haber muchas maneras de ser dios", como señala el aforismo 998 de los Póstumos.... Esta afirmación implica más que una mera consideración histórica sobre las distintas concepciones divinas. Dicha idea se hallaría en relación con la "evolución" sufrida por el Dios que acaba convirtiéndose en espíritu. El viejo Papa de la cuarta parte de Así habló Zaratustra nos describe, en términos que recuerdan la narración de Enrique Heine sobre la vida y muerte de Dios⁸ -y recordemos la admiración de Nietzsche por el poeta-, los cambios que padece la cristalización del instinto creador de dioses. Dios nace en Oriente, como un dios fuerte y vengativo,⁹ pero finalmente termina por convertirse en un dios "viejo, y débil, y blando".¹⁰ Dios comienza manifestándose en "lo exterior", por así decirlo, como Dios de las fuerzas elementales y, poco a poco, se sutaliza, hasta transformarse en "espíritu". El viejo Papa dirá, a los efectos de justificar la adoración del asno por parte de los hombres superiores:

"Aquel que dijo 'Dios es espíritu' -fue el que dio hasta ahora en la tierra el paso y el salto más grandes hacia la incredulidad: ¡no es fácil reparar el mal que esa frase ha hecho en la tierra!"¹¹

8. vide pág. anterior.

9. Así habló Zaratustra, IV Parte, "Jubilado", p.350.

10. Ibidem.

11. Así habló Zaratustra, IV parte, "La fiesta del asno", p.417.

Decíamos anteriormente que la expresión Nietzscheana del afir-
mismo 998 de los Postumos.... comprende algo más que una refle-
xión de carácter histórico. En efecto, no toda expresión divina a-
caba con la muerte del Dios cristiano y de las demás religiones. De-
bemos distinguir los dos sentidos que el filósofo otorga al término "Dios":

a. En un primer sentido, es el Dios de la metafísica y de la reli-
gión . Como tal está condenado a muerte, representa un concepto pa-
ramente negativo que será utilizado especialmente con relación al te-
ma de la decadencia y fin de los valores tradicionales.

b. Un nuevo dios adviene, a partir de la muerte de este Dios mencio-
nado. No es un mere "sustituto": las "sembras de Dios" desempeña-
rán ese rol.

En el primer caso, el hombre crea un Dios mediante cuya adora-
ción se degrada. Este es un Dios falso y no-vital, en la medida en
que no es expresión del devenir sino que posee los atributos clá-
sicos de inmutabilidad, intemporalidad, etc. En el segundo caso,
al hombre le será posible crear un dios vital, que se constituya en
la mayor expresión de la voluntad de poderío, y que permita la di-
vinización de lo humano. Este dios es Diónysos.

Analizaremos a continuación los distintos orígenes que Nietzsche
atribuye a las religiones, entendidas éstas en el sentido apuntado
más arriba -como religiones positivas u objetivadas.

1.a.2. La religión opuesta a la razón y la ciencia.

1.a.2.1. Religión y tradición.

Ya a los dieciocho años, Nietzsche se interesaba por el pro-
blema de la religión que se presenta como un producto cultural

para el hombre que la recibe a modo de enseñanza desde niño.¹² En esta época (1862) escribe Destino e Historia, un breve ensayo dedicado a estos temas. Si el hombre pudiera acercarse a la religión cristiana con "ojos desprevenidos y libres"¹³, sin tener en cuenta los prejuicios y costumbres, sus propias opiniones respecto a la misma diferirían de las generalmente aceptadas.

Existe un escollo que se le presenta a aquel que intenta juzgar de manera imparcial la historia del cristianismo: el criterio de autoridad comúnmente aceptado. El hombre que intenta pensar por sí mismo, "sin guía ni compás"¹⁴, suele perderse en el océano de las ideas, añorando la seguridad de la tierra firme -proporcionada por las creencias. El joven Nietzsche confiesa haberse hallado varias veces en esa situación que lo obligó a retornar una y otra vez a su antigua fe. Sin embargo, sabe que el cristianismo se basa en supuestos que serán advertidos por los hombres, originando "grandes convulsiones". Mientras tanto, la existencia de Dios, la inmortalidad, la autoridad de la Biblia, etc., continúan siendo problemas. Si bien Nietzsche admite sus intentos de abandonar su antigua fe, señala que sus prejuicios lo han obligado a retornar nuevamente a la misma. Sin embargo, esas pretensiones de "lanzarse" al mar especulativo han producido frutos: "algo que no tiene que ser necesariamente un saber, sino que puede también ser una fe".¹⁵

12. Nos referimos específicamente a este tema, lo cual no significa que el problema religioso no le haya interesado con anterioridad. Sabido es que Nietzsche escribió, siendo niño, un ensayo sobre el nacimiento del mal-el demonio- como pensamiento contradictorio -antítesis- surgido de Dios mismo. A este respecto, vide Charles Muris, Nietzsche Problème. Généalogie d'une Pensée, Deuxième partie, "Généalogie du questionnement du sentiment religieux.", p.71 ss.

13. Traducción de H.Férez Mantilla, del tomo I de la Musarion Ausgabe, en Revista Eco, Nietzsche 125 años, sep.oct.nov.1969, Nos. 113-5, tomo XIX/ 5-6-7, pp.476 ss..

14. Ibidem p. 477.

15. Ibidem.

Este deseo de ruptura con la tradición alcanzará su expresión total diez años más tarde, en Humano, demasiado humano y obras posteriores.

Humano, demasiado humano es un libro para "espíritus libres", que niegan lo que habían considerado sagrado hasta entonces. La negación se abate sobre las formas específicas en que el impulso creador del hombre se ha objetivado: las formas culturales y sociales en general, que han alcanzado el grado de "venerables" en virtud del pasar del tiempo y la tradición. El interés de la obra es destruir, con el objeto de alcanzar lo que se esconde bajo el velo de los ocultamientos humanos. ¿Qué hay detrás de la religión, la sociedad, el estado? El espíritu libre interrogará sobre las cosas "puestas al revés",¹⁶ debido a que ha sufrido una transformación en virtud de la cual se siente impulsado a negar todo el pasado venerable, todo lo que hasta entonces consideraba su deber, su patria y sus maestros. Una fuerza desconocida lo domina infundiéndole la necesidad de investigar y de "humear en torno a lo prohibido".¹⁷

Desde el punto de vista religioso se rechaza lo recibido de "generación en generación", negación que implica un reconocimiento de la religión como conjunto de apariencias nacidas de los errores de la razón. Para el que piensa, Dios ya no es necesario a nivel hipotético,¹⁸ lo que le permitirá realizar un análisis de la psicología del hombre religioso a los efectos de determinar los sentimientos "humanos, demasiado humanos" que generan los cultos y creencias.

16. Humano, demasiado humano "Introducción", af. 3, p.28.

17. Ibidem.

18. Id., af. 28, p.53.

Así como aspira a superar la religión, el espíritu libre también tiende a vencer la filosofía, a los efectos de alcanzar la posesión de un temperamento crítico y científico. La verdad se alcanza mediante un método severo, y no gracias a comunicaciones milagrosas.¹⁹ El hombre interesado en la "verdad sin apariencias" parte de la idea de que no existen verdades absolutas ni hechos eternos.²⁰ El hombre no es una "aeterna veritas" que pudiera imponerse como medida de todas las cosas. Observaciones de este tipo son características de filósofos y teólogos que, desafiando las limitaciones espacio-temporales propias de lo histórico, estudian al hombre a partir del supuesto de verdades absolutas. Pero todo pueblo, señala Zaratustra,²¹ tiene su propia tabla de valores que se sacraliza con el transcurrir del tiempo. Los valores se esclerosan y forman un muro difícil de derribar: la tradición.

En Aurora nuestro filósofo señala que no es posible creer en un Dios que durante miles de años no se preocupó por el conocimiento o comprensión que de él pudieran tener sus criaturas sino que, por el contrario, permitió todo género de dudas y vacilaciones condenando, sin embargo, al hombre que no alcanzaba la "verdad" por él revelada.²² El Dios cristiano es un Dios contradictorio y sólo una tradición que se resiste a los riesgos del pensamiento puede seguir sosteniendo una hipótesis semejante. ¿No será este Dios como un sordomudo, incapaz de alertar a su hijo con respecto a los peligros con que se enfrenta?²³ ¿Qué clase de Dios es el que exige al hombre un

19. Idea I, af.3., p.35.

20. Idea, I, af.2., p.34.

21. Así habló Zaratustra, Tercera parte, "De las tablas viejas y nuevas" pp. 273 ss.

22. Aurora, Libro I, af.91, p.55

23. Ibidem.

conocimiento de la verdad , en tanto permite que permanezca en la duda y el error? A las religiones no les interesa el tema de la verdad: son incapaces de pensar en este "deber de Dios para con los hombres" que consiste, como dirá el Papa del IV Zaratustra²⁴, en "hablar claro". Si bien Pascal intentó justificar el "deus absconditus" "sentía vagamente que...era algo perfectamente inmoral".²⁵ Pero aun cuando se posean estas sospechas respecto a Dios en cierto grado, los hombres continúan sacando las consecuencias de juicios que ya consideran falsos. Pero:

"Aceptar una creencia sencillamente porque es costumbre aceptarla, ¿no significará obrar de mala fe, ser cobarde y perezoso?"²⁶

1.a.2.2. Religión y error.

La religión surge del miedo ante la verdad. "Vivir en Dios" es vivir en la mentira y la superficialidad. En este sentido, el hombre religioso es un artista de categoría superior²⁷ ya que, ante el temor a la vida, la falsea mediante el artificio de una imagen divina, y la niega totalmente en su valor. El homo religiosus es aquel que se torna superficial debido a su incapacidad para afrontar la verdad "cara a cara". Sin embargo, la religión se presenta a sí misma con un cierto carácter de profundidad, del mismo modo que lo hace la filosofía.²⁸ La religión pretende mostrar la esencia de las cosas, pero los hombres religiosos no son más que esos hom-

24. Así habló Zaratustra, IV Parte, "Jubilado", p.350)

25. Aurora I, 91, p.56.

26. Aurora, II, 101, p.58.

27. Más allá del bien y del mal , Sección tercera, "El ser religioso" 59 p.85.

28. Humano, demasiado humano, I, 6, p.37.

bres piadosos de que habla Zaratustra, que se sientan junto a los pantanos y creen ser profundos pescando allí donde no hay peces.²⁹ Así como el astrólogo piensa que el cielo estrellado varía según la suerte del hombre,³⁰ del mismo modo el hombre religioso -y también el moral, el esteta, el lógico -cree que alcanza la esencia de las cosas cuando, en rigor, las juzga a partir del bienestar que las mismas pueden producirle. Moral, arte, religión, tienen un origen común: el error.³¹ Se alcanzan conclusiones erróneas cuando se legitiman las cosas a partir de su existencia: de la capacidad de existir de algo, de su adaptación al fin, se deduce su legitimidad. La idea que produce buenos efectos es considerada verdadera, la que atormenta al hombre, falsa. De allí surge la confusión entre lo verídico y lo verdadero³² que acaban por identificarse, y se habla de "grados de verdad" cuando, en rigor, sólo existen grados de error. Incluso aquel que testimonia una causa con su muerte le otorga a ésta el carácter de verdadera. Pero Zaratustra critica a aquellos que envenenan las doctrinas con sangre: "la sangre es el peor testigo de la verdad".³³

Basado como toda religión en errores, el cristianismo ha pretendido demostrar la verdad de sus afirmaciones, pero no mediante procedimientos deductivos -toda religión odia el poder de la razón-, sino mediante el paradigma proporcionado por sus seguidores, y según criterios de autoridad que señalan: "Tengo razón, pues está escrito."³⁴

-
29. Así habló Zaratustra, Tercera parte, "De los apóstatas", p.254.
30. Humano, demasiado humano, I, 4, p.36.
31. Op.cit. I. af.29, p.54.
32. Op.cit53, p.71.
33. Así habló Zaratustra, Segunda parte, "De los sacerdotes", p.141.
34. Aurora, Libro Primero, 84, p.51.

Existen otros tipos de errores que se constituyen en causantes del nacer de las religiones. El hombre que alcanza una idea general sobre el mundo, y no se la atribuye a sí mismo debido a su carácter embriagador, genera la idea de Dios en el intento de hallar un autor superior para dicha concepción.³⁵ Este origen de la religión indica que existen dos supuestos concurrentes en su generación. En primer lugar, una consideración subestimativa del hombre lo hace incapaz de alcanzar "ideas geniales", condición básica para la pervivencia de toda religión. En segundo lugar, existe la noción implícita de que dicho hombre asegura su idea mediante la hipótesis de Dios, convirtiéndola así en pensamiento sagrado, invulnerable a la crítica y, por otra parte, conquista para sí mismo la condición de "hombre divino".

En virtud de su carácter ocultador de la verdad la religión siempre se opondrá a la ciencia, razón por la cual debe ser destruida por el espíritu libre quien, mediante la crítica histórica demostrará el carácter ilustre de la misma. La ciencia aparece como el tribunal supremo ante el cual la religión debe intentar - si bien vanamente- defenderse. Así como Nietzsche aplica en Humano, demasiado humano un análisis de tipo histórico a la religión, en la Segunda consideración intempestiva (1879) critica la aplicación de la ciencia y los estudios históricos a la religión. Toda religión pierde su vitalidad cuando se realiza su disección científica. La influencia de la ciencia en la vida del hombre es tal, que lo ha transformado en "una abstracción que camina", en la medida de la contribución de las disciplinas científicas al exterminio de los instintos.

35. Aurora Libro Primero, 62, p.40.

El lugar predominante otorgado por Nietzsche a la ciencia en Humano, demasiado humano no debe confundirnos. Podríamos decir que en esta obra la ciencia es utilizada como símbolo de la importancia del carácter experimentador del espíritu libre, y su actitud básicamente desconfiada hacia todo. En obras posteriores se hará evidente la oposición nietzscheana a la ciencia y sus especialistas.³⁶

1.3.2.3. Religión y psicología.

La observación psicológica es la reflexión sobre lo humano, demasiado humano,³⁷ el descubrimiento de las motivaciones que llevan al hombre a lo más venerable y lo que considera lo más sagrado. Detrás de Dios el espíritu libre descubre al creador y sus necesidades.

En su análisis de la vida religiosa Nietzsche retoma un argumento de El nacimiento de la tragedia. El hombre, ante el dolor experimentado frente a la vida, intenta un encubrimiento del mismo. Todo conocimiento implica dolor, de allí que sea necesario ocultar la verdad mediante algún tipo de consuelo.³⁸ La religión no libera del mal que aflige y horroriza al hombre sino que, por el contrario, modifica el efecto que dicho mal produce en la sensibilidad.³⁹ La religión posee el mismo origen que el arte y la metafísica: la necesidad de encubrir el dolor que provoca la existencia. Este desagrado ante la vida puede provocar dos distintas reacciones: la del hombre débil y la del fuerte. El fuerte mejora y defiende la vida, el débil la torna más bella y profunda, mediante consuelos y narcóticos. Pero esta insatisfacción ante la vida es incurable, sólo en ciertos momentos de embriaguez

-
36. Así en Más allá del bien y del mal, Sección sexta, "Nosotros los doctos"; 282, p.156, en Así habló Zaratustra, "La sanguijuela", "De los doctos", etc.
37. Humano, demasiado humano Libro I, 35, p.28.
38. Op.cit. Libro II, 109, p.63.
39. Id. loc, p.62.

y entusiasmo el hombre pedirá liberarse de dicho sentimiento. En este sentido, el alcohol y el cristianismo son los narcóticos europeos por excelencia.⁴⁰

También se puede hallar el nacimiento de las religiones en lo que Nietzsche denomina "tendencia esquizofrénica", a la que nos hemos referido en otros términos más arriba. El hombre que es dominado por un sentimiento de poder repentino busca una causa exterior a sí mismo con el objeto de explicarlo: así nace el concepto psicológico de Dios.⁴¹ El hombre religioso posee una personalidad alterada, escindida en dos polos: Dios y él mismo. Dios es la expresión de su poder, lo que resta de su personalidad es la porción más pequeña y débil, la cual padece y no obra.⁴² El hombre se debilita y humilla en función de ese ideal que se erige ante él. Todas las religiones nihilistas, afirma Nietzsche, son "historias clínicas sistematizadas bajo una nomenclatura religioso-moral".⁴³

El hombre que ama a Dios posee sentimientos especiales. Odia a la naturaleza y al mundo,⁴⁴ y toda ley natural le parece una blasfemia contra Dios.⁴⁵ El hombre religioso carece de pensamientos propios: ésta es la razón de los rezos.⁴⁶ La oración supone un esfuerzo mecánico de los labios y la memoria, además de la quietud del cuerpo: a los hombres a los que les resulta difícil meditar por sí mismos, les conviene utilizar la oración, en la medida en que sólo necesitan "estar quietos".⁴⁷ El elemento básico en la comprensión

40. Gaya Ciencia 147, p.124.

41. Fóstumos 1882-1886, 135, p.94.

42. Fóstumos 1882-1886, 136, p.95.

43. Op.cit., 152, p.103.

44. Gaya Ciencia 131, p.118.

45. Op.cit. 59, p.62.

46. Op.cit. 129, p.117.

47. Ibidem.

de la psicología religiosa es la fe. Al hombre que cree no le interesa la verdad de aquello que se constituye en objeto de su creencia, su fe obra sin interés en los motivos que la impulsan. ⁴⁸

1.2.3.1. Psicología y religión en la genealogía de la moral

1.2.3.1.1. La religión, producto del hombre del renocer.

La religión surge- según el análisis realizado en esta obra- a partir de los conceptos morales que, a su vez, muestran su verdadero carácter mediante la crítica psicológica e histórica que de ellos realiza Nietzsche. La importancia del sentido histórico en la genealogía de los conceptos morales es subrayada en la crítica a los historiadores de la moral y filósofos en general, quienes piensan, fundamentalmente, de manera a-histórica. ⁴⁹

Debemos distinguir dos morales: una moral de esclaves y una moral de señores. El señor, el noble, es quien ha dado origen al concepto "bueno" en relación a todo lo emparentado con él. ⁵⁰ El sacerdote pertenece a la casta superior, pero se opone a su representante típico, el guerrero, el hombre de acción. El sacerdote es el inventor del concepto "puro", que se relacionó inmediatamente con el concepto de bondad. Recordemos que para los hombres primitivos estas nociones no tenían un significado simbólico, ⁵¹ y "puro" era, simplemente, sinónimo de "hombre que se lava". La casta sacerdotal comenzó a predicar una religión de sentimientos, con prácticas de carácter ascético -ayuno, abstinencia sexual- y basada en una metafísica opuesta a los sentidos. El hombre más impotente -el sacerdote- se transformó en el más vengativo. Ejemplo de esta situación histó-

48. Gaya Ciencia, 44, p.51

49. Genealogía de la moral, "Prólogo" 2, p.18.

50. Op.cit. Tratado Primero, 2, p.30.

51. Op.cit. Tratado Primeros, 6, p.37.

rica la brinda el pueblo judío, que se vengó de sus dominadores a partir de una transmutación de valores. Los buenos fueron, en términos judíos, ya no los nobles y poderosos, sino los imputentes, desgraciados, esclavos... El judaísmo permite la rebelión de los esclavos en la moral y la generación de valores a partir del sentimiento de odio. Estos valores se engendran desde negaciones impuestas a todo lo que no es propio, por oposición a los valores surgidos de la moral aristocrática, esencialmente afirmativos. Mientras que la moral de esclavos actúa por reacción al mundo exterior, la moral de los hombres nobles crece de manera espontánea -activa, en lugar de reactiva.⁵²

El esclavo crea su enemigo y lo concibe como maligno, en tanto el aristócrata se libera rápidamente del rencor. Mientras que la moral de esclavos se engendra a partir del concepto "malo", la moral aristocrática surge del concepto opuesto, que el noble genera a partir de su propia observación.

El ideal de la moral de esclavos oculta la impotencia de los mismos bajo el nombre de "bondad".⁵³ Sin embargo, el esclavo se considera superior al aristócrata, "elegido" por Dios en virtud de su misma miseria, la cual es soportada como una "prueba" o enseñanza. El consuelo propio del esclavo frente al dolor del existir consiste en esperar el juicio final y la llegada del "reino de Dios". El pensamiento acerca del Paraíso se genera a partir del odio a todo lo actual, y esa otra vida eterna será un regalo para los que hayan tolerado esta existencia practicando la caridad.

La lucha entre los valores "bueno" y "malo" se ha ido espiritua-

52. Genealogía de la moral, I, lo, p.42.

53. Id., I. 14, p.53.

lisando con el correr del tiempo, símbolo de ella es lo que se condensa en la expresión "Roma contra Judea": la moral de nobles contra la de esclavos, resultando vencida la primera. Hoy todos se inclinan ante tres judíos, dice Nietzsche: Jesús, Pablo y María. La moral plebaya, rencorosa e impotente, identificada en grado sumo con la religión cristiana, triunfó sobre la aristocrática.

1.a.2.3.1.2. La religión a partir de la mala conciencia.

a. El dios como espectador.

Nietzsche considera que la crueldad es uno de los instintos básicos del hombre, el cual era feliz en la época en que podía ejercerla sin impedimentos.⁵⁴ Ejemplos de esta crueldad abundan en los contratos de épocas pasadas, en los cuales el deudor, como garantía de su seriedad se comprometía a indemnizar a su acreedor, si fuere necesario, con algo de su posesión -v.g.⁵⁵, partes de su cuerpo, que podía ser mutilado. La compensación del acreedor se fundamenta en el derecho a la crueldad, y es el goce que se alcanza al ejercer el poderío sobre un hombre reducido a la impotencia.⁵⁵ Con el tiempo, el hombre llegó a avergonzarse de sus instintos. Al entrar a formar parte de una sociedad debe renunciar a ellos, con lo cual su visión de la vida se torna pesimista.⁵⁶ El hombre en sociedad se obliga a sí mismo a pensar, de-

54. Id., II, 7, p.76.

55. Id., II, 5, p.73.

56. Ibidem.

ducir, calcular, se reduce a su órgano más débil -la razón y la conciencia. De allí se genera la "mala conciencia", ⁵⁷ estado morboso en que cae el hombre cuando sus instintos reprimidos se "interiorizan". El hombre enfermo de sí mismo debido a su negación del aspecto instintivo conoce el dolor. Y este dolor necesita una justificación: he aquí el origen de los dioses. Los dioses "se complacen" en contemplar el mal, así como los dioses homéricos observaban la guerra de Troya como si se tratara de un juego.⁵⁸

b. El dios que castiga.

El hombre de la mala conciencia utiliza la hipótesis de Dios y su obligación para con él como medio de llevar su suplicio al grado máximo. Dios es concebido como lo opuesto a sus instintos, que son considerados "pecados contra el creador". La naturaleza es negada, con el objeto de enaltecer a un Dios justo, santo y castigador.

Existe una relación entre el concepto de deuda y el surgir de los dioses. No existiendo lo gratuito en las épocas bárbaras ⁵⁹ la gratitud se testimoniaba con sacrificios, fiestas, etc., a los antepasados, cuyas figuras se fueron agigantando con el transcurrir del tiempo, dando lugar al nacimiento de un dios en sustitución de las mismas. Se tiene así una deuda con el dios y con los fundadores de la raza, se crea un sentimiento de obligación con la "causa prima", del cual sólo podría liberarnos el ateísmo, conduciéndonos a una segunda inocencia. ⁶⁰

57. Id. II, 16, p.95.

58. Id., II, 7, p.77.

59. Id. II, 19, p.101.

60. Id., II, 20, p.103.

La mala conciencia se apodera asimismo del deudor que ha establecido un contrato con otro individuo. Tal hombre, pensando en la imposibilidad de redimir la deuda, concibe la idea del "infierno" como lugar de expiación de la misma. Con relación al acreedor surgen las nociones de "pecado original", la idea de la naturaleza como principio del mal, el pensamiento de que la existencia no merece la pena de ser vivida; hasta llegar a la idea máxima: la de un dios que se ofrece en sacrificio para pagar las deudas del hombre -el acreedor ofreciendo su vida por el deudor.⁶¹

Las ideas respecto a los dioses han surgido de los pensamientos de hombres enfermos, envilecidos. Sólo deben ser considerados aparte los dioses griegos -de los cuales nos ocuparemos más adelante-, que han sido concebidos de manera distinta. Dichos dioses son la imagen de hombres nobles -y no de esclavos-, y permiten al hombre gozar de su libertad y evadirse de la mala conciencia. En lugar del concepto cristiano de pecado, los griegos hablan de locura. "Un dios le ha cegado" decían, refiriéndose a algún criminal de la raza.⁶² Los dioses griegos se hacen cargo del castigo y de la falta, a diferencia del Dios cristiano, esencialmente castigador. ¡Cuántas divinidades, dice Nietzsche, han debido sacrificarse por este Dios cristiano, cómo ha debido calumniarse a la realidad y a la vida para llegar a este ideal! Pero existen esperanzas respecto al derrumbe de tal ideal: el hombre del Gran Mediodía devolverá al mundo su sentido.

c. La religión y el ideal ascético.

El ideal ascético cobra diversos significados, según el tipo de hombre que lo persegue; pero todos esos sentidos se basan, en últi-

61. Id. II, 21, p.104.

62. Id. II, 23, p.107

ma instancia, en el horror al vacío por parte de la voluntad, que prefiere querer la nada antes que no querer - y, para Nietzsche, en el caso particular de las religiones se establece la ecuación Dios= nada. El hombre se halla en todo momento frente al dolor carente de finalidad: el ideal ascético se encargará de brindársela, explicando el sufrimiento en función de algo superior. En el caso de la religión, el ideal ascético interpreta el dolor como castigo ante una falta, generando así una nueva herida, pero dejando a salvo la voluntad.⁶³ Para el sacerdote este ideal es la fuente de su fe.⁶⁴ El sacerdote parece ser un enemigo de la vida en defensa del ideal pero, en rigor, la vida misma lucha contra la muerte en el ascetismo, si bien se debe aclarar que la vida que aquí se preserva es una vida "degenerada".⁶⁵

Existen diversos medios para enfrentar la depresión que provoca el dolor en el hombre: la aniquilación del yo -el reposé en la nada-Dios⁶⁶; la actividad exagerada, cierta alegría que se encuentra en la beneficencia, y la formación de rebaños. Mientras que los fuertes desean separarse, los débiles y enfermos hallan placer en la unión. El sacerdote ascético trabaja con enfermos. El mismo es un enfermo, pero con más fuerza que su rebaño, en tanto puede cambiar la dirección del resentimiento. El hombre que sufre busca una causa para el dolor, el sacerdote le enseña a encontrarla en él mismo: así surge la idea de "pecado".⁶⁷ El pecado no es más que una interpretación de carácter moral y religioso de un hecho fisiológico.⁶⁸

63. Id., III, 28, p.185.

64. Id., III, 11, p.136.

65. Id., III, 13, p.139.

66. Id., III, 18, p.156.

67. Id., III, 15, p.146.

68. Id., III, 16, p.149.

El sacerdote calma el dolor, pero no llega a la causa del mismo, sólo se limita a inventar nuevas fuentes de consuelo.⁶⁹ A los medios antes mencionados de evasión del dolor debemos agregar los llamados "medicos culpables", que se basan en una exaltación del sentimiento.⁷⁰ El que alcanza un estado de éxtasis olvida su miseria.

Fareciera que la ciencia representa la antítesis de este ideal ascético, pero no es así. La ciencia contemporánea a Nietzsche carecía, a su entender, de voluntad y pasión, convirtiéndose en refugio de incrédulos y descontentos, como así también de la mala conciencia.⁷¹ La ciencia es el medio utilizado por los sabios para aturdirse y cerrar los ojos ante ciertas evidencias. Por otra parte, todo saber científico supone una dirección y método filosófico. Nuestra fe en la ciencia se basa también en la creencia metafísica de que Dios es la verdad.⁷² Pero precisamente para Nietzsche Dios no representa más que la historia de un error.

Ciencia e ideal ascético son ambos una creencia en que la verdad está por encima de toda crítica, por lo tanto no pueden ser antagonistas.⁷³ Ambos representan un empobrecimiento de la energía vital. La ciencia espiritualiza y pule el ideal ascético. El ateísmo tampoco constituye una forma de oposición al ideal, sino que debe ser considerado como última fase del mismo.⁷⁴

69. Id. III, 17, p.151.

70. Id. III, 19, p.158.

71. Id. III, 23, p.171.

72. Id. III, 24, p.172.

73. Id. III, 25, p.175.

74. Id. III, 27, p. 182.

1.b. LOS DIOS ANTIGUOS Y EL DIOS CRISTIANO.

L.B.L. Los dioses antiguos.

"¡Casi dos mil años, y ni siquiera un Dios nuevo!", exclama Nietzsche.⁷⁴ El instinto creador de dioses ha generado diversos modos de la divinidad, expresiones de la vida decadente o ascendente, pero la historia de la historia de los dos últimos milenios ha estado signada por la presencia del Dios cristiano.

La manifestación más clara de la vida en ascenso se encuentra en la religión griega: sólo un exceso de salud podía dar lugar a la invención de dioses como los griegos, fundamentalmente afirmativos.⁷⁵

El cristianismo representó una fuerza corruptora con respecto a este mundo antiguo y sus ideales: "la mirada libre frente a la realidad, la mane circunspecta, la paciencia y la seriedad en las cosas más pequeñas...la nobleza de los instintos, el gusto,...la gran afirmación de todas las cosas..."⁷⁶ Toda esa nobleza instintiva, ese sentido afirmador -paganos son los que afirman la vida-⁷⁷ fue vencido por el cristianismo, con sus instrumentos de venganza, envidia y resentimiento, propios de esclaves que aspiran a ser amos.

El dios de los judíos, Yaveh, es expresión de la potencia de un pueblo que, poco a poco, decae y degenera en el Dios cristiano. Los dioses poseen historia ya que son de hechura humana, y muestran en su desarrollo que la humanidad no se desenvuelve hacia lo mejor. "El europeo de hoy ", dice Nietzsche, "vale mucho menos que el europeo del Renacimiento".⁷⁸ Su desarrollo no es sínónimo de elevación y fortalecimiento sino que, por el contrario, la noción de Dios que se ha degenerado paulatinamente hacia un ente

74. ———
75. ↪ Anticristo XIX, p.30.

76. ↪ Anticristo LI, p.81.

77. ↪ Idem. LIX, p.101.

77. Id., LV. p.91

78. Id., IV, p.13

supremo que es espíritu y expresión de la debilidad, es muestra clara de esta decadencia humana. El Dios venerado actualmente es el Dios del pueblo que pierde su fe en el porvenir, el Dios de un pueblo obediente que considera a la sumisión una virtud.⁷⁹ Como tal, es un Dios moral que proscribiera el odio y prescribe el amor, dirigido incluso a los enemigos; es el Dios de los débiles que se llaman a sí mismos "buenos".⁸⁰ Este Dios, decíamos, alcanza el último grado de decadencia cuando la metafísica lo convierte en espíritu puro, absoluto y "coma en sí", colocándolo en las antípodas de todo concepto vital:

"El concepto cristiano de Dios -Dios, el Dios de los enfermos; Dios, la araña; Dios, el espíritu - es uno de los conceptos divinos más corrompidos que ha habido en el mundo; quizá está al más bajo nivel de la evolución descendente del tipo divino; es un Dios degenerado hasta el punto de estar en contradicción con la vida, en vez de ser su glorificación y su eterna afirmación."⁸¹

Este Dios es expresión del nihilismo. Ya decía Nietzsche que el hombre prefiere querer la nada antes que no querer.

También el budismo es una religión nihilista, pero debe ser diferenciada del cristianismo, en virtud de su carácter realista y su adecuado planteamiento de los temas y problemas.⁸² Todo su accionar se encamina a luchar contra el dolor, mientras que el cristianismo se encarna contra el pecado, concepto moral ilusorio.

El budismo nace, al igual que el cristianismo, de una condición fisiológica: una depresión provocada por dos causas principales. La

79. Id. XVI, p.27.

80. Id. XVII, p.27.

81. Id., XVIII, p.29.

82. Id., XX, p.30.

primera es la facultad de padecer propia del budista, que se halla acorde con una sensibilidad exacerbada; la segunda, una "hiperespiritualización" que debilita el instinto personal. La depresión producida se combate con una suerte de higiene: templanza, aire libre, vida errante, etc. Lo bueno es para Buda lo que favorece la salud. Se busca que cada hombre se interese en sí mismo: el "sano egoísmo".

Los hombres del budismo no pertenecían al pueblo, sino a las castas superiores de los sabios. Alcanzaban realmente la perfección, y no sólo aspiraban a ella como algo "lejano", sentimiento característico del cristiano.⁸³

La religión nihilista propia de las castas inferiores es el cristianismo, "...movimiento de degeneración constituido por elementos de defecación y desechos de toda clase...es un conglomerado de morbosidades que se atraen mutuamente."⁸⁴ El budismo, por el contrario, es la religión nihilista de las castas superiores.

La historia del Dios cristiano debe comenzar por Yaveh. El pueblo judío es el "más notable de la historia universal",⁸⁵ el más grande falsificador de la realidad y la naturaleza -falsificación que debieron llevar a cabo cuando eligieron "ser" a toda costa.

Israel, al comiense de su historia, se encontraba en una adecuada relación con las cosas, una relación natural.⁸⁶ Dentro de esta relación, Yaveh se constituía como un Dios expresión de la potencia, primando en la religión judía el sentimiento de agradecimiento.

El culto era muestra de este "gracias" constante dado a Dios por la regularidad en la sucesión de las estaciones, con sus correspondientes beneficios para el hombre; y por el destino, que convertía a los judíos en un pueblo dominador. Cuando, por circunstancias históricas -la invasión asiria y la anarquía interior- desapareció esta situa-

83. Anticristo XXI, p.32.

84. Póstumos 154, p.104

85. Anticristo XXIV, p.37

86. Anticristo XXV, p.39.

ción , se conservó el viejo ideal en la imagen de un Dios rey y soldado, amén de juez. Pero este Dios ya no podía satisfacer las esperanzas del pueblo, por lo cual la noción divina "se transfirió y se desnaturalizó".⁸⁷ A las nociones de causa y efecto naturales se les dio una nueva interpretación moral: premio y castigo de Dios.

Los sacerdotes judíos falsificaron no sólo el concepto de Dios, sino también todo el pasado histórico del pueblo de Israel, interpretándolo como un plan de la economía divina, en términos de castigos y recompensas. El sacerdote se convirtió en intérprete de la palabra y la voluntad de Dios, y se hizo necesaria su presencia en todos los acontecimientos vitales -nacimientos, muertes, etc -, con el objeto de "santificarlos". Se llamó "pecado" a toda desobediencia del mandato de Yaveh transmitido por el sacerdote, en cuyas manos se hallaba la redención del mismo. Se consideró que el hombre era incapaz de alcanzar la verdad por sí mismo, ya que ésta excedía los límites de su razón: ¡al hombre necesitó una ley superior, dictada por Dios e interpretada por el sacerdote.⁸⁸ La revelación suple, de este modo, las carencias humanas, e impide al hombre darse su propia ley, prescribirse su propio "bien " y su propio "mal", como dirá Zaratustra.

Pero la mayor degradación de este Dios se alcanza, como veremos, con el cristianismo.

1.b.1.1. Los dioses griegos.

Las críticas nietzscheanas a la religión cristiana y las demás religiones en general siempre van unidas a una especial ad-

87.Anticristo XXV, p.40.

88.Anticristo LV, p.90

miración de nuestro filósofo hacia la religión griega, de la cual tomará el simbolismo del dios Dionysos, fundamental en toda su filosofía.

La religiosidad pagana es exaltada desde las primeras hasta las últimas obras, lo cual muestra que este fervor no es sólo un residuo de su formación filológica, sino un elemento constante en su pensamiento y un símbolo de los diversos aspectos de la misma.

En El nacimiento de la tragedia el dionisismo aparece delineado en oposición a la religión cristiana, perfilando lo que luego se convertirá en símbolo por excelencia de tal oposición: "Dionysos contra el Crucificado".⁸⁹ En su Ensayo de autocrítica (1886)⁹⁰ Nietzsche señala que no hay antítesis más grande que la que existe entre el mundo griego dionisiaco, con su interpretación artística de la vida, y el cristianismo, con su interpretación moral. El cristiano confina el arte al reino de la apariencia y la mentira, y niega la vida, en la medida en que "toda vida se basa en la apariencia, en el arte, en el engaño, en la óptica, en la necesidad de lo perspectivístico y el error. El cristianismo fue desde el comienzo, de manera esencial y básica, náusea y fastidio contra la vida sentidos por la vida, náusea y fastidio que no hacían más que disfrasarse, ocultarse, ataviarse con la creencia en "otra " vida distinta o "mejor"."⁹¹

La religión y el arte griego tienen una raíz común que se especifica en distintas modalidades. Lo determinante en cada caso es la relación del hombre griego con el dolor y su respuesta an-

89. Entre otros, vide Postumos 1882-1888 1027, p.531.

90. Incluido en El nacimiento de la tragedia, vide 5, p.32.

91. Op.cit., p.32.

te el sufrimiento vital.

Cuando aparece el dionisismo en Grecia⁹² se encuentra con el pleno dominio de la cultura apolínea y los dioses olímpicos. Tales dioses, "los resplandecientes", implican una divinización de tode lo que existe, y conllevan la concepción metafísica propia del mundo griego,⁹³

La generación de los dioses puede ser explicada a partir de la leyenda del Sileno -acompañante de Dionysos - y del rey Midas. Tal historia señala que el rey preguntó al Sileno qué era lo preferible para el hombre, contestando éste:

"Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no ser, ser nada. Y lo mejor en segundo lugar es para ti -morir pronto." ⁹⁴

La inexistencia se le presenta al griego, "excepcionalmente capacitado para el sufrimiento" ⁹⁵ a causa de su sensibilidad, como algo horroroso. Es necesario que los dioses justifiquen el vivir: y lo harán viviendo existencias paralelas a las de los hombres. El dios - e los dioses - no se halla en un trasmundo, inmutable y abstracto. Por el contrario, viven igual que los hombres, realizan las mismas acciones y poseen sentimientos semejantes, con la sola diferencia de la inmortalidad divina. La vida del dios induce a seguir viviendo:

-
92. El dionisismo irrumpe en Grecia gracias a las libertades religiosas concedidas por Pisístrato, cuyos años de influencia son 565-527 A.C., incluyendo su período de destierro y regreso a Atenas.
93. El nacimiento de la tragedia, "La visión dionisiaca del mundo", 1, p.230.
94. El nacimiento de la tragedia, 3, p.53.
95. Ibidem, p.53.

"Viviéndola ellos mismos es como los dioses justifican la vida humana -¡única teodicea satisfactoria!-.⁹⁶

Esta actitud invierte la reacción original contenida en la frase del Sileno: ahora el hombre, que encuentra la vida justificada, ya no desea morir. Por el contrario, la vida se le presenta como lo apetezible de suyo y lo que merece ser vivenciado.

Los dioses homéricos no surgen, como los dioses de las demás religiones, de la necesidad y la pobreza, con el interés de apartarse de la vida.⁹⁷ Por el contrario, la religión griega es una religión vital que excluye las ideas de deber, espiritualidad, ascetismo, santidad, rigor, etc., de las otras religiones. Otra necesidad bien distinta crea a los dioses griegos: la de encubrir, mediante la belleza, el dolor de la existencia. Con el símbolo goethiano: una cruz oculta bajo rosas.⁹⁸

Los dioses otorgan a la vida una "aureola superior"⁹⁹ que la hace no sólo digna de ser experimentada, sino también "deseable".¹⁰⁰ Mientras el cristiano soporta la vida como "prueba" y rechaza los placeres que la misma pudiera otorgarle, el griego, en los antípodas de esta concepción, ama la vida misma y todo lo que ella implica: tanto placer como dolor. Para el cristiano, lo más deseable es morir pronto. Como decía Santa Teresa de Jesús: "muero porque no muero",¹⁰¹ de la misma manera que lo hacía San Juan de la Cruz,¹⁰² y otros místicos cristianos.

96. El nacimiento de la tragedia, 3, p.53

97. Escritos preparatorios al nacimiento de la tragedia, "La visión dionisiaca del mundo", 2, p.237.

98. GOETHE, Epigramas suaves, (Zahme Xenien), cit. por Emil Ludwig, La sabiduría de Goethe, trad. Cahn, Bs.As., Claridad, 1938.

99. Escritos preparatorios..."La visión dionisiaca del mundo", 2, p.238

100. Ibidem, p.238.

101. Santa Teresa de Jesús, "Muero porque no muero", en Obras completas Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1976, p.502

102. San Juan de la Cruz, "Céplas del alma que pena por ver a Dios", en Vida y obras de San Juan de la Cruz, Madrid, 1978, B.A.C., p.383.

La muerte llevará al cristiano a su verdadera patria, el reino celestial, en donde hallará compensación por los renunciamentos a lo terrenal realizados en vida. El hombre griego, por el contrario, desea seguir viviendo. El amor a la muerte aparece con la filosofía y, en especial, con Platón. El Fedón es una muestra clara de este desprecio a lo vital y terreno, desprecio que se relaciona con la importancia atribuida por el filósofo al alma y las Ideas en su teoría de los dos mundos. El filósofo se prepara para morir, y nada ansía más que este, en la medida en que la muerte significará para él la liberación de la pesada carga corporal -la "tumba" del alma-¹⁰³ con su carácter engañoso. Esta visión denigratoria de lo corporal es la misma que se hace presente en el cristianismo, toda la metafísica posterior y las distintas religiones trascendentes.

Dionysos introdujo en la religión apolínea, religión clara y legalista, la desmesura y la exaltación de las pasiones e instintos. La evolución de la religión griega permite establecer una separación en tres períodos. En la época homérica existe un franco predominio del apolinismo, un segundo momento es el que se encuentra caracterizado por la irrupción del dionisismo y, en un tercer momento, se logra la alianza entre ambas corrientes, aparentemente contradictorias.

Los caracteres fundamentales de la religión apolínea eran la medida y el mantenimiento de los límites propios del individuo.¹⁰⁴ Apolo representaba la divinización del principium individuationis, en tanto lo dionisíaco implicaba el retorno a lo Uno primordial, con la consiguiente desmesura que este trae aparejado. El mundo apolíneo determinado por la moderación sufrió un aniquilamiento ante la aparición del dionisismo, aniquilamiento efímero en la medida en que

103. Platón Fedón 61-69 y passim.

104. El nacimiento de la tragedia, p.58.

en un tercer momento se produjo una unión de ambos mundos que llegó a caracterizar de manera plena a la religión griega.

Con el advenimiento de Dionysos y su culto, la embriaguez dionisiaca permite que la naturaleza se manifieste plenamente y reúna a todos los individuos que se hallaban separados, en virtud del principium individuationis, en una única entidad.

De tal modo, Dionysos es expresión de la más fuerte voluntad de poderío, en la medida en que el principium individuationis, que afila y separa, representa un estado de debilidad de la misma.¹⁰⁵ Una voluntad débil se torna egoísta y se separa del Todo, una voluntad fuerte tiende a la unión.¹⁰⁶ En esta unidad ya no existen puestas, sino que placer y dolor resultan, en definitiva, lo mismo: el dios, ὁ Διόνυσος, transforma todo y libera a las cosas. Desde el punto de vista religioso y artístico la irrupción del dionisismo en Grecia fue sentida como el avance de lo bárbaro y oriental, esencialmente opuesto a la naturaleza apolínea de los griegos. Pero esta naturaleza actuó de manera represiva sobre el instinto dionisiaco, encerrándolo bajo ciertas normas y alcanzando una simbiosis adecuada con el mismo.

A nivel artístico tal simbiosis se logra con la tragedia. El hombre que retorna, luego del éxtasis provocado por el estado dionisiaco a la existencia tal cual ésta es, padece un estado de náusea, caracterizado por la negación de la voluntad.¹⁰⁷ El mundo vulgar es el mundo de la culpa y del destino, el dionisiaco representa un orden superior del mundo.

105. Escritos preparatorios a El nacimiento de la tragedia, "La visión dionisiaca del mundo", 1, p.235.

106. Recordemos aquí que Nietzsche se halla aún bajo la influencia schopenhaueriana, lo que determina su particular concepción del "Uno" o el Todo.

107. Escritos preparatorios a El nacimiento de la tragedia, op.cit., 3 p.244.

La embriaguez implica un estado letárgico, emergiendo del cual se hacen comprensibles las palabras del Sileno, comprensión que trae aparejada una voluntad negadora. Este sentimiento de náusea ante lo absurdo del existir es transformado, mediante las representaciones sublimes y ridículas, transformación que se lleva a cabo en la tragedia. Lo "espantoso" resulta sometido a nivel artístico, y convertido en representación "sublime", lo "ridículo", por su parte, es la descarga artística de la náusea ante lo absurdo.¹⁰⁸

A nivel religioso, El nacimiento de la tragedia nos presenta a los griegos como exaltadores de lo vital y de éste en su totalidad, es decir, sin escindir entre bien y mal lo que se presenta primariamente mezclado y reunido -elementos que aparecerían en la concepción nietzscheana del mundo dionisiaco y del Superhombre.

En Nosotros los filólogos¹⁰⁹ Nietzsche destaca esa glorificación religiosa de las cosas diarias por parte de los griegos como estímulo para su admiración y preferencia por esta cultura. Los griegos, esencialmente politeístas, no "económizaron" espíritu como las religiones monoteístas.¹¹⁰ A estas religiones "narcóticas"¹¹¹ en las cuales es común el ascetismo como práctica, Nietzsche las juzga efectos de constituciones anómalas.¹¹²

Cuando en la Cuarta Intempestiva, Richard Wagner en Bayreuth, alaba a quien en esa época era su maestro, creyéndolo el encargado de resucitar el mito trágico, hace referencia al tema de la cultura griega. Los griegos, embargados de un piadoso temor, modelaron con amor sus mitos,¹¹³

-
108. Escritos preparatorios a El nacimiento de la tragedia, op.cit., p.245
109. Fóstumos 1874-5, Apuntes y pensamientos para las consideraciones intempestivas, ed. Aguilar.
110. Op.cit.af. 234
111. Id. af.265.
112. Idem, af.267.
113. Segunda Intempestiva, p,336.

y Nietzsche asigna a Wagner el poder de volver a reunir todos los caracteres de la cultura griega perdidos por la acción conquistadora de Alejandro.

Humano, demasiado humano nos presenta otro aspecto de la admiración nietzscheana por la cultura griega. En un fragmento del "Material para el Prefacio de Humano..."¹¹⁴ hace referencia al hecho de que en un momento de su vida se encontró con el dios Dionysos, de cuya filosofía se tornó discípulo, y de quien aprendió muchas cosas secretas, dudosas y "hasta siniestras"¹¹⁵ que un día daría a conocer.

Los dioses griegos homéricos no eran Amos y Señores de los hombres como el Dios Cristiano, sino tan sólo paradigmas o modelos de la raza, que cumplían la función de ideales. De este modo, el dios no se oponía al hombre ni era expresión de cualidades contrarias al mismo.¹¹⁶ El dios era "pariente" del noble griego.

En Aurora el filósofo destaca la poca comprensión que tiene el hombre moderno acerca del genio griego,¹¹⁷ y sus concepciones religiosas y artísticas tan diferentes de las nuestras.¹¹⁸ Nietzsche establece una separación en la cultura griega: dos períodos se encuentran limitados; el primero en su finalización y el segundo en su comienzo, por la figura de Platón y la escuela socrática.¹¹⁹ Estos filósofos son los que se han encargado de brindarnos una visión desvirtuada de la época anterior a los mismos. Nuestro filósofo expresa su admiración por Tucídides, los sofistas, Sófocles, y todos los hombres griegos de este primer período, que buscaban descubrir en cada cosa el buen sentido.¹²⁰ No podemos acceder a una comprensión adecuada del genio griego, en la medida en que este pueblo utilizaba nociones estéticas, anímicas, etc., de carácter completamente diferente a las nuestras. Por ejemplo, el concepto de belleza

114. Arte y artistas III, del "Material para los Prefacios", en ed. Aguilar, Tomo XI.

115. Idem, p.136

116. Humano, demasiado humano 114, p.106.

117. Aurora 169, p.99

118. Aurora 170, p.99.

119. Idem 168, p.98

120. Idem. 168.p.99

tiene entre los griegos carácter masculino, a diferencia de nuestra cultura contemporánea que ubica en el más alto punto de la belleza a los caracteres femeninos. Asimismo, la voluntad de lucha determina que sentimientos como la envidia y la esperanza adquieran matices especiales entre los griegos.¹²¹

En la Gaya Ciencia los caracteres de la religión griega resultan delineados en oposición a los del cristianismo. Mientras que el pueblo cristiano tiende a la destrucción de las pasiones, el griego, por el contrario, las diviniza y eleva.¹²² El hombre griego se consideraba "divinizado" en los momentos de apasionamiento, en tanto el ideal cristiano consiste en el dominio de las pasiones, consideradas "pecados" contra Dios y contra el alma.

El crepúsculo de los ídolos señala uno de los caracteres distintivos de la religión griega: el agradecimiento,¹²³ actitud opuesta a la de las religiones trascendentes, negadoras de lo vital. La gratitud es la virtud de las almas aristocráticas. Precisamente cuando el pueblo accede al poder en Grecia la religión toma ciertos matices -v.g., el temor- que luego serán típicos del cristianismo -religión anti-aristocrática por excelencia. La influencia cristiana sobre la religión griega resultó nefasta, en la medida en que dió carácter de corruptos a varios sentimientos positivos -v.g., convirtió a Eres en vicio.¹²⁴

Dionysos, el dios griego y el dios nietzscheano, se torna explicable y comprensible a partir de una demasia de fuerza.¹²⁵ El instinto más fuerte de los griegos fue la voluntad de poderío, que los impulsaba, como señalamos anteriormente, a la rivalidad y la lucha. Los Póstumos 1882-1888 insisten en estos mismos caracteres: mientras

121. vide Aurora 38, p.28; 169 y 170 , p.99; 306, p.144, y passim.

122. Gaya Ciencia 139, p.121.

123. Crepúsculo de los ídolos, "Lo que debo a los antiguos", passim, p.129 ss.]
Más allá del bien y del mal, Sección tercera, "El ser religioso", 49, p.77

124. Más allá.S. Sección cuarta, "Sentencias e interludios", 168, p.110.

125. Crepúsculo... "Lo que debo a los antiguos", 4, p.133

que el hombre pagano es natural, inocente, el cristiano es el negador por excelencia de lo natural.¹²⁶ Nietzsche se autodenomina "pagano confeso", que desea vivir en un mundo desmoralizado, ubicado más allá del bien y del mal.¹²⁷ Si hay un dios, éste deberá ubicarse más allá de todas las contradicciones y supuestos propios de la moral.¹²⁸ Dionysos es este dios.

De 1872 es el trabajo El certamen de Homero, donde Nietzsche destaca el carácter humano de los griegos. La humanidad suele nacer, en impulso y acción, de lo considerado inhumano, de allí que los griegos siempre mantuvieran un rasgo de crueldad. Para el hombre griego el impulso, aún desmedido, se hallaba completamente justificado, y encontraba su expresión adecuada en la lucha y el deleite del triunfo.¹²⁹ La rivalidad era considerada como necesaria en el estado griego: al eliminarse o emularse al individuo que sobresalía se reiniciaba nuevamente la cadena del juego antagónico de las fuerzas. La lucha por la conservación de la primacía era característica del genio. Esto implica, por parte de los griegos, una constante superación.

En La filosofía en la época trágica de los griegos (1873), ensayo en el cual Nietzsche realiza una descripción de los caracteres de los sistemas filosóficos presocráticos, destaca el carácter de los griegos como hombres fundamentalmente sanos, y superiores a los demás pueblos en tanto poseedores de una filosofía y mitología "magnífica y profunda".¹³⁰ Los griegos poseían un impulso a la vida y un amor a la misma que les obligaba a vivir el instante de una manera muy especial, característica ésta que luego veremos aparecer en la propia religión nietzscheana.

126. Fóstones 1882-1888, 147, p. 102.

127. idem, 1027, p.531.

128. idem, 1028, p.531.

129. El certamen de Homero, en ed. de Obras completas de ed. Poseidón, TI

130. op.cit., p331(La filosofía en la época trágica de los griegos)

1.b.2. El Dios cristiano.

Jesús fue un judío a quien se ha hecho protagonista de una insurrección contra la misma iglesia judía: contra los "buenos" y "santos" de Israel,¹³¹ contra las castas nobles y superiores. Fue un delincuente político que soliviantó a los oprimidos y al pueblo en general: por tal razón murió en la cruz: "por sus pecados, y no hay razón alguna para pretender, como se ha pretendido, que muriese para redimir los de los demás."¹³²

Lo que a Nietzsche le interesa de Jesús es el tipo psicológico del Salvador, dejando de lado las consideraciones sobre su supuesta historicidad, tal como está expresada en los Evangelios.

El Salvador es la figura antitética del Héroe: predica la resistencia, la dulzura con todos los hombres. Tampoco es un genio: ambas nociones -héroe y genio- son inaplicables a Cristo, contrariamente a las pretensiones de Renán.

Jesús es el representante de un estado fisiológico en el que se han hipersensibilizado los sentidos, de modo tal que se rehúye toda relación con objetos sólidos. Se odia la realidad y se crea un mundo intangible, interior, que es considerado el verdadero mundo; el temor ante el dolor genera una religión compasiva de esta manera.¹³³

Este tipo psicológico sufrió alteraciones y, en rigor, se puede decir que existió un solo cristiano: "el que murió en la cruz".¹³⁴ Hay una contradicción demasiado evidente entre el Cristo que predicó la paz y el Cristo que atacó irónicamente a los teólogos y sacerdotes, como animismo entre Jesús y sus discípulos.

131. Anticristo XXVII, p.44.

132. Idem, XXVII, p.45.

133. Idem, XXI, p.48.

134. Idem XLIX, p.59.

La predicación de Jesús se refería a una forma de vida, y no a un conjunto de doctrinas. Los dogmas son obra de sus discípulos y seguidores, especialmente de Pablo. La práctica, y no la fe, es lo que permite al hombre cristiano sentirse "divino". Tal hombre obra de una manera especial: no establece diferencias entre los individuos, todos son "prójimos" para él, no resiste lo malo, no desprecia a nadie, etc.¹³⁵ Cristo no predicó las doctrinas del castigo, el pecado y el perdón, como así tampoco las de la salvación y la fe. Estos dogmas son posteriores adiciones judías a lo que esencialmente consistía en una práctica vital. Lo que le interesa básicamente a Jesús es que el hombre logre un tipo de vida que le permita experimentar el sentimiento de eternidad. A estos efectos, no interesan ni los ritos ni la fe, sólo el obrar humano. La única realidad para este Salvador es la realidad interior: todo lo demás se interpreta "more symbolico". A partir de su muerte, decíamos, surge la falsa interpretación de su prédica: una suerte de "segundo cristianismo".

"La humanidad se arrodilló ante lo contrario de lo que fue el origen, el sentido, el derecho del Evangelio".¹³⁶

Esto fue obra de las masas, que vulgarizaron el mensaje de Jesús y lo convirtieron en un consuelo para enfermos.¹³⁷ El Dios de estos pretendidos cristianos necesita de un contexto humano caracterizado por la enfermedad y la debilidad: enfermos, pobres, inno- bles, decadentes -"un terreno mórbido".¹³⁸ Tal grupo humano, con las características mencionadas, será esencial para el desarrollo

135. Anticristo XXXIII, p.53.

136. Idem XXXVI, p.56.

137. Idem XXXVII, p.57.

138. Idem LI, p.81.

del cristianismo, que predica la existencia de un alma que debe alcanzar la perfección en "un cuerpo cadavérico".¹³⁹ El ideal de la santidad es el ideal propio de un cuerpo corrupto y empobrecido. El tipo de hombre al cual se aspira será el poseedor de una razón enferma,¹⁴⁰ que aprecia a la fe -instinto de querer ignorar lo verdadero - sobre todas las cosas. El hombre que posee una fe religiosa carece de criterios propios, y es incapaz de determinar por sí mismo cuál es su bien y en qué consiste su mal.

Señalamos anteriormente que todos estos errores provienen del hecho de que la prédica de Cristo se dirigió a las masas inferiores de la sociedad,¹⁴¹ las cuales tradujeron su mensaje en los términos de sus necesidades.¹⁴² Existía ya un cierto antipaganismo que sirvió de base a esta transformación. Se necesitaba una religión que satisficiera las esperanzas en un más allá, alentando la negación del mundo y la idea de misterio,¹⁴³ y el cristianismo resultó la más adecuada para cumplir con esos fines. De aquí surge la idea de un redentor personal, y la leyenda de la salvación.¹⁴⁴ Surgiendo el cristianismo de las castas inferiores, su Dios no puede representar más que los ideales del "rebaño": las "virtudes pequeñas" de las "pequeñas gentes".¹⁴⁵

Los sacerdotes, fabricantes de la "mentira sagrada" poseen la habilidad del "castratismo moral",¹⁴⁶ que se especializa en luchar contra todo elemento que resulte expresión de fuerza. Operan

139. Anticristo LI, p.82

140. Idem, LII, p.83.

141. Póstumos 18821888 198, p.125.

142. Póstumos...198, p.125.

143. Póstumos ...196, p.124.

144. Póstumos 198, p.125

145. Póstumos....200 y 203, p.126-7.

146. Póstumos...204, p.130

negando, mediante un "arte de la calumnia" , el ideal antiguo, y estableciendo el propio como medida de todas las cosas. Dios se convierte en "todas las cosas" , y en todo lo que está tras las cosas mismas. Todo lo opuesto a El -la naturaleza- se considerado como el "contraideal". Lo natural se transforma en la fuente de todo dolor y sufrimiento, el motivo de todo castigo y "prueba". Como "lo bueno, puro y santo" no se logra en este mundo, ha de alcanzarse en un mundo "más allá", en el "reino de Dios", la última esperanza para el hombre.

El cristiano es expresión del odio a lo natural, a la razón y a los sentidos.¹⁴⁷ Por esto puede decir Nietzsche que en los Evangelios no halla nada divino: todo surge allí del odio especificado en las direcciones señaladas.¹⁴⁸ La religión cristiana carece de fines sagrados: su meta es la negación de la vida, la degradación del hombre, el desprecio del cuerpo y los instintos, etc.¹⁴⁹ La cruz es el símbolo por excelencia de toda conspiración contra la vida, la belleza, la fuerza.¹⁵⁰ El cristiano es, para Nietzsche, la gran deshonra de la humanidad, la gran "corrupción"¹⁵¹ que debe acabar con una transvaluación de valores que opondrá la figura del dios Dionysos a la cruz cristiana.

Nadie ignora que Dios ha muerto en estos tiempos, pero el sacerdote sigue viviendo como "el parásito más peligroso , como la verdadera tarántula de la vida",¹⁵² en la medida en que enseña a

147. Féstudos 1882-1888 214, p.134

148. Idem 206, p.131.

149. Anticristo LVI, p.91

150. Anticristo LXII, p.106.

151. Ibidem, p.107.

152. Anticristo XXXVIII p.58

a despreciarla y le quita toda su belleza. Toda noción de "Juicio final", "más allá", etc. , fue utilizada siempre como instrumento de tortura por parte de los sacerdotes, con el objeto de dominar la conciencia humana. "Todo el mundo lo sabe", dice Nietzsche, "y sin embargo sigue dentro del antiguo orden de cosas",¹⁵³ El hombre actual es la máxima expresión de la falsedad: sabe que está creyendo en falsificaciones, pero las sigue sosteniendo. Podríamos preguntarnos el por qué de tal actitud. ¿Por qué, si nadie ignora que Dios ha muerto y que el cristianismo es un conjunto de mentiras, el mundo europeo sigue siendo cristiano? Evidentemente, la situación del hombre cristiano es más cómoda: tiene un bien y un mal dictados por una ley superior, puede escapar al dolor de la vida negándola totalmente. Todos saben que Dios ha muerto, pero nadie ha matado a Dios en su propio interior, la sombra de Dios sigue imperando sobre los hombres, convertida en algo infinitamente inferior a lo que era antes. Antes había llegado a convertirse en un fantasma, un espíritu, una realidad inexistente; ahora es algo mucho menor porque nadie cree en Él, si bien todos siguen autotitulándose cristianos. Está en el interés del hombre moderno mantener esta situación que podríamos denominar de "ateísmo a medias" o "ateísmo trivial", en el que se destrona a un Dios, pero no a su séquito y a su reino. Matar a un Dios supone crear un nuevo género de vida y nuevas condiciones para el hombre, supone alcanzar el grado de "espíritu libre" que se convierte en ley para sí mismo, supone iniciar el camino de ascenso al superhombre. En cambio, siguen premiando la voluntad nihilista y la moral cristiana:

"Y se mide el tiempo contando a partir del día nefasto en que comienza este destino, a contar desde el pri-

153. Anticristo XXVIII, p.59

mer día del cristianismo! ¿Por qué no ha de medirse a contar desde su último día? A contar desde hoy.... Transmutación de todos los valores!¹⁵⁴

1.b.2.1. Sobre el pretendido "cristianismo" de Nietzsche

No son pocos los intérpretes que afirman que Nietzsche es un "cristiano encubierto", que ataca sólo la expresión actual del cristianismo con el objeto de alcanzar una purificación de la religión.¹⁵⁵ Pero tal interpretación se torna insostenible si se analiza la obra total de Nietzsche y sus continuas referencias a la religión cristiana.

Es cierto que el joven Nietzsche comienza a filosofar -por así decirlo- a partir de sus cuestionamientos de carácter religioso-cristiano. Murin señala que existe una prioridad, al menos cronológica, de esta temática en la vida de nuestro filósofo. Desde niño, Nietzsche se ha interesado en cuestiones religiosas. En uno de sus Fragmentos póstumos leemos:¹⁵⁶

"Haber visto de niño a Dios en todo su esplendor.

Primer escrito filosófico sobre la génesis del diablo (Dios se piensa a sí mismo, ésto sólo puede hacerlo mediante la representación de su contrario)

154. Anticristo LXII, p.59.

155. En cierto sentido, se intenta aproximar la figura de Nietzsche a la de Kierkegaard, en su ataque de la "cristiandad" en nombre del cristianismo.

156. Publicados en Revista Eco, Nietzsche 125 años, sep-oct-nov 1969, tomo XIX/5-6-7, Nos.113-5, tomados de la ed.cristica de Colli y Montinari, Walter de Gruyter & co.Berlín 1967.Trad.cast.Pérez Mantilla.

Tarde melancólica- Oficio religioso en la capilla de Pforta, lejanos acordes del órgano.

En tanto pariente de pastores me di cuenta desde muy temprano de la estrechez de alma y de espíritu, de la habilidad, de la arrogancia, de la conveniencia." 157

En su Autobiografía señala, a la edad de catorce años , 158 la importancia de la presencia de Dios en cadauna de sus acciones, a través de las cuales El se le ha presentado, conduciendo con su fuerza todas las cosas hacia lo mejor. Sus poemas religiosos escritos entre los once y quince años son testimonio de su admiración hacia la naturaleza como expresión de la majestad de Dios, y de su sentimiento del carácter efímero de toda alegría y tristeza de esta vida, observación acompañada de la esperanza en la Patria celestial.

Este primer momento de la vida religiosa del filósofo es seguido por una suerte de etapa dubitativa, en la cual se hace evidente el carácter de la educación racionalista recibida en Pforta. Aparece la clásica oposición razón-fe en el pensamiento del joven Nietzsche:

"Ce n'est déjà plus le Dieu chrétien qui est le centre de son sentiment religieux, ce Dieu-homme qu'est le Christ, mais le Dieu des philosophes, celui qui est la source originare et organisatrice de tout ce qui exist." 159

157. en ed.cit. de Revista Eco, p.28.

158. Murin, Nietzsche problème.Généalogie d'une Pensée, p.74

159. Murin, op.cit., p.85.

En 1862, en carta a los miembros de "Germania", destacará el valor exclusivamente simbólico de las verdades de fe cristianas, que son expresión de las verdades originarias del corazón humano. Ahora Dios no se encuentra tan alejado del hombre, sino que éste mismo tiene la posibilidad de ser "divino".¹⁶⁰ La ruptura con el cristianismo heredado de sus padres ya se hace evidente. El poema Al Dios desconocido es muestra de esta separación de la antigua fe. En él se hace presente su búsqueda de un nuevo sentido para lo sagrado, manifestado en ese anhelo hacia el dios que luego tomará el nombre de Dionysos. Es a ese dios que pasa por su vida "como una tormenta" a quien Nietzsche desea conocer, al "desconocido", "incomprensible", a cuyo servicio desea estar.

En las obras de su madurez Nietzsche retoma una y otra vez el tema del cristianismo, tal como lo hemos visto anteriormente. Como señala Granier,¹⁶¹ la refutación que realiza con respecto al ideal religioso no es de carácter fundamentalmente especulativo, en la medida en que Dios es objeto de una creencia no alcanzable por la razón. Siendo Dios, como ideal, resultado de una proyección humana, es necesario considerar su génesis y origen, teniendo en cuenta los prejuicios axiológicos que se le unen y determinan los caracteres de la creencia. El interés de Nietzsche no consiste en refutar la argumentación metafísica tradicional, sino en descalificar el ideal, denunciando su fragilidad axiológica.¹⁶² Según hemos visto, Nietzsche no ofrece ningún argumento decisivo para refutar a Dios en su existencia sino que, partiendo de la suposición humana de dicha existencia, indica los caracteres de su génesis y desa-

160. Murin, op.cit.-p.89.

161. Granier, Le Problème de la Vérité dans la Philosophie de Nietzsche, p.201.

162. Granier, op.cit., p.203.

rollo, relacionados con un determinado tipo humano —el hombre débil, enfermo, etc.

Lo que interesa es la relación de la idea de Dios con el hombre; lo que permite descubrir que es una "idea parasitaria", tal como lo indica Granier:

"On s'aperçoit, en effet, que l'idée de Dieu est, pour employer une image un peu brutale mais qui rend bien l'inspiration de la critique nietzschéenne, une idée-vampire: car c'est une idée qui se nourrit et se développe en consommant la vie de l'homme pieux, c'est une idée parasitaire."¹⁶³

Nos referíamos a la importancia de la temática cristiana en Nietzsche, y en este sentido es necesario destacar la defensa que el filósofo realiza del carácter y figura de Cristo-Jesús. Nietzsche contraponen su personalidad a lo que luego se convirtió en el cristianismo, tal como lo indicamos más arriba. Pero concluir de allí que intenta rescatar el sentido originario del cristianismo, siendo él mismo un cristiano, nos parece una consecuencia.

Afirmar que Nietzsche es cristiano puede significar dos cosas diferentes, según la manera de enfocar el cristianismo. Si con el término "cristianismo" aludimos a una determinada religión basada en cierta metafísica, Nietzsche no puede ser considerado de ninguna manera un cristiano. El cristianismo es "platonismo para el pueblo".¹⁶⁴ No hace falta recordar aquí las críticas dirigidas por Nietzsche al platonismo y a su teoría de los dos mundos, y las consecuencias de la creencia en un Dios que santifica la visión

163. Granier, op.cit., p.203.

164. Más allá del bien y del mal; Prólogo", p.19.

moral del mundo.¹⁶⁵ Por lo tanto, considerando que el cristianismo se alimenta en las mismas fuentes que el platonismo, es imposible afirmar que Nietzsche es cristiano. En la nueva valoración que él exige a partir de la voluntad de poderío deben quedar totalmente negados los valores que surgen de la debilidad, es decir, todas las valoraciones básicas de la moralidad cristiana. Ciertamente es que las críticas que Nietzsche hace a "los buenos y los justos", los "compasivos", "penitentes de espíritu", "trasmundanos" y sacerdotes, se dirigen a los aspectos decadentes, enfermos o morbosos del cristianismo, pero cabe preguntarse ¿acaso reconoce él la existencia de otros aspectos? Si Nietzsche alaba alguna vez a los sacerdotes es, por ejemplo, a causa de ciertas prácticas y hábitos como la soledad, camino que podría conducir al hombre hacia la autenticidad.¹⁶⁶ Pero también reconoce que aún esos aspectos han sido mal utilizados por la Iglesia¹⁶⁷ y los caracteres principales surgen, en consecuencia, de un terreno enfermo.

En segundo lugar, se podría considerar el término "cristianismo" en un sentido más estricto, en la forma en que Nietzsche lo aplica sólo a Jesús, cuando señala que sólo hubo un cristiano, el que murió en la cruz.¹⁶⁸ En este nuevo significado, cristianismo no impli-

-
165. Cfr. Granier, op.cit., p.200.
166. Recordemos que el eremita con quien se encuentra Zaratustra en su primer descenso de las montañas, vive en la misma zona que él, i.e., en un ámbito de autenticidad. (Así habló Zaratustra "Prólogo" 2, p.32)
167. En los Póstumos 1882-1888, 911, p.484 : "El abuso de la Iglesia ha estropeado: 1) El ascetismo...2) El ayuno en todos sus aspectos... 3) el enclaustramiento...4) las fiestas...5) el valor del propio carácter...6) la muerte..."
168. "...hubo un solo cristiano: el que murió en la cruz", Anticristo XXXIX Póstumos...195, p.123; 190, p.121; 191. p.121, 168, p.119.

ca una metafísica o un conjunto de doctrinas, sino básicamente una praxis, una forma de vida. Jesús es el hombre "bueno" de instintos debilitados, que trae a los hombres el mensaje de la paz, la dulzura pero, a la vez, su prédica implica la negación de las jerarquías judaicas.¹⁶⁹ Es evidente que dejando de lado la admiración o respeto que Nietzsche siente por Cristo, no podría adherirse a tal forma de cristianismo, en la medida en que es expresión de debilidad y no de fortaleza.

Jaspers¹⁷⁰ afirma que, a despecho de sus afirmaciones anticristianas, Nietzsche se muestra en ciertos aspectos adherido al cristianismo como exigencia de vida, en tanto lo rechaza como realidad. Recuerda a este respecto las consideraciones de 1862¹⁷¹ sobre el aspecto simbólico de la prédica cristiana y afirma que, dejando de lado el aspecto dogmático, siguen primando en Nietzsche a lo largo de su vida los impulsos cristianos que son, justamente, los que lo obligan a mostrarse hostil con respecto al cristianismo dogmático.

¿Cuáles son esos impulsos cristianos que Jaspers reconoce en Nietzsche? La visión total de la historia universal, la concepción del hombre como ente frustrado, y la voluntad de sinceridad absoluta.¹⁷²

La idea de la unidad de la historia es reemplazada por la del Eterno retorno. La noción del hombre frustrado es, básicamente, la idea del pecado original que Jaspers transfiere al pensamiento nietzscheano en otros términos.¹⁷³ Para Nietzsche, el hombre no es aún lo que puede ser, pero puede llegar a serlo todo. La diferencia entre ambas concepciones está marcada, sin embargo, por el hecho

169. Anticristo XVII, p.44 y 45; Postumos ...184, p.119.

170. en Nietzsche y el cristianismo, p.10 y ss.

171. vide supra, p.49.

172. Jaspers, op.cit., p.56 ss.

173. Jaspers, op.cit., p.68 ss.

de que, en el caso del cristianismo el medio de recuperación del hombre exige esencialmente la intervención de Dios, en tanto el hombre nietzscheano "se va solo al desierto sin dioses".¹⁷⁴

La tercera idea señalada por Jaspers es la de la voluntad ilimitada de saber, como exigencia de origen cristiano. Para este autor, los griegos fundaron la ciencia, pero ignoraron la ciencia universal, en la medida en que no poseían el móvil espiritual aportado por el cristianismo.

Consideramos que ninguna de las observaciones realizadas por Jaspers es decisiva para la consideración de un Nietzsche cristiano. En primer lugar, si bien estas tres nociones son parte del patrimonio espiritual del cristianismo, no parecen constituir lo esencial del mismo en cuanto religión -nos referimos especialmente a la primera y tercera nociones. Aparentemente esas ideas podrían no hacer referencia alguna a Dios y, como impulsos, podrían ser satisfechas y seguidas por cualquier no-cristiano. Pero dentro del cristianismo no es posible considerarlos separados de la idea del Dios trascendente, es más, Dios debe encontrarse necesariamente "por debajo" de estos impulsos.

Concebir a la historia de manera universal implica, para el cristiano, la noción de "economía divina" presente en el curso de la misma, noción que, evidentemente, no tendría lugar alguno en Nietzsche. En segundo lugar, la concepción histórica del cristianismo es fundamentalmente lineal, en tanto la "circularidad" es básica en Nietzsche.

La aspiración a la verdad no puede ser considerada como un impulso cristiano solamente. ¿Qué otro anhelo que el intento de alcanzar la verdad movió siempre a los filósofos pre-cristianos y no cristianos de todos los tiempos? Por otra parte, la historia parecería confirmar

174. Así habló Zaratustra, "De los sabios famosos", p.155.

que no es justamente una "voluntad ilimitada de saber"¹⁷⁵ en sentido amplio, la que opera en la base del cristianismo. El saber tiene un límite, y ante el dogma y el misterio cristiano, toda razón frustra su impulso. La historia abunda en ejemplos sobre las relaciones hostiles entre la razón y la religión cristiana, en los cuales ésta última parece siempre más cercana a respetar criterios no emanados directamente de un impulso hacia la verdad -i.e., criterios de autoridad, tradición, etc.¹⁷⁶ Sin embargo, para Jaspers el impulso de Nietzsche hacia la verdad surge del cristianismo, del sentimiento moral que intenta alcanzar la verdad a cualquier precio. Tal vez podríamos decir que ese impulso, de haber existido, murió al mismo tiempo que nacía, pues, de haber seguido "vivo", por otros caminos marcharía la historia accidental en estos momentos, en la medida en que ésta se halla determinada por la visión cristiana.

Con respecto a la idea del hombre frustrado, tampoco nos parece esencialmente cristiana: es una idea compartida por la mayor parte de las religiones y por varios sistemas filosóficos.¹⁷⁷

Ernest Bertram¹⁷⁸ tiene presentes las dos vertientes de la confi-

175. Jaspers, Nietzsche y el cristianismo, p.71.

176. Si bien lo de la historia está dicho sólo a manera de ejemplo, no hay que olvidar cuáles son las ideas motoras de los acontecimientos mismos.

177. Repitamos, a riesgo de insistencia, que la negación nietzscheana del cristianismo se refiere a los fundamentos del mismo, y sólo a partir de allí a los caracteres derivados. Martínez Estrada, en "Nietzsche, filósofo dionisiaco", incluido en Heraldo de la verdad, afirma que el filósofo no destruye a Dios ni al cristianismo, sino solamente a la "contrafigura", "a los eidoloi de aquellas ideas encarnados en ellas" (p.164) Admitimos la crítica a los ídolos o deformaciones de la originaria concepción cristiana, pero esto no implica eludir algo que es evidente: la crítica a los fundamentos mismos de la religión.

178. Bertram, en Essai de Mythologie, p.22

guración religiosa de Nietzsche: el cristianismo y el dionisismo. Nietzsche es el asesino de Dios, pero , a la vez, el profeta de un dios nuevo.

Existen para Bertram motivos cristianos en Nietzsche; por ejemplo, la tendencia a calificar y clasificar a los hombres según el grado de sufrimiento, algo ya indicado por San Pablo - si bien el sentido del sufrimiento no es interpretado, obviamente, de manera cristiana por nuestro filósofo, ¹⁷⁹

La ética de Nietzsche es heredera de la ascesis cristiana según este intérprete, en relación directa con el tema de la victoria cristiana sobre uno mismo, en una concepción del yo como fundamentalmente pecador o enfermo. El eterno retorno se convierte en una forma de esta ascesis, en tanto "tortura" voluntaria y triunfo sobre el yo: es un ejemplo del martirio del yo que, en su egoísmo, quiere decir no, pero se fuerza al sí cristiano como forma del mayor sacrificio. El sí dionisiaco-nietzscheano tiene como antecedente al cristianismo, especialmente a Pascal. Bertram cree reconocer en todas las formulaciones nietzscheanas sobre el artista, el creador, Zaratustra, etc., enunciaciones pascalianas sobre el hombre cristiano, ¹⁸⁰ unidas a motivos helénicos. ¹⁸¹ Estos motivos se hallan en estrecha relación con los misterios eleusíacos. Zosimos, un historiador del siglo V d.C. señala que para los helenos estos misterios poseían gran importancia en la medida en que aseguraban la cohesión del género humano gracias a su simple existencia, y permitían el mantenimiento del mundo y la continua conversión del caos en objetos creados. ¹⁸² El carácter ocu-

-
179. Bertram, op.cit. p.172.
180. Bertram, op.cit., p.17
181. Bertram, op.cit., p.181.
182. Bertram, op.cit., p.432.

nitario de los misterios se revela en el hecho de que se necesitan siempre por lo menos dos hombres para que existan.¹⁸³ Por esta razón, algunos individuos intentan conciliar el Misterio y el Aislamiento en un nuevo terreno: el del Misterio del Yo Individual.¹⁸⁴ En Nietzsche también se produce ese intento conciliador, y la génesis de Zarathustra es expresión del triunfo logrado en este campo. Zarathustra, como es sabido, surge a partir de la soledad de Nietzsche, Bertram cita un fragmento de 1872 titulado "Edipo. Soliloquio del último filósofo",¹⁸⁵ en el cual Nietzsche expresa:

"El último filósofo. Es así que me hablo...Nadie habla conmigo, más que yo mismo...Vos amada...gracias a ti yo tengo la ilusión de no estar solo...porque mi corazón...me fuerza a hablar como si yo fuera dos."

Y así, diez años después, nacerá Zarathustra de la necesidad nietzscheana de sentirse miembro de una comunidad mística.

La tragedia personal del filósofo alemán, afirma Bertram,¹⁸⁶ surge la opresión entre dos fuerzas antinómicas: la sed individualista de conocer -en sentido socrático- y la voluntad de Misterio, que anhela comunidad. Nietzsche aspira a un culto que divinice la vida -como los misterios eleusinos- y, por otra parte, su sed cognoscitiva lo lleva a acabar con los dioses y a "violar" los misterios. Nietzsche es un "mistagogo eleusino"¹⁸⁷ que considerará como forma suprema de saber el $\mu\acute{\alpha}\theta\epsilon\iota\upsilon\varsigma$ al que hace referencia Aristóteles con respecto a la forma de contemplación de estos misterios - por oposición al $\mu\acute{\alpha}\theta\epsilon\iota\upsilon\varsigma$. Así, logrará conciliar estos dos ele-

183. Bertram, op.cit. p.436.

184. Idem, p.437.

185. Idem, p.438.

186. Idem, p.439.

187. Idem, p.449.

mentos presentes en su espíritu: dionisismo y lógica, i.e., comunidad
mística e individualismo cognoscitivo: él seguirá siendo uno, pero
dividido en dos: el "otro" es siempre Zaratustra.

l.c. LA JUSTIFICACION "DIALECTICA" DE LAS RELIGIONES.

Si bien Nietzsche se presia de ser inteligente por no haber incurrido en especulaciones de carácter religioso,¹⁸⁸ toda su obra se halla recorrida por reflexiones de este tipo. Es más, su pensamiento se tornaría ininteligible para nosotros sin considerar hasta qué punto la temática religiosa se convierte en objeto del mismo.¹⁸⁹

El hombre que en su niñez había visto a "Dios en su gloria", y en su juventud se explaya sobre temas relacionados con la religión, no abandonó posteriormente las consideraciones de este tipo, enfocándolas ya sea a partir de la negación, ya sea a partir de la afirmación de una nueva "zona" posible para lo divino, tal como lo veremos más adelante.

Creemos advertir en Nietzsche una cierta postura positiva con respecto a la educación religiosa recibida, una cierta "justificación dialéctica"¹⁹⁰ de la misma que le permite alcanzar, con el tiempo, su

188.

Ecce Homo, "Por qué soy tan inteligente", I, p.35.

189.

Lo cual no significa, por supuesto, que la religión sea el aspecto fundamental del pensamiento nietzscheano. Por el contrario, sostenemos que el aspecto principal de su pensamiento se encuentra determinado ontológicamente. Si bien es cierto que Nietzsche afirma que la metafísica surge del vacío producido ante la pérdida o la caducidad de la religión, no es posible asegurar a partir de esto el carácter prioritario de la segunda como motor de su pensamiento. Las principales críticas se dirigen al "ideal" en su aspecto metafísico, y a la metafísica que se halla en la base de toda religión. La prioridad de lo religioso a nivel temático sería sólo cronológica.

190.

Utilizamos la palabra "dialéctica", que a Nietzsche le desagradaba profundamente, por carecer de un término más adecuado para la expresión de nuestra idea. Tal vez el mayor problema con respecto a este término sea su vaguedad o, mejor dicho, su amplitud, que le impide designar algo preciso. En nuestro caso, "justificar dialécticamente la religión" significa "dar razón" -en sentido amplio- del lugar ocupado por la religión, ya sea en la propia vida, ya sea en la historia del hombre; en la medida en que, a partir de la negación de la misma o bien de la constatación del "papel" que juega en la historia: se hace, si no necesaria, por lo menos "fructífera" para alcanzar la "superación".

propia concepción de la religión afirmativa, la religión dionisiaca. Todo lo que ocurre, todo lo que nos envía el azar, nos parece posteriormente "algo que no podía menos que suceder", inevitable, "algo lleno de sentido y de utilidad para nosotros".¹⁹¹ Entre esos sucesos se encuentra la religión:

"La creencia en Dios , en la libertad y en la inmortalidad debe, como los primeros dientes, perderse, luego le crece a uno la dentadura correcta." ¹⁹²

La actitud del hombre que abandona la religión no debe ser la refutativa:

"El que se quiere separar de un partido o una religión se imagina que es necesario para él refutarlos. Pero es una pretensión orgullosa. Tan sólo es necesario que conozca exactamente los lazos que le retenían hasta el presente en ese partido o en esa religión, lazos que ahora ya no existen, intenciones que le impulsaban por ese camino y ahora le impulsan por otro. No es por las razones severas del conocimiento por lo que nos ponemos del lado de tal partido o religión, no deberíamos, al despedirnos de ellos, tomar tal actitud." ¹⁹³

No se necesita la refutación porque no son razones cognoscitivas las que impulsan a los hombres a adherirse a una religión. Hemos

191. Gaya Ciencia 277, p.144

192. Fragmentos de Humano, demasiado humano 18,90, del tomo II , secc.4 de la edición Colli y Montinari, en Revista Eco , nos.cit. p.512.

193. El viajero y su sombra, 82, p.484.

recorrido sus diversos orígenes, todos ellos basados en la necesidad de seguir existiendo frente al dolor.

La justificación "dialéctica" de la religión debe entenderse en el doble sentido apuntado más arriba. En el aspecto personal, la religión aparece como "necesaria" para luego ser negada y, mediante la transvaluación, determinar un nuevo sentido para la divinidad.

En la Gaya Ciencia¹⁹⁴ Nietzsche se pregunta si las religiones no podrían ser consideradas, con el tiempo, como "preludios" para que el hombre recobre esa suerte de fe en sí mismo que le permita ser su propio legislador, al sentir la insuficiencia divina. Las religiones existen, pero además parecen ser pasos obligados del hombre que aspira a convertirse en "espíritu libre" y alcanzar una postura dionisiaca frente a la vida. Así como las ciencias han sido precedidas por magos, alquimistas, etc., las religiones pueden ser consideradas de igual manera con respecto a la superación del hombre. Prometeo creyó haber robado la luz y padeció por ello, para luego descubrir que él mismo la había creado con su deseo. Paralelamente, el hombre sufre a causa de sus dioses hasta que, finalmente, descubre que son creaciones suyas. Pero este sufrimiento se torna fructífero a los efectos de que cada hombre alcance su "yo" y su propia ley.

En segundo lugar, la justificación puede ser entendida a un nivel "social". En este sentido, las religiones se tornan útiles en la medida en que suministran un consuelo a los hombres y los pueblos desgraciados:

"Hay que reconocer todo lo que las religiones tienen de útil para los hombres: suministrar directamente consuelo y felicidad. Si no se puede mezclar con la utilidad, la causa de la verdad está perdida... Si la religión es necesaria para vivir, el que la quebranta es un peligro público..."¹⁹⁵

194. Gaya Ciencia, 300, p.158.

195. Fragmentos de Humano, demasiado humano, ed.cit.19(103)p.511

En Más allá del bien y del mal Nietzsche destaca el aspecto educativo de la religión. Entre otras cosas, rescata el valor del mandato de "amar al hombre por amor a Dios",¹⁹⁶ al cual considera "el sentimiento más aristocrático y remoto a que han llegado los hombres".¹⁹⁷ No se puede amar al hombre actual sin más, sino a lo que hay en él de superhombre, a sus posibilidades de superación. El hombre se hace pasible de un doble sentimiento: el desprecio hacia lo que hay en él de último hombre y el amor a lo lejano, al superhombre.

También resultan valiosos los aspectos ascéticos y puritanos de la religión, como medios para ennoblecer la raza. La religión es arma de dominio en manos del poderoso que puede, mediante la misma, apoderarse de la conciencia de sus súbditos ; y es asimismo un medio para que el señor se afise en la soledad y el silencio, como forma de autosuperación.¹⁹⁸ Con respecto a las masas, la religión les hace soportable la vida, obrando el mismo efecto que el epicureísmo, si bien éste se aplica exclusivamente a espíritus refinados. La religión se torna un elemento necesario con miras a alcanzar la sociedad futura, de los hombres nobles.

196. Más allá del bien y del mal , 60, p.85.

197. Ibidem.

198. Idem, 61, p.87.

2. LA EPOCA DE LA MUERTE DE DIOS

2.a. La descripción de la muerte de Dios.

Cuando Zaratustra decide descender de sus montañas por vez primera, encuentra al eremita, que vive en el amor de Dios.¹⁹⁹ "Será posible", piensa Zaratustra, "este viejo santo en su bosque no ha oído nada todavía de que Dios ha muerto".²⁰⁰

Si bien en esta primera parte de ^{lo} nuestro trabajo nos interesa fundamentalmente el aspecto religioso de la problemática nietzscheana, es fructífera la referencia a los caracteres metafísicos implícitos en la frase, en la medida en que pueden orientarnos en la consideración de la misma -y sin olvidar, claro está, la estrecha relación ya señalada entre metafísica clásica y religión.

Desde el punto de vista filosófico, la frase Dios ha muerto se relaciona con las tres formas de nihilismo que deben distinguirse en el pensamiento nietzscheano.

En primer lugar, se conecta con el nihilismo decadente que había surgido conjuntamente con la teoría de los dos mundos platónica; en segundo término, con el nihilismo integral, que intenta destruir las sombras de ese Dios muerto y, por último, con el nihilismo estético, que buscará un nuevo fundamento para el mundo y creará valores.

Nietzsche puede contar la historia del nihilismo porque ya lo ha superado en su alma,²⁰¹ viviéndolo totalmente.

199. Así hablaba Zaratustra, "Prólogo" 2, p.32.

200. Ibidem, p.34.

201. Postumos 1882-1888 "Prefacio" 2, p.22.

Es necesario experimentar el hecho de que Dios ha muerto en uno mismo, llevándolo hasta sus últimas consecuencias - pensemos en la situación existencial del hombre que queda "abandonado" a su decisión propia. Nietzsche ha realizado dicho proceso en sí mismo, proceso indispensable en la superación del hombre hacia el superhombre.

El nihilismo surge con Platón, creador de la teoría de los dos mundos, que oculta completamente este mundo terrestre, el que realmente le interesa a Nietzsche. El mundo suprasensible platónico -de caracteres ontológico-axiológicos en la medida en que las ideas son las causas del ser y del valor de las cosas sensibles - ha devenido nada -nihil- en tanto ya es nula su vigencia como explicación de la realidad. Dios es el nombre que Nietzsche da a este mundo. Evidentemente, un ente supremo, la idea de Bien, se halla en la base del mismo, como Idea que se convierte en fundamento gnoseo-ontológico de las demás ideas y, por ende, de las cosas mismas. Dios, como concepto filosófico -ente supremo, fundamento de todo lo creado, etc.- se asocia íntimamente a la idea de Bien platónica. Pero el Dios al que alude Nietzsche es algo más que un concepto filosófico es también el objeto del culto y la adoración de las creencias religiosas -exceptuada, por supuesto, la religión griega.

El dios platónico -la idea suprema- es el mismo Dios del cristianismo, si bien con otros caracteres más propios del pensamiento filosófico que de la creencia.

El platonismo quiso evadirse hacia otro "inhumano mundo deshumanizado, que es una nada celeste".²⁰¹

Pero "los valores supremos pierden validez".²⁰² El llamado "sun-

202. Así habló Zaratustra, "De los trasmundanos", p.56.

203. Póstumos 188-1888, Libro I, l., p.25.

de verdadero" acaba convirtiéndose en una fábula,²⁰⁴ y Nietzsche narra "la historia del error".²⁰⁵ En un primer momento de esta historia, el pseudo mundo verdadero era asequible al sabio. El filósofo platónico podía acceder, mediante la dialéctica, a la Idea, y morar en el $\alpha\omicron\iota\omicron\varsigma$ $\nu\eta\tau\epsilon\iota\varsigma$ en el cual ya había contemplado su alma el sublime espectáculo ofrecido por el mundo ideal. Con el cristianismo, este mundo se torna cada vez más lejano, y el hombre debe negar totalmente ésta su condición terrena para poder alcanzar "otra vida".

El tercer momento en esta historia está representado por Kant y el idealismo alemán. Ya no puede ser demostrado el mundo verdadero. Kant afirma que el mundo nouménico no puede ser conocido, sólo pensado y, en cuanto tal, opera como postulado necesario para la vida práctica. La Idea se torna "pálida, nórdica, kénisberguense".²⁰⁶ Con el positivismo se produce el "primer bestese de la razón",²⁰⁷ la cual determina que un mundo que nos es desconocido e inalcanzable no puede obligarnos a nada. Este primer paso en la liberación es seguido inmediatamente por la constatación de que la Idea es inútil, superflua, y carente de autoridad alguna. Dios-Idea se convierte en una hipótesis inútil y, como tal, debe ser eliminada. Así, se retorna al "buen sentido" que se había perdido en virtud de especulaciones metafísicas trascendentes. Como último paso, eliminado el mundo verdadero, no subsiste el mundo aparente, sino que éste, en tanto

204. Crepúsculo de los ídolos, "Cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en una fábula", p.51.

205. Ibidem.

206. Crepúsculo de los ídolos, p.51.

207. Ibidem, p.52.

aparición, también resulta aniquilado. Ahora existe sólo un mundo: este mundo terreno. Este es el instante del Mediodía, momento sin sombras en que el error desaparece totalmente, "punto culminante de la humanidad" ²⁰⁸ al que aspira Zaratustra.

Como la muestra la "cronología" nietzscheana de la Idea, ésta pierde paulatina vigencia: el nihilismo radical comprende que no es posible postular un "fondo divino" o un "en sí" de las cosas, que traiga como consecuencia lógica una escisión en dos mundos. Cuando se descubre el verdadero origen de los "valores superiores", éstos se desmoronan. ²⁰⁹ En efecto, el hombre que percibe que los valores que consideraba de origen divino han sido invocados humanamente -demasiado humanamente-, pierde toda creencia en un mundo suprasensible, donde esos valores tenían su locus habitandi. Este estado intermedio decadente - la desvalorización - tiene como consecuencia el pesimismo, preforma del nihilismo extático. ²¹⁰ El pesimismo como tal representa la posibilidad de la creación de un nuevo mundo, pero puede ser considerado desde dos perspectivas. El "pesimismo de la debilidad" -Schopenhauer, el budismo, el historicismo- representa un "suavizamiento" y "sentimentalización cosmopolita". Hegel, historicista, justifica toda la historia de la filosofía, aún los pensamientos menos importantes, en virtud de la dialéctica propia de la Idea -"tout comprendre". ²¹¹

El pesimismo de Schopenhauer, basado en la constatación de que la felicidad no existe y sólo se reduce a la satisfacción de un de-

208. Crepúsculo de los ídolos, p52.

209. Póstumos...7, p.26.

210. Póstumos...9, p.27.

211. Póstumos...10. p.27.

seo que cesa con el consiguiente placer; sólo dejaba lugar a una posición: la actitud del total vacío de la voluntad ante la vida. Operando esta actitud a la nietzscheana, señala Georg Simmel:²¹²

"Si Schopenhauer no conoce más que un valor: el no vivir, Nietzsche tampoco conoce más que uno: el vivir. Mientras que para aquél, todos los valores que suelen reconocerse como substantivos, belleza y santidad, profundísimo metafísico y moral, no son sino medios encaminados hacia el fin último de la negación de la vida, para Nietzsche éstos y todos los demás bienes y perfecciones no son sino medios para la afirmación e intensificación de la vida."²¹³

La doctrina del adivino que aparece en Así habló Zaratustra²¹⁴ es la doctrina de Schopenhauer. El adivino expresa la náusea vital y el gran hastío del hombre. Su pérdida supone un doble aspecto. En primer lugar, es expresión de la náusea ante la vida que sienten todos los trasmundanos, quienes desprecian lo vital en aras de un "más allá", y una pretendida "vida eterna". En tal sentido, viven en este mundo como cadáveres, ya que lo consideran "eternamente imperfecto", "imagen imperfecta",²¹⁵ y lo desprecian desde su incapacidad y su "pobre fatiga ignorante",²¹⁶ por amor a un mundo "bien oculto a los ojos del hombre".²¹⁷ En segundo lugar, la doctrina del

212. Simmel, Schopenhauer y Nietzsche, p.207.

213. No discutiremos aquí la afirmación simmeliana en el sentido de que la vida es un valor, tema que retomaremos en la segunda parte de este trabajo.

214. vide "El adivino", p.197 ss.; "El grito de socorro", p.326 ss.; y también en la "Cuarta Parte" de la obra, passim.

215. Así habló Zaratustra, Primera parte, "De los trasmundanos", p.56.

216. Ibidem, p.57

217. Ibidem.

adivino es expresión del eterno retorno entendido en un sentido no nietzscheano, como perpetua repetición sin significado alguno.

El Nietzsche que escribe El nacimiento de la tragedia es poseedor de una nueva intuición de la vida y el arte, pero se expresa aún con categorías schopenhauerianas. Cuando en Ecce Homo hace referencia a esta obra en relación con el tema del pesimismo griego, señala:

"Schopenhauer se equivocó aquí, como se equivocó en todo..."²¹⁸

Schopenhauer es manifestación, al igual que el cristianismo y todo idealismo, del "instinto degenerativo, que se vuelve contra la vida con subterráneas avides de venganza".²¹⁹ Existen dos posibles reacciones principales frente a la vida y el dolor que ella genera. El débil es el típico descontento que, no sabiendo o no pudiendo enfrentar a la vida, la torna más bella y profunda; en tanto el hombre fuerte la mejora y la defiende.²²⁰ Los hombres débiles gustan de los consuelos y los narcóticos -la religión, el opio, etc-. Son renunciantes que anhelan un mundo superior, y se oponen a los hombres del sí afirmador dionisiaco quienes, ante el sufrimiento que entraña la vida, no la niegan ni desprecian, sino que la aman aún más en sus aspectos más terribles.

El pesimismo " como declive"²²¹ se manifiesta en el budismo, como así también en el historicismo hegeliano. El budismo, nihilismo fatigado, ya no ataca, puesto que surge de una condición fisiológica determinada: un estado depresivo generado por dos causas principales. La primera es la facultad de padecer propia del budista, que se halla acorde con una sensibilidad exacerbada; la segunda, una "hiperespiritualización" debilitadora del instinto personal. Esta depresión se combate con una suerte de higiene: templanza, vida

218. Ecce Homo, "Por qué escribo tan buenos libros", "El nacimiento de la tragedia", 1, p.68.

219. Ibidem, p.69.

220. Gaya Ciencia, 24, p.41

221. Estudios 1882-1888, 10., p.27

errante, etc. Para Buda, lo bueno es lo que favorece la salud, pero la condición propia del budista es la del hombre pasivo.²²²

¿Cómo se originan, en general, las concepciones pesimistas? En primer lugar, el hecho de que la vida haya sido siempre maldecida ha llevado a una falsa consideración de sus aspectos más fuertes, que han sido negados. Estos instintos rechazados se rebelan contra la vida misma, creando un conflicto que no es percibido por los mediocres, quienes prosperan a costa del fracaso de la clase superior.²²³ Los mediocres, el rebaño, los "más", los superfluos, se presentan a sí mismos como el sentido de todo. Se engendra de este modo una "maquinaria monstruosa: la civilización", ante la cual el hombre se desalienta y se somete. El hombre posee ante la civilización que "lo aplasta" una voluntad cansada, que habla de "resignación" y señala que la vida "no merece la pena", en una típica forma "sentimental" de pensar.²²⁴

El pesimismo schopenhaueriano se manifiesta asimismo en una teoría del conocimiento que, al igual que el fenomenalismo señala la incapacidad humana para conocer la verdad, incapacidad determinada por su corrupción.²²⁵ Mientras que Pascal le otorga a esta corrupción un sentido moral, señalando la importancia de la doctrina de la gracia, ésta es sustituida en Schopenhauer por la negación.²²⁶

El siglo XIX es, según Nietzsche, el "más animal, más feo, realista, populachero",²²⁷ y Schopenhauer se convierte en un representante típico del mismo, con su voluntad débil y fatalista, y la supremacía que le otorga a los instintos -que aparecen en su moral bajo la forma de compasión. Nuestro filósofo señala que Schopenhauer "había recubierto de oro" los instintos de compasión, autonegación, autosacrificio, considerándolos "valores en sí" y, a partir de ellos, negó la vida.²²⁸

222. Anticristo, XX, p.30 ss.

223. Fóctumos 1882-1888, 33, p.38

224. Fóctumon... 35, p.39.

225. Idem, 82, p.64.

226. Idem, 83, p.65.

227. Idem, 95, p.71

228. Genealogía de la moral, "Prólogo" 5, p.22.

Pero en Humano, demasiado humano, Nietzsche ya reconoce en tales valores el gran peligro de la humanidad, su tentación nihilista. Schopenhauer es un total desvalorizador de la vida, el autor, junto con el cristianismo, del más grande fraude psicológico de la historia. Así, interpretó el arte, el genio, la belleza, la voluntad de verdad, la tragedia, como productos derivados de la negación.²²⁹

El pesimismo "como fortaleza"²³⁰ puede ser, a su vez, de carácter incompleto -socialismo, anarquismo, romanticismo, Wagner -, o bien integral o activo -escepticismo, nihilismo artístico nietzscheano.

El socialismo y el anarquismo colocan en el lugar del Dios muerto valores que no son más que "sombras" del mismo. El socialismo y el anarquismo destruyen el mundo suprasensible, pero no ubican en su lugar valores nuevos - no realizan una transvaluación- sino que predicán la "felicidad universal", Nietzsche se declara contrario a ambas corrientes ideológicas,²³¹ en la medida en que sueñan con el Bien, la Verdad y la Belleza, y con "derechos iguales". Bien, Verdad y Belleza, ¿qué son, más que las Ideas platónicas en una nueva formulación? Y "derechos iguales", ¿no recuerdan a "amor al prójimo"? E "igualdad ante Dios"...¿no es una consigna propia tanto del cristianismo cuanto del socialismo, si bien con éste aparece secularizada?

El socialismo, al fomentar la igualdad de todos los hombres, se opone a la básica consideración nietzscheana de la diferencia de los mismos, determinada a partir del grado de la voluntad de poderío y su superación.

229. Crepúsculo de los ídolos"IncurSIONES de un intempestivo", 21 y 22, p.99 ss.

230. Éstimos ...10. , p.27.

231. Éstimos...748, p.399

Los anarquistas y los socialistas son los portavoces de las capas decadentes e inferiores de la sociedad.²³² Se encuentran mal a nivel anímico, y convierten todo su dolor en una suerte de ideología: si se quejan, es porque existe un sentimiento de venganza hacia los que "son de otro modo", y se les reprocha esa diferencia como una injusticia. Es propio de ambos tipos de doctrina encontrar una causa exterior a su malestar, en tanto el cristianismo, por el contrario, se considera a sí mismo causante del mal - de ahí el "mea culpa",²³³ las nociones de castigo, etc. Pero el instinto de venganza opera igualmente en cristianos y socialistas, y los dos grupos condenan este mundo y esta sociedad, esperando un consuelo futuro para su venganza. Para el socialista siguen rigiendo idénticos valores que para el cristiano, pero despojados de su carácter religioso, i.e., secularizados. El socialismo entraña una "voluntad de negación de la vida", al erigirse como doctrina contraria a la posesión. Es propio de la vida querer más de lo que posee, en el hombre, este es "el más antiguo y sano de los instintos".²³⁴ Sólo hombres fracasados, aquellos en los cuales los instintos no funcionan de manera correcta, pueden haber generado doctrinas contrarias a la posesión individual, como las propugnadas por las doctrinas socialistas.

Del mismo modo, resultan incompletos como "pesimismo de la fortaleza", el romanticismo y el wagnerianismo, en tanto logran una transvaluación adecuada.

El romanticismo, una de las actitudes propias del hombre moderno, se integra con una serie de elementos propios del siglo XVIII, al que nuestro filósofo llama "siglo de Rousseau", caracterizado por el "sensualismo en lo espiritual".²³⁵ Una sensibilidad exagerada suele ca-

232. Crepúsculo de los ídolos, "IncurSIONES de un intempestivo"³⁴, p. 107.

233. Póstumos...125, p.87.

234. Ibidem.

235. Póstumos..62.p.57.

raacterizar al romanticismo,²³⁶ como así también un "exceso de literatura".²³⁷ Esto trae dos consecuencias íntimamente calazadas: feminismo y superficialidad, características del siglo XVIII. El romanticismo se emparenta, pues, con la exacerbación de la sensibilidad, hasta tornarla enfermisa, i.e., femenina. Idéntica sensibilidad, que se torna histérica, se encuentra en el wagneriano, que presenta, según Nietzsche, el carácter histriónico y decadente de la actualidad.²³⁸ Conocida es la relación Wagner-Nietzsche, que determina las diversas críticas entre ambos. Nos detendremos, por supuesto, en las que el filósofo hace al músico.

Las primeras referencias al músico que aparecen en la obra de Nietzsche no son ejemplares para caracterizar su psicología, como el filósofo mismo lo señala:

"Exceptuada, como es obvio, algunas cosas, no afirmaría que las Intempestivas señaladas con los nombres de Schopenhauer y Wagner puedan servir especialmente para comprender o incluso sólo plantear el problema psicológico en ambos casos."²³⁹

El Wagner de la Cuarta intempestiva. Richard Wagner en Bayreuth es sólo un paradigma del carácter del genio que se opone "intempestivamente" a la cultura de su época. Nietzsche señala que se sirvió de él como de la figura socrática se sirvió Platón, en el intento, por parte del filósofo alemán, de expresar su futuro.²⁴⁰

236. Fóstumos...71, p.60.

237. Fóstumos...95, p.70

238. Idem, 78, p.63; 85, p.65.

239. Ecce Homo, "Las intempestivas" 3, p.76

240. Idem, p.76 es.

El problema que se plantea en esta Intempestiva es el de la adhesión que ha recibido el músico, adhesión evidenciada en su "templo de devotos" en Bayreuth, respecto a la cual Nietzsche se pregunta si es oportuna y necesaria. Pero Bayreuth es un fenómeno que debe ser colocado fuera del tiempo, una empresa para la cual no existen transiciones ni signos precursores; "sólo Wagner conocía su fin y el largo camino que tenía que recorrer para alcanzarlo".²⁴¹ El músico no sólo es el descubridor de un arte nuevo, sino que se le puede adjudicar el título de "descubridor del arte mismo". Y Nietzsche es, en esos momentos un "discípulo del arte resucitado por Wagner",²⁴² contándose entre los íntimos del músico, el filósofo alemán interpreta la vida del mismo como un desarrollo que alcanza, paulatinamente, mayor perfección, y adquiere su depuración en "El anillo de los Nibelunges", en la escena en que Brunhilda es despertada por Sigfrido:

"Wagner se eleva a una altura, a una aspiración de santidad tales, que hay que pensar en el reflejo ardiente del sol poniente sobre la nieve inmaculada de las cimas alpestres: tan pura es la naturaleza que allí se revela, solitaria, inaccesible, exenta de pasión, inundada de amor; las nubes y las tempestades, lo sublime mismo se ciernen sobre ella."²⁴³

Si hay un signo distintivo o un sentimiento que se convierta en leit motiv de la obra wagneriana, ésta es el de la fidelidad. Sus personajes se caracterizan por este rasgo que los une a aquellos a quienes aman, y la vida misma del músico se torna para Nietzsche un ejemplo de fidelidad a sí mismo, carácter que en la Tercera In-

241. Cuarta Intempestiva, 1, p.327.

242. Ibidem.

243. Idem 2, p.322

tempestiva también es adjudicado a Schopenhauer.

La característica de Wagner en tanto artista es el dominio pleno de las artes, la religión, las ciencias, etc., pero no a la manera de un polímata, sino como "el artista poderoso que transforma y les sabe dar vida".²⁴⁴ El arte representa para Nietzsche, en esta etapa de su vida, el espejismo de una solución más rápida al problema de la vida, en tanto permite el nacimiento de la apariencia de un mundo simplificado.²⁴⁵ La tragedia, v.g., permite olvidar el horror que le inspiran al hombre el tiempo y la muerte.

El arte moderno se encuentra a los antípodas de estas concepciones. Ya le señalaba Wagner en un escrito de 1849, Arte y revolución,²⁴⁶ al indicar que lo único que interesaba en el arte moderno era la industria y el dinero, además del interés en proporcionar una diversión para los aburridos. Para los griegos, en cambio, el arte era una fiesta religiosa, una expresión plena de lo profundo que habitaba en la conciencia pública. Como tal, era manifestación de las masas, en tanto el arte moderno es individualista.

Nietzsche hace referencia en esta Intempestiva a la especial relación de Wagner con las masas, quien reconoce en el "pueblo poeta" al único artista verdadero.²⁴⁷ El pueblo es también el verdadero espectador, de ahí el sufrimiento del músico por la época en la cual le tocó vivir, en la medida en que, en ella el arte era considerado un lujo, razón por la cual el consuelo para el pueblo no podía provenir más que del mito y la música. Pero ese pueblo hacia el cual se volcó el músico fue incapaz de responderle, motivo que le obligó a retraerse en sí mismo. Esta situación lo liberó de hacer concesiones y le permitió

244. Idem, p.341.

245. Idem, p.345

246. citado por Guy de Pourtales en Wagner, p.180

247. Cuarta Intempestiva 8, p.367

permanecer fiel a su identidad musical. El sufrimiento que antes percibía en el pueblo lo ubicará, en adelante, en la esencia misma de las cosas.²⁴⁸ Cuando renunció al éxito, señala Nietzsche, éste vino sobre él.

Su pensar continuó siendo el del pueblo, un pensar múltiple que contiene una representación del mundo que, unida a la música, permite una Weltanschauung heraclítea, en donde la armonía siempre es engendrada por la lucha. En el "Prólogo a Richard Wagner" de El nacimiento de la tragedia Nietzsche destaca esta idea según la cual el arte es la actividad propiamente metafísica de la vida, y señala al músico alemán como "sublime precursor" en esta vía.

Pero, luego de esta primera etapa admitativa hacia el músico, acontece el enfrentamiento entre ambos y, en El caso Wagner, obra de mayo de 1888, el wagnerismo es presentado por el filósofo como una enfermedad de la cual ha logrado liberarse, tal como ha hecho con respecto a Schopenhauer.²⁴⁹ Todo filósofo debe conocer a Wagner, en la medida en que debe erigirse como expresión de la "mala conciencia" de su tiempo, tiempo del cual el músico es manifestación clara. Mientras que en la Cuarta Intemperista Wagner era presentado como figura del genio opuesto a su tiempo, ahora se ha tornado, para el filósofo, en expresión del mismo -y, por ende, en expresión despreciable.

Nietzsche compara en esta obra las respectivas sensaciones que provocan las obras de Bizet y de Wagner. La música de Bizet es ligera y "lo que es bueno es ligero, todo lo divino corre con pies delicados: primera proposición de mi estética", señala Nietzsche.²⁵⁰ Por el contrario, la música wagneriana es "brutal, artificiosa".²⁵¹ El

248. Idem, 8, p.372

249. El caso Wagner, Prefacio, p.161

250. Idem, p.163

251. Ibidem.

genio de la Cuarta Intemperata se ha convertido ahora en un "viejo seductor",²⁵² "artista de la decadencia",²⁵³ "viejo encantador",²⁵⁴ "una enfermedad",²⁵⁵ "el Cagliostro de la modernidad",²⁵⁶ "el maestro de las frases hipnóticas",²⁵⁷ que lleva a la escena problemas de histéricos con la sensibilidad sobreexcitada. Wagner excita los nervios cansados, y seduce a los hombres con los "tres grandes estimulantes de los agotados, a saber: lo brutal, lo artificioso, y lo ingenuo (lo idiota)".²⁵⁸

El arte nuevo que antes atribuía a Wagner se convierte ahora en histrionismo; "hoy el músico se hace comediante, su arte se desarrolla cada vez más como arte de mentir".²⁵⁹ Wagner es este histrión que resulta incapaz de crear un verdadero estilo; y cuyo poder de invención se aprecia sólo en las cosas mínimas, convirtiéndose en un "miniaturista de la música".²⁶⁰ Y lo que alucina en Wagner no es la música, sino los gestos propios del comediante. Este carácter fue el que le valió, al parecer de Nietzsche, el éxito alcanzado pues, por lo general, ante las masas hay que ser fundamentalmente un cómico.²⁶¹

252. Idem, "Post-Scriptum", p.191

253. Idem 5, p.170.

254. Idem 3, p.165.

255. Idem 5, p.170

256. Ibidem.

257. Ibidem

258. Ibidem.

259. Idem 7, p.175.

260. Idem 7, p.176.

261. Idem 11, p.184

También fue Wagner hombre de teatro, y el teatro es, para nuestro filósofo, una falsificación en favor de las masas, una forma más de democracia.²⁶² Por esta razón no puede esperarse verdad alguna del arte del músico, ya que fue "un maestro de falsedades"²⁶³ Ni siquiera fue un buen dramaturgo, porque carecía de la capacidad psicológica necesaria para el drama; sin embargo, amó la palabra "drama" como a todas las palabras bellas.

En Nietzsche contra Wagner. Documentos de un psicólogo, el músico alemán es considerado un "peligro" por parte del filósofo, en la medida en que su obra puede reducirse a una mímica puramente efectista,²⁶⁴ y Wagner mismo es el "más entusiasta mimómano que acaso haya existido".²⁶⁵

Nietzsche confiesa haberse separado de Wagner en el estío de 1876, debido a su incapacidad para soportar los equívocos. El Wagner que se presentaba en sus primeras obras como el hombre victorioso que contribuyó al gran renacimiento del mito trágico, termina prosternándose "desvalido y quebrantado, ante la cruz cristiana".²⁶⁶

Nietzsche concluye que la música de este "idealista" no es más que el producto de una sexualidad morbosa que tiende a los más bajos instintos.²⁶⁷ La acción nociva de su arte se aprecia en los efectos que produce en las multitudes: disturbios en la circulación sanguínea, irritabilidad extrema, etc. -obsérvese bien, efectos "fisiológicos".²⁶⁸

262. Idem, "Post-Scriptum", p.188.

263. Idem, p.196

264. Nietzsche contra Wagner. Documentos de un psicólogo, p.205

265. Idem, "Donde yo hago objeciones", p.203

266. Idem, "Como me separé yo de Wagner", I, p.214

267. "Otras notas para El caso Wagner" 55, p.44, incluido en vol.cit.

Arte y artistas, ed.Aguilar

268. Idem, 54, p.44.

Señalábamos anteriormente que son tres los sentidos más importantes que Nietzsche atribuye a la palabra "nihilismo", y hemos desarrollado brevemente los dos primeros: el nihilismo platónico, y el nihilismo como "filosofía del martillo". La tercera forma es la del nihilismo extático, que debe operar la ^{la} transvaluación necesaria para el nuevo sentido de las cosas. Esta operación no implica una mera sustitución o cambio de "tablas viejas" por "tablas nuevas",²⁶⁹ sino que consiste en el otorgamiento de un nuevo sentido para el mundo y para la vida. Es el quinto momento de la "historia de un error"²⁷⁰ que alcanza, en el sexto estadio, la superación del hombre hacia el superhombre, en tanto ha otorgado un nuevo valor a todo lo existente. La obra de la "filosofía del martillo" necesita del complemento de la labor creadora.

Decíamos que Dios debe morir, debe ser asesinado, Nietzsche describe su muerte de varias maneras.

En la Gaya Ciencia, esta muerte y la pérdida de fe en el Dios cristiano son descritas como un "acontecimiento"²⁷¹ de caracteres especiales, un acto "demasiado grande" como para ser comprendido por todos los hombres. En efecto, las masas no son capaces de alcanzar la idea de que, con la muerte de Dios, desaparecerá todo lo que en él se apoyaba: una determinada moral, un conjunto de creencias. Pero Dios fue asesinado por todos los hombres. El loco que corre por la plaza pública buscando a Dios acusa a la humanidad toda como su asesina.²⁷² Los que escuchan sus gritos han perdido la fe, y por esta razón se burlan de su búsqueda. La figura del loco, que parece ser el más ateo entre todos al anunciar la muerte de Dios, se

269. Así habló Zaratustra, "De las tablas viejas y nuevas", p.273

270. Crepúsculo de los ídolos, "Cómo el "mundo verdadero" acabó convirtiéndose en una fábula", p.51 ss.

271. Gaya Ciencia 343, p.187.

272. Gaya Ciencia 125, p.114

contraponen a la de los ateos que, perdida toda creencia en El, anulan todo proceso de búsqueda de un nuevo sentido para la vida.

La muerte del Dios cristiano es descripta en la Qaya Ciencia en los siguientes términos: ²⁷³ la sinceridad de los confesionarios se transformó, con el transcurrir del tiempo, en conciencia científica. El Dios cristiano no soporta tal análisis, tal como ha sido evidenciado en Humano, demasiado humano, ya que éste demuestra que tal ente supremo es una creación de enfermos, una interpretación errónea de ciertos sucesos. No sólo estamos frente a una creencia en ruinas, sino también ante una ciudad destruida: la Iglesia. Lutero fue uno de los hombres que contribuyó a este proceso de devastación, en la medida en que acercó la Biblia al pueblo, sacándola de su círculo interpretativo selecto para ponerla "ante los ojos" y la comprensión de las masas. Así, la palabra sagrada llegó a manos de los filósofos, que pusieron en duda todas las creencias basadas en el criterio de autoridad. También Lutero cooperó, mediante la abolición del celibato y la confesión auricular al término de la consideración del sacerdote como un "hombre superior" —en tanto que, a partir de las innovaciones luteranas, éste es "un hombre como todos".

Mientras que en la Qaya Ciencia todos los hombres resultan culpables de la muerte divina, en Así habló Zaratustra existen otras dos versiones distintas de la misma.

En el capítulo titulado "De los apóstatas" ²⁷⁴ dos viejos vigilantes nocturnos comentan acerca de la muerte de Dios, y señalan que todos los viejos dioses han muerto "de raga" ante las pretensiones del Dios cristiano de convertirse en un Dios único. El papa jubilado, en cambio, describe la muerte de Dios como determinada a partir de la compasión: "...y un día se asfixió con su excesiva compasión". ²⁷⁵

273. Qaya Ciencia 357, p.212.

274. Así habló Zaratustra, p: 252 ss.

275. Así habló Zaratustra, "Jubilado", p.350.

En la cuarta parte de Así habló Zaratustra el asesino de Dios se halla identificado: es "el más feo de los hombres". Pero él no ha matado a Dios en virtud de una convicción de la necesidad de acabar con todo aquello que oprime a la vida y le impide su expresión, sino que se vió impulsado por un sentimiento de venganza hacia aquel que lo observaba en todo momento. El hombre más alienado en sentido ontológico provoca la vergüenza de Zaratustra ante su contemplación. Pero también este hombre feo es, a su vez, un hombre avergonzado: su asesinato estuvo determinado por el deseo de vengarse del Dios omnipresente y compasivo, el Dios "que miraba con ojos que lo veían todo -veía las profundidades y las honduras del hombre, toda la encubierta ignominia y la fealdad de éste".²⁷⁶ El hombre más feo no soporta la compasión, virtud de Dios y de los "buenos y los justos". Todo el Zaratustra está transido de este desprecio hacia el sentimiento de compasión, propio de los trasmundanos y hombres religiosos en general, que se encuentra, ya secularizado, como principio de altruismo en la sociedad moderna. Este sentimiento implicó una suerte de consideración degradatoria de aquel a quien se dirige ya que, el que compadece, impide la superación del otro.

¿Qué significa este Dios asesinado por un solo hombre, en relación con la muerte descripta en la Gaya Ciencia, a partir del asesinato consumado por todos los hombres?

Ante todo, es necesario señalar que ambas muertes, como hechos, han resultado actos inauténticos. El hombre más feo asesinó a Dios por motivos no vitales, los "ateos" con quienes se encuentra el loco²⁷⁷ no han avanzado más allá de esta muerte. Con los típicos ateos dogmáticos, encerrados en su negativa de Dios, que no admiten ni buscan una nueva posibilidad para lo divino.

276. Así habló Zaratustra, "El más feo de los hombres", p.357

277. Gaya Ciencia, 125, p.114.

tidos y la razón. La "sombra" de Zaratustra, que se encontraba desalentada por su escepticismo que le impedía todo descanso o seguridad en una fe determinada, encuentra una fe "más estrecha"²⁸² en la cual reposar.

Y los demás hombres superiores, si bien no emiten juicio alguno que avale sus actitudes, tampoco demuestran autenticidad en su veneración. Pero sí parece poseerla, paradójicamente, el más feo de los hombres, a quien dice Zaratustra:

"Me parece transformado, tus ojos arden, el manto de lo sublime rodea tu fealdad; ¿qué has hecho?"²⁸³

Y el más feo de los hombres responde:

7.. quien más a fondo quiere matar, ríe.

' No con la cólera, sino con la risa se mata'- así dijiste tú en otro tiempo."²⁸⁴

Tal parodia de la adoración a la divinidad parece haber sido el medio más adecuado para matar a Dios. La fiesta fue un modo de reírse de sí mismos por parte de los hombres superiores, si bien todos no logran captar este sentido último de la misma. Reírse de uno mismo es un signo claro de superación.²⁸⁵

Por esto Zaratustra reconoce que se han tornado alegres y han florecido "²⁸⁶ necesitando "nuevas fiestas",²⁸⁷ indicando asimismo que tal adoración es un buen presagio porque es "un invento de convalecientes",²⁸⁸ de personas en trance de "curación". Por esta

282. Así habló Zaratustra, "La sombra", p.367.

283. Así habló Zaratustra, "La fiesta del asno", I, p.418

284. Ibidem.

285. Vide Así habló Zaratustra, "Del leer y escribir", p. 69 ss.

286. Así habló Zaratustra, "La fiesta del asno" 3, p.419

287. Ibidem.

288. Ibidem, p.420.

razón , luego de la fiesta, el hombre más feo, ebrio de vida, podrá decir que ama lo vital "por toda la eternidad".²⁸⁹ Sólo el más feo de los hombres parece haberse "redimido" de su antiguo asesinato inauténtico, realizando, con esta fiesta , un auténtico aniquilamiento de Dios. Mientras que para los demás hombres superiores la fiesta representa una búsqueda de seguridad en una nueva fe - en la medida en que son incapaces de asumir toda la responsabilidad de "vivir sin Dios? -, para el hombre más feo es el paso hacia la superación necesaria en camino hacia el Superhombre. Mediante el juego satírico de la adoración el viejo Dios es aniquilado totalmente para este hombre más feo.

2.b. Las sombras de Dios.

Pero, si bien Dios ha muerto, aún persisten sus sombras:

"Después de la muerte de Buda se presentó durante siglos su sombra en una caverna. Dios ha muerto, pero los hombres son de tal condición , que habrá tal vez durante miles de años cavernas donde se presente su sombra." ²⁹⁰

El deseo de venerar, característico de los hombres, no desaparece con la muerte de Dios. "El hombre es un animal que venera",²⁹¹ y las veneraciones le permiten soportar la vida. Por eso los hombres superiores de Así habló Zaratustra se arrodillan ante el asno, rindiéndole culto:²⁹² sustituyen al antiguo Dios por otro.²⁹³ Para conver-

289. Así habló Zaratustra, "La canción del noctámbulo", p.422.

290. Gaya Ciencia, 108, p.101.

291. Gaya Ciencia 346, p.193

292. Así habló Zaratustra, "El despertar" , p.412.

293. Recordemos que Nietzsche pensaba llamar a este capítulo que se refiere a la adoración del asno, "La vieja y la nueva fe", según ///

tirse en dueño de su propio destino, el hombre debe acabar también con toda sustitución divina o sombra de Dios que lo obligue a arrodillarse como un camello y cargarse de pesados deberes,²⁹⁴ Si es posible un dios, éste ha de representar la antítesis del espíritu de pesades y de todo deber justificado por un "más allá".

El tema del retorno al viejo Dios o a sus sustitutos reaparece constantemente en el Zaratustra. El hombre para quien Dios ha muerto es un convaleciente que se cura poco a poco de su antigua "enfermedad", y Zaratustra sabe ser indulgente con él:

"Tampoco se enoja Zaratustra con el convaleciente si éste mira con delicadesa hacia su ilusión y a medianoche se desliza furtivamente en torno a la tumba de su Dios".²⁹⁵

Zaratustra-Nietzsche puede ser indulgente porque también él fue trasmundano. El Zaratustra histórico creyó en el bien y en el mal, Nietzsche fue schopenhaueriano. El hombre que de noche va a la tumba de su Dios es aquél que aún no es capaz de crear nuevos valores a partir de su muerte, Pero Zaratustra justifica este sentimiento: no es fácil la liberación de las creencias que determinarán el actuar, sentir y pensar de los hombres durante tanto tiempo. Por esto es necesario convalecer, para recuperarse luego. El peligro de la convalecencia se halla en la tentación del retorno a lo negado, sea de manera directa, sea mediante sustituciones. Este es el sentimiento que obliga al viejo papa a decir que es preferible adorar cualquier cosa -incluso un asno - antes que no adorar forma alguna de dios.²⁹⁶

///nota 439 de Sánchez Pascual, ed.Aliansa.

294. Cfr. Así habló Zaratustra, "De las tres transformaciones"p.48 ss.

295. Así habló Zaratustra, "De los trasmundanos"p.58

296. Así habló Zaratustra, "La fiesta del asno", p.417

El hombre que vuelve a adorar a su antiguo Dios es el individuo cómodo, cansado, que decide abandonar todo el valor y coraje anteriores que lo habían impulsado a matar a Dios y a seguir la ruta del conocimiento.²⁹⁷ Existen varias maneras de retornar a Dios. Hay hombres que desean ser niños nuevamente, pero no en un sentido auténtico -como el niño de "Las tres transformaciones"-²⁹⁸ sino a partir del sentimiento de cobardía que se halla en el origen de todas las religiones.²⁹⁹ Estos hombres "durante largas noches se sientan unos junto a otros, y dicen 'Hagámonos de nuevo como niños pequeños'".³⁰⁰ El temor los impulsa a rezar:

" Pero rezar es una vergüenza! No para todos, pero sí para ti y para mí, y para quien tiene su conciencia también en la cabeza. ¡Para ti es una vergüenza rezar! Lo sabes bien: el demonio cobarde que hay dentro de ti, a quien le gustaría juntar las manos y cruzar los brazos, y sentirse más cómodo: -ese demonio cobarde te dice: ¡Existe Dios!"³⁰¹

Otro refugio de los hombres que han perdido a su Dios y no saben asumir tal situación con plena responsabilidad, se encuentra en el espiritismo:

"...aprenden a estremecerse de horror con un semiloco docto que aguarda en oscuras habitaciones a que los espíritus se le aparezcan."³⁰²

297. Así habló Zaratustra, "De los apóstatas", p.252.

298. Así habló Zaratustra, "De las tres transformaciones", p.48ss.

299. Tal como lo hemos indicado más arriba. (vide Religión y psicología.)

300. Así habló Zaratustra, "De los apóstatas" p.254.

301. Idem, p.254.

302. Idem, p.255.

Son todos peligros a los que está expuesto el hombre sin Dios. El estado representa otra posibilidad de escapatoria de sí mismos para quienes persiguen sombras divinas. El estado es "el nuevo ídolo" ³⁰³ que se considera a sí mismo "el dedo ordenador de Dios".³⁰⁴ Este nuevo ídolo reconoce, con su astucia, a los "vencedores del viejo Dios" y usufructúa su fatiga en provecho propio. Esta institución llega a convertirse en el "dios" de los superfluos y los que se consideran cultos, o bien, de los que aspiran al poder y las riquezas. Por otra parte, en el estado vive el rebaño, que profesa la creencia en la igualdad de todos los hombres. La predicación de este principio puede ser considerada también una "sombra" de Dios, ya que dicho postulado surge directamente de las nociones trascendentes de "amor al prójimo" e "igualdad ante Dios", tal como lo hemos indicado al referirnos al socialismo.³⁰⁵ "Tarántulas" llama Zaratustra a tales predicadores que desean igualar a todos los hombres en un único rebaño en el cual bien y mal sean comunes para todos.³⁰⁶

Las morales altruistas son otro ejemplo de "sombras" divinas, en tanto resultan de la secularización del principio de amor al prójimo. Toda teoría filantrópica representa una actitud de desprecio hacia el individuo, en favor de las masas y el rebaño.

303. Así habló Zaratustra, "Del nuevo ídolo", p.82

304. Ibidem, p.83.

305. vide supra 2.a.La descripción de la muerte de Dios, p.69 ss.

306. Así habló Zaratustra, "De las tarántulas", p.151.

3. LA NUEVA RELIGION NIETZSCHEANA Y LA POSIBILIDAD
DEL HOMBRE DIONISIACO.

3.a. ZARATUSTRA Y LA nueva religión nietzscheana.

Al referirse a la actitud del hombre sin Dios, Nietzsche nos ofrece en la Gaya Ciencia ³⁰⁷ una imagen pleréica de simbolismos. El hombre era un "lago que un día quiso desbordarse" en Dios. El hombre "salía" fuera de sí en busca de un Dios; de este modo, se "secaba" interiormente traspasando su vitalidad hacia un Dios trascendente, que crecía en atributos a partir de los renunciamientos del hombre. Pero ahora ya es tiempo de que el hombre retorne a sí mismo, y busque en sí lo que antes colocó en Dios. El hombre que regresa a sí, descubre que lo que estaba fuera de sí surgió, en realidad, de su propia vitalidad. Dios es una creación humana. Con imagen nietzscheana "se construyó un dique en el lugar por donde se derramaba: desde entonces, el nivel del lago se eleva cada día más." ³⁰⁸

La situación del hombre sin dios exige, en primer lugar, un abandono de los "altos valores" de la vida religiosa: ya no existe bondad suprema ni sabiduría, el hombre ya no reza no confía, sino que está solo "en su más grande soledad", es el "hombre del renunciamiento" ³⁰⁹ Ahora su confianza no reposa en algo exterior, sino en sí mismo: es él quien debe divinizarse y construirse.

307. Gaya Ciencia, 295., p. 148.

308. Ibidem.

309. Ibidem.

Este hombre es el hombre dionisiaco. El hombre noble³¹⁰ sacrifica en "altares consagrados a dioses desconocidos", ha retomado para sí las aguas que antes se perdían en un Dios trascendente y personal, y "prodiga su abundancia a los hombres y las cosas"³¹¹, posee la dicha del sol de la tarde, que "derrama sin cesar su riqueza inagotable".³¹² El hombre pleno -el lago que ya no se desborda en el seno divino-, el hombre dionisiaco, cuya exuberancia de vida es mayor, ama toda la realidad, aún en sus aspectos terribles,³¹³ por oposición al hombre débil de las religiones teístas, que necesita siempre de la bondad y dulzura de su Dios.

Cuando el viejo papa escucha a Zaratustra discurrir acerca de los caracteres del Dios cristiano y la necesidad de acabar con el mismo, exclama:

"...oh Zaratustra! Con tal incredulidad eres tú más piadoso de lo que crees. Algún dios presente en tí te ha convertido de tu ateísmo."³¹⁴

Zaratustra es un hombre sin-Dios, pero esta situación no implica un ateísmo sin más. El así llamado ateísmo nietzscheano consiste sólo en la negación de las religiones en tanto concepciones teístas. Pero el teísmo no es, evidentemente, la única forma de religiosidad.³¹⁵

Así habló Zaratustra es la obra que más nos acerca a la concepción de la religiosidad nietzscheana, mientras que en otras obras el tema sólo aparece insinuado o bien presentado de manera encubierta, en esta obra la religión nietzscheana es presencia constante, a través de un lenguaje metafórico y poético que sugiere una multipli-

310. Gaya Ciencia 55, p.57.

311. Ibidem, p.58

312. Gaya Ciencia, 337, p.181.

313. Gaya Ciencia, 370, p.181

314. Así habló Zaratustra, "Jubilado", p.351

315. vide Póstumos 1882-8, p.519.

ciudad de aspectos que deben ser desvelados. Antes de detenernos en los textos, debemos realizar una serie de consideraciones:

1. Si existe un dios para Nietzsche, éste ha de ser una creación humana, como lo han sido todos los dioses hasta ahora.
2. Cada hombre o cada pueblo crea un dios de acuerdo a sus condiciones de vida y a su forma de enfrentarse a la misma.
3. Hombres fatigados han creado hasta ahora dioses personales, trascendentes, que castigan las culpas y premian el bien.
4. Todos los hombres se han degradado progresivamente con tales dioses, y han ubicado toda su fuerza y poderío en un "más allá".
5. Reconocido el error de tal suposición divina, y de tal escisión en dos mundos, el hombre dionisiaco "hace retornar" a la tierra esos mismos caracteres que había ubicado más allá de ella.
6. El hombre dionisiaco, recuperada para sí su voluntad de poderío y utilizándola al servicio de la vida, ya no se degrada creando dioses celestiales. Si es posible la creación de dioses, éstos han de ser dioses terrenos, immanentes -y no trascendentes a la tierra.
7. Es necesario tener presente el sentimiento de admiración de Nietzsche hacia la religión pagana. A tales efectos debemos apreciar la verdadera dimensión y sentido de la religión griega, desvirtuada a través de la interpretación vulgar y cristianizada de la misma.

Resulta erróneo pretender establecer la ecuación "religión-decadencia" en Nietzsche. Esta relación se torna válida sólo en el ca-

so de la religión cristiana y todas las otras religiones que se le asemejan en tanto creadoras de trasmundos. La religión pagana elude en muchos aspectos las desviaciones propias de las mismas, tal como lo hemos indicado más arriba.³¹⁶

No podemos reducir el concepto de religión al de religión objetivada, dogmática o teísta. Tal vez, en el caso del pensamiento nietzscheano sea más adecuado hablar de "religiosidad", en tanto impulso constante y movimiento hacia "lo divino" -aclarando, como lo haremos más adelante, que es éste "divino" nietzscheano, tan alejado de la concepción cristiana.

La crítica a Schopenhauer por su falta de comprensión de las diversas formas de la divinidad ³¹⁷ trasciende la mera consideración histórica que hacer referencia al hecho de los cambios sufridos en distintas épocas por el concepto de Dios. Sabemos que existe un proceso de paulatina espiritualización de Dios, acorde con el surgir y desarrollo de la metafísica. Los dioses comienzan siendo expresión clara y evidente de la voluntad de poder, dioses cercanos al hombre, con caracteres corporales y terrenos y, poco a poco, se van espiritualizando hasta "volatilizarse". Siempre la noción de Dios está configurada a partir del hombre que la crea y sus sentimientos e ideas.

A los efectos de determinar de manera coherente -intentando establecer, en la medida de lo posible, una coherencia en los textos -, cuáles son las características de la religión de Nietzsche, debemos considerar, en primer lugar, cuál es el tipo de hombre a que aspira, en segundo lugar, cuál será la religión del mismo. Desde este segundo punto de vista deberemos analizar si esta religión es necesaria o,

316. vide l.b.l.l.Los dioses griegos, p.32 ss.

317. Póstumos 18821888, 998, p.519.

por el contrario, con la nueva concepción del hombre se transforma en un producto heredado del pasado, una superstición más que debe ser eliminada junto con el Dios muerto. Y, por último, nos restaría indagar los caracteres de la nueva religión y sus dioses.

3.b. El hombre nietzscheano.

Nonos vamos a detener en demasía en el análisis de las características de este hombre al cual aspira Nietzsche, ya que dichas consideraciones serán tratadas más ampliamente en la segunda parte de este trabajo.

Sabido es que nuestro filósofo establece una división taxativa entre el hombre actual, el último hombre, individuo de la religión cristiana, demás religiones trascendentes y de la metafísica tradicional; el espíritu libre, figura de tránsito y el superhombre, al cual aspira toda la filosofía nietzscheana.

El último hombre no es más que el hombre degradado de las religiones trascendentes, a quien ha aplicado Nietzsche su crítica con especial ardor y mordacidad, tal como ha quedado demostrado más arriba.³¹⁸ El último hombre es el más despreciable en virtud de su incapacidad para despreciarse a sí mismo.³¹⁹ Este individuo se aleja de toda vivenciación profunda de la realidad: huye de los obstáculos rápidamente, evita las discusiones, y posee su "pequeño placer" para el día y para la noche,³²⁰ con lo cual se considera "inventor de la felicidad".

318. vide l.a.2. La religión opuesta a la razón y la ciencia, p.13 ss.

319. Así habló Zaratustra, "Prólogo" 5, p.39.

320. Idem, p.40.

El último hombre nada sabe de la muerte de Dios, o bien, no alcanza a vislumbrar la importancia de este hecho y la profunda transformación que conlleva. Por esta razón es "sólo un ser escindido, híbrido de planta y fantasma".³²¹ "Planta" como imagen de lo terreno, pero con una vitalidad casi ínfima, en estado vegetativo; "fantasma", como imagen del trasmundo, pero con caracteres fantasmales en tanto irreales, ilusorios, utópicos.

El espíritu libre es un tipo de hombre que debe ser alcanzado, una figura aún inexistente en la época en que Nietzsche escribe Humano, demasiado humano.³²² El espíritu libre es el que logra independizarse de los lazos más sólidos: los deberes, la relación de respeto que lo une a sus antepasados, la patria y la religión en que se ha educado.³²³ El hombre, impulsado por una voluntad de "libre querer", se complace en ver la apariencia de las cosas "cuando se las ponen al revés",³²⁴ y tal experiencia lo lleva a descubrir lo que existe de "humano, demasiado humano"³²⁵ en los ideales sublimes y elevados, entre ellos, los religiosos.

El espíritu libre es un solitario³²⁶ que vive su aprendizaje en el desierto,³²⁷ aspirando a una salud desbordante. Esta salud plena consiste en una madurez del espíritu que permite al hombre, a través de un dominio de sí mismo, acceder a modos de pensar diversos y opuestos.

Este acceso le permitirá dejar de lado, entre otras cosas, la re-

321. Así habló Zaratustra, "Prólogo", 3, p.34

322. vide Humano, demasiado humano, "Prefacio" 2, p.26.

323. Op.cit., 3, p.28

324. Id., "Prefacio" 3, p.28

325. Idem 1, p.25

326. Idem 3, p.28

327. Idem 4, p.28

ligión tradicional y todo lo que con ella se relaciona: una determinada metafísica, una cierta concepción del hombre, en fin: una cierta tabla de valores que tenía vigencia -y aún la tiene- para el último hombre. La religión es madre de una ética en la cual "los buenos y los justos" poseen la supremacía moral. Estos impiden la creación de nuevos valores, en tanto determinan, de una vez y para siempre, en dónde se encuentran el bien y el mal. Poseen una idea de Dios que, según pretenden, se les ha dado por "revelación", y ante ese ser supremo -así le llaman- se arrodillan. El espíritu libre, por el contrario, será el creador de su propia tabla de valores.³²⁸

Señalábamos anteriormente que el tema del espíritu libre aparece por primera vez en Humano, demasiado humano, y es interesante recordar que este libro fue dedicado a la memoria de Voltaire. Montinari³²⁹ señala que aún no se sabe con certeza si Nietzsche leyó o no las Veglie di Bonaventura, un anónimo de 1804, en el cual Bonaventura narra la suerte de un espíritu libre que se resistió a ser convencido por un sacerdote respecto a su conversión, y murió "como Voltaire". El espíritu libre posee, precisamente, esta característica de rechazar todo lo que se ha considerado por siglos como sagrado, y de negarlo incluso en él mismo. Sólo así es posible matar a Dios totalmente y repudiar, no sólo las diversas formas en que se lo ha adorado, sino también todas las posibles sombras del mismo -estado, principios humanistas, etc. Así, el espíritu libre es "el enemigo de las cadenas, el que no adora".³³⁰

Pero, evidentemente, el espíritu libre es sólo una figura de tránsito, en tanto su actividad principal consiste en negar. Cuando Zaratustra se encuentra con su sombra, ésta le indica precisamente ese

328. Así habló Zaratustra, "Del espíritu de pesades", p.271 y passim.

329. en Nietzsche, en el fasc. "Los hombres", ed. Centro de América Latina, varias ed.

330. Así habló Zaratustra, "De los sabios famosos", p.125

carácter de espíritu libre "siempre en camino". La sombra representa el pasado de Zaratustra y de Nietzsche, no sólo su pasado trasmundano, sino también su primera reacción hacia el trasmundo a partir de la concepción del espíritu libre. El espíritu libre de Humano, demasiado humano es fundamentalmente un negador y un destructor, no genera aún valores nuevos, sino que se ensaña en la destrucción de los antiguos. Es la figura arquetípica del nihilismo integral que, llevando su actividad al extremo, pierde toda meta y se convierte en un espíritu errante, siempre en peligro de ser seducido por una fe aún más estrecha que la que negaba,³³¹ Por esta razón se hace necesaria una nueva etapa, de creación de valores, y es en tal marco que afrontaremos el tema de la religión nietzscheana.

El tipo de hombre al que aspira Nietzsche es el superhombre, el hombre al servicio de la vida, la voluntad de poderío y la tierra. Si el superhombre está al servicio de la tierra, su dios ha de ser terreno, expresión acabada de la voluntad de poderío y todo lo vital.

3.c. La religión del superhombre

El superhombre no puede creer en dioses celestiales. Dios es una suposición necesaria sólo para aquellos que colocan sus esperanzas más allá de este mundo.

El Dios trascendente es una conjetura, pero ningún suponer puede ser más abarcador que la voluntad del hombre que crea.³³² El hombre no puede crear un Dios que lo trascienda, ya que no podría superarse en di-

331. Así habló Zaratustra, "La sombra", p.367.

332. Así habló Zaratustra, "En las islas afortunadas", p.131

rección a él -por ser todo lo humano fundamentalmente terreno:

"Podrías vosotros crear un dios? -¡Pues entonces no me habléis de dioses! Mas el superhombre sí podría crearlo."³³³

Tampoco es pensable un dios trascendente,³³⁴ ya que no es posible alcanzarlo mediante la razón o los sentidos. Recordemos los lamentos del papa jubilado, que decía que Dios había resultado contradictorio e inalcanzable para el hombre.³³⁵ Para el hombre que ha comprendido la verdad heraclítea del devenir y el carácter de falsificación de toda categoría que afirma la inmutabilidad y permanencia del ser,³³⁶ Dios, a quien se le han atribuido estos últimos caracteres es, evidentemente, "un pensamiento que vuelve torcido todo lo derecho".³³⁷ La pretendida eternidad atribuida a Dios, la idea de lo Impercedero, "las doctrinas de lo Uno y lo inmóvil"³³⁸ convierten en símbolo lo real nietzscheano: lo deviniente y temporal. Veremos luego³³⁹ que la idea de eternidad nietzscheana no debe ser entendida de manera intemporal -error al que puede inclinarnos lo equívoco de la expresión -sino con un contenido temporal definido. El eterno retorno supone el tiempo que pasa y siempre vuelve, tiempo que no resulta negado a la manera platónica.

Todo dios resulta hijo del hombre. ¿Cómo nace el dios de Nietzsche, ese dios presente en Zaratustra, según las palabras del viejo papa?³⁴⁰

333. Así habló Zaratustra, "En las islas afortunadas" , p.131

334. Idem, p.132.

335. Así habló Zaratustra, "Jubilado", p.347

336. vide infra, Dionysos y la verdad originaria.(II.4)

337. Así habló Zaratustra, "En las islas afortunadas", p.132.

338. Idem, p.132

339. vide infra. II.2. Dionysos y eterno retorno.

340. Así habló Zaratustra, "Jubilado", p.351.

Así como el dios del Zaratustra trasmundano creaba el mundo para ocultar su sufrimiento,³⁴¹ podemos decir, paralelamente, que todos los dioses han sido creados hasta ahora por hombres cansados que huyen del sufrimiento, por impotencia y debilidad para afrontarlo. Pero el hombre que abandona esas "doctrinas del cansancio" y aspira a la autenticidad, "se marcha al desierto sin dioses".³⁴² El hombre que se retira a la soledad, que recorre solitario el camino de la creación, debe generar un dios a partir de sus demonios,³⁴³ debe convertir su pesadez en un "dios" -un dios que, por contraposición, danza y ríe.

El espíritu de pesadez parece ser siempre la conditio sine qua non de toda superación. El hombre que logra sobrepasarlo, alcanzar la afirmación dionisiaca de lo vital, Zaratustra, es el "enemigo mortal, archienemigo, prophenemigo" del espíritu de pesadez, que transforma la vida del hombre en una pesada carga para éste y le impide volar hacia lo más alto, hacia la superación. El espíritu de pesadez es el que lo obliga a arrodillarse como un camello y a recibir las pesadas cargas de los deberes y mandamientos, impidiéndoles éstos la propia liberación.³⁴⁴ El espíritu de pesadez es "mitad enano, mitad topo, paralítico, paralizante",³⁴⁵ oprimente del hombre que quiere alcanzar las alturas.

Pero el valor dionisiaco es el que debe establecer la opción: no se puede avanzar sin arrojar lejos de uno mismo todo lo "pesado", sin de-

341. Así habló Zaratustra, "De los trasmundanos", p.56.

342. Así habló Zaratustra, "De los sabios famosos", p.156

343. Así habló Zaratustra, "Del camino del creador", p.103

344. Así habló Zaratustra, "De las tres transformaciones", p.49

345. Así habló Zaratustra, "De la visión y del enigma", l.p.224

jar atrás toda la religión y la metafísica platónico-cristiana. No basta con que Dios haya muerto, debe ser asesinado también en cada hombre, de modo de impedirle que vuelva a ocupar el lugar antes a él dedicado. Como señala Zaratustra en "La canción del baile":

"Abogado de dios soy yo ante el diablo: más éste es el espíritu de pesadez".³⁴⁶

Este dios de quien Zaratustra se considera abogado -como, asimismo, se llama "abogado de la vida" -no puede menos que ser un dios vital, ajeno a la pesadez y todo lo que ella implica. Este dios es Dionysos.

Ahora bien, ¿es adecuada la expresión "este dios" que acabamos de utilizar, para referirnos a la concepción de la divinidad nietzscheana? ¿No sería más adecuado hablar de "los dioses" en plural?

En la Gaya Ciencia³⁴⁷ Nietzsche reconoce el valor del politeísmo por oposición al monoteísmo cristiano. Esta última doctrina impide la libertad humana, en tanto existe un dios que determina estrictamente la conducta a seguir por cada individuo. Fue justamente el intento de justificar lo que cada hombre determinaba por sí mismo, lo que llevó a la concepción politeísta, en la que Nietzsche ve la primera imagen de la libertad del pensamiento. El politeísmo representa, pues, un segundo paso en el intento de liberación de la religión tradicional.

Si ha de haber un dios, éste no será único. Al "monoteísmo"³⁴⁸ opone Nietzsche una pluralidad de dioses: los instantes -cuyos caracteres indicaremos más adelante.

346. Así habló Zaratustra, p.162.

347. Gaya Ciencia 143, p.122.

348. Crepúsculo de los ídolos, "La 'razón' en filosofía", I, p.45

Como señala en Así habló Zaratustra , la divinidad consiste en que haya dioses, y no dios.³⁴⁹ Precisamente, los viejos dioses mueren de risa cuando escuchan las pretensiones del Dios cristiano de convertirse en Dios único.³⁵⁰

Como ya lo indicamos, el rechazo de la concepción de un Dios único está en relación con el pensamiento de la verdad originaria: la verdad del devenir. Un dios-uno implicaría una negación de esta verdad, lo que significa que todo teísmo es falso. Pero el rechazo del teísmo no implica un ateísmo sin más: la negación se dirige a una de las formas del instinto creador de dioses, y no al instinto en sí mismo.

Hemos dicho que el dios de Nietzsche es Dionysos, pero la utilización de un nombre para identificar lo divino no debe engañarnos. Nietzsche no cae en el error de las concepciones teísticas que tanto ha criticado. El término "Dionysos" es un símbolo. Podríamos preguntarnos qué sentido tiene, en una concepción no-teísta , buscar una identificación de lo divino a través de un dios. La respuesta a esta pregunta debería buscarse teniendo en cuenta la admiración de nuestro filósofo hacia la religión griega y, en especial, hacia el dionisismo. Dionysos representó en la antigüedad lo que Nietzsche desea expresar ahora como sentido de la vida, razón por la cual recurre a este simbolismo divino.³⁵¹

Decíamos anteriormente que Así habló Zaratustra es la obra que

349. "De los apóstatas", 2, p.256

350. Ibidem.

351. Este tema será desarrollado más adelante , en l.d. ¿Por qué elige Nietzsche como símbolo un dios griego?

más nos acerca a la concepción religiosa de Nietzsche. Sin embargo, en esta obra Dionysos no es nombrado, aunque sí aludido de manera indirecta, mediante símbolos característicos -la danza, la risa, la barca, etc.

3.c.1. Caracteres del dios Dionysos.

Señalaremos en primer lugar las características del dios de manera sucinta, a fin de desarrollarlas posteriormente.

- a. Dionysos es un dios que se opone totalmente al dios cristiano: sus caracteres son antagónicos.
- b. Dionysos no es un dios único. Existe una multiplicidad de dioses: los instantes.
- c. Dionysos representa la antítesis del espíritu de pesadez, de allí los caracteres que señalaremos a continuación:
- d. Dionysos es un dios "alegre "
- f. Dionysos es un dios "que baila".
- g. Dionysos es un dios "que ríe".
- h. Dionysos es un dios que está "más allá del bien y del mal".
- i. Dionysos es "el liberador".
- j. Dionysos es un dios filósofo.
- k. Dionysos es un dios afirmador.
- l. Dionysos es expresión de la sobreabundancia.
- ll. Dionysos posee la "sabiduría salvaje".
- m. Dionysos es un dios "desnudo".

De los aspectos indicados, el más importante es el segundo, razón por la cual lo dejaremos para último lugar en nuestro análisis.

La oposición de Dionysos al dios cristiano se hace evidente en toda la obra de Nietzsche. "Nosotros creemos en el Olimpo, no en el Crucificado", afirma el filósofo varias veces,³⁵²

El dios cristiano se caracteriza por poseer atributos como la Bondad Suma y la Suprema Sabiduría. Nietzsche dice, en cambio:

"Separemos la bondad suprema de la idea de Dios, por indigna de él. Separemos igualmente la suprema sabiduría: es la vanidad de los filósofos la que tiene la culpa de tal extravagancia, de un Dios que es un monstruo de sabiduría. Dios tiene que parecerse a ellos lo más posible...Y no. ¡Dios es el supremo poder y eso basta! ¡Y de ello se deriva todo; de ello se deriva el "mundo"!³⁵³

El dios Dionysos es, sobre todo, voluntad de poder y, como tal, ha de ser un dios vital, adecuado a los hombres poderosos que no se humillan arrodillándose ante un poder enajenado de ellos mismos. S

Sin embargo, ambos dioses tienen algo en común: el sufrimiento, pero éste es interpretado de distinta manera en cada caso. Al sufrimiento se le puede otorgar un sentido trágico o bien un sentido cristiano. Para el cristiano, el sufrimiento es una "vía dolorosa" que conduce hacia una existencia feliz y sana en otra vida; para el trágico, en cambio, la existencia es tan sagrada como para justificar un gran sufrimiento. Mientras que el cristianismo conside-

352. Postumos 1882-1888 1027, p.531.

353. Postumos...1030, p.532.

ra el dolor que debe soportar en virtud de una promesa divina de futuras satisfacciones, el hombre dionisiaco diviniza la vida misma, esta existencia terrena en tanto la acepta aún en sus aspectos más terribles. El Crucificado es "una maldición lanzada contra la vida",³⁵⁴ en tanto Dionysos despedazado por los Titanes es una promesa de vida, símbolo de un eterno retorno.

Como dios vital, Dionysos se opone totalmente al espíritu de pesades.³⁵⁵ Mientras que éste último impulsa al hombre "hacia abajo"³⁵⁶ hacia el abismo y todo lo que torna pesada y oscura la existencia, el dios Dionysos es símbolo de la superación y la creación. Es el dios del creador porque éste necesita, para serlo, en primer lugar, liberarse de las trabas del pasado -concepciones metafísicas y religiosas - y ser capaz de crear sus propios valores.³⁵⁷ Bien y mal no son valores absolutos como lo suponía la tradición religiosa de raigambre platónica, sino que son sólo medios que el creador utiliza en su camino de superación. Por eso no puede existir un dios moral, juez, que dictamine en qué consisten el bien y el mal, y castigue a los infractores de sus mandatos. El dios zaratustriano ha de estar "más allá del bien y del mal", i.e., debe reunir en sí los opuestos. Ya los griegos representaban al dios Dionysos como andrógino, símbolo, a nivel sexual, de la coincidentia oppositorum.

¿Qué significado tiene un dios moral como el cristiano? Ante todo, recordemos las críticas nietzscheanas a la moral, en especial,

354. Póstumos...1045, p.541.

355, vide Así habló Zaratustra, "La canción del baile", p.162.

356. Así habló Zaratustra, "De la visión y del enigma", p.224

357. vide Así habló Zaratustra, "Del camino del creador", p.102

las que aparecen en la Genealogía de la moral. La moral creadora de dioses es la moral de esclavos, que se aliena totalmente en un objeto exterior -un "sujeto divino"- que crece a partir de las fuerzas que le entregan los hombres que ante él se arrodillan. El cristiano, heredero del platonismo y su idea de Bien, considera a su Dios como el summum bonum cuando, en rigor, no es más que la expresión de la impotencia de los hombres que lo engendraron. Tal dios es el legislador de quien hablábamos más arriba. Como decía el papa Jubilado, el dios cristiano era un dios extraño: sin expresión del amor, quería ser, además, juez. "Pero el amante ama más allá de la recompensa y la retribución",³⁵⁸ y "todo lo que se hace por amor acontece más allá del bien y del mal".³⁵⁹ Dionysos no se corresponde con la idea moralizada de dios:

"Dios, pensado como un ser libre de moral, encerrando en sí toda la plenitud de los contrarios vitales y resolviendo y justificando estos contrarios en un divino tormento: dios como el "más allá", por encima de la miserable moral de los mozos de cuerda, de la moral del "bien y del mal".³⁶⁰

Que el dios esté más allá del bien y del mal significa que no existe ya ninguna razón para que el hombre no asuma por sí mismo su propio destino, y se determine a ser su propio creador y edificador. Ya no existe excusa alguna para la irresponsabilidad humana: muerto Dios, el hombre debe asumirse a sí mismo como su propio

358. Así habló Zaratustra, "Jubilado", p.350.

359. Más allá del bien y del mal, 153, p.107.

360. Fóstumos 1882-1888 , 1028, p.531.

legislador y juez. Para esto, debe ser lo suficientemente rico y fuerte como para dirigir por sí mismo lo que antes dejaba en "manos divinas". Debe poseer una sobreabundancia de fuerzas, al igual que el dios Dionysos y saber utilizarlas "a favor" de la vida, y no en detrimento de la misma.

Un dios que se ubica más allá del bien y del mal es un dios que sabe reír. La risa es un atributo fundamental del dios y del hombre dionisiaco, y debe ser considerado en todo su valor. Sólo quien asciende a altas montañas, dice Zaratustra, puede reír de todas las tragedias de la vida.³⁶¹ En "De la visión y el enigma",³⁶² el pastor que logra superar el espíritu de pesadez y el nihilismo negativo, ríe como ningún hombre había reído jamás sobre la tierra. "No con la cólera, sino con la risa se mata. ¡Adelante, matemos el espíritu de pesadez!"³⁶³

Esta es otra característica que se opone totalmente a las del Dios cristiano. Recordemos que Cristo había bendecido, en el sermón de la montaña, a aquellos que lloraban en esta vida, porque alcanzarían el consuelo en la vida eterna.³⁶⁴ Nietzsche criticará duramente a Jesús, en este sentido:

"¿Cuál ha sido hasta ahora en la tierra el pecado más grande? ¿No lo ha sido la palabra de quien dijo: ¡Ay de aquellos que ríen aquí! ?

Es que no encontró en la tierra motivos para reír? Lo que ocurrió es que buscó mal." ³⁶⁵

361. Así habló Zaratustra, "Del leer y escribir", p.70.

362. Op.cit. p.225 ss .

363. Así habló Zaratustra, "Del leer y escribir", p.71.

364. vide Mateo 5, 51 y Lucas 6, 25.

365. Así habló Zaratustra, "Del hombre superior", 16, p.391.

En estrecha relación con la risa se encuentra la alegría propia del dios. Recordemos los caracteres del culto dionisiaco en Grecia, tal como nos lo presenta Eurípides en Las Bacantes. Los misterios de carácter orgiástico se practicaban en horas nocturnas, respetando el secreto, y consistían principalmente en danzas amenizadas con la música de flautas y timbales, seguidas del rito de la omofagia, mediante el cual las ménades alcanzaban la unión con el dios.

El hombre dionisiaco nietzscheano posee sentimientos afirmativos:

"...el orgullo, la alegría, el amor sexual, la enemistad y la guerra,...la voluntad de poderío, el reconocimiento que es rico y quiere ceder y hace donativos a la vida, y la dora, y la eterniza, y la diviniza; todo el poderío de las virtudes transfiguradas, todo lo que aprueba, afirma, crea afirmando."³⁶⁶

Y Dionysos es también un dios que danza. El baile es la expresión más clara de todos los sentimientos opuestos al espíritu de pesades. Por esta razón, Zaratustra piensa :

"...que quienes más saben de felicidad son las mariposas y las burbujas de jabón, y todo lo que entre los hombres es de su misma especie.

Ver revolotear esas almitas ligeras, locas, encantadoras, -eso hace llorar y cantar a Zaratustra.

Yo no creería más que en un dios que supiese bailar."³⁶⁷

366. Póstumos 1882-1888, 1036, p.530.

367. Así habló Zaratustra, "Del leer y escribir", p.70.

Cuando en los Fóstumos 1882- 1888 Nietzsche señala que nuevos dioses son aún posibles, indica:

"Yo no dudo que haya muchas especies de dios, de las cuales no se puede disgregar con el pensamiento un cierto alucinismo, una evidente ligereza...Probablemente la ligereza de pies forma parte también del concepto de dios...Y para invocar la autoridad de Zaratustra,...'Yo sólo podría creer en un dios que supiese bailar'".³⁶⁸

En "La canción del baile"³⁶⁹ Zaratustra se encuentra con un grupo de bailarinas , y se autotitula "abogado de dios ante el diablo", razón por la cual no puede ser hostil a bailes divinos. El mismo posee la "virtud de un bailarín",³⁷⁰ y su "alfa y su omega" consiste en que "todo lo pesado se vuelva ligero, todo cuerpo, bailarín , todo espíritu , pájaro."³⁷¹

É es el pájaro precisamente el que, en su sabiduría, no reconoce límites y considera que "no hay arriba ni abajo",³⁷² i.e., no existen límites para la voluntad creadora.

El hombre dicnisíaco tiene la virtud del dios: la capacidad de bailar. Cuando Zaratustra se dirige a los pretendidos hombres superiores los critica por no saber bailar:

"Pero es mejor estar loco de felicidad que estarlo de infelicidad, es mejor bailar torpemente que caminar cojeando. Aprended, pues, de mí, mi sabiduría: incluso la peor de las cosas tiene dos reversos buenos,-
-incluso la peor de las cosas tiene buenas piernas para bailar..."³⁷³

368. Fóstumos...1031, p.532.

372. Ibidem, p.318

369. Así habló Zaratustra, p.162.

373. Así habló..."Del hom-

370. Así habló..."Los siete sellos", 6, p.317

bre superior",19,p.393

371. Ibidem.

Oponiéndose a la sabiduría del Dios cristiano, que consiste en un conocimiento perfecto de todo lo que ocurrió y lo que ha de ocurrir, Dionysos posee la "sabiduría salvaje", un conocimiento de la vida tal como es en sí misma, sin falsificaciones. Esta sabiduría "salvaje" ha nacido en las montañas.³⁷⁴ A ella se opone la pseudosabiduría: "los alardes de ingenio de los siervos y los ancianos"³⁷⁵ y los pretendidos conocimientos de sacerdotes y filósofos. La sabiduría salvaje es el saber vital. la vida misma en tanto se revela como verdad. Dionysos, en tanto símbolo de la vida, es asimismo expresión de la verdad y la sabiduría vital.

Todos estos caracteres son rasgos auténticos del dios que nos permitirán hablar de la "desnudez" del mismo. Los hombres "disfrazados" son los inauténticos, que necesitan de la ayuda de máscaras para cubrirse. En cambio Zaratustra prefiere los lugares "en donde los dioses se avergüensan de todos los vestidos".³⁷⁶ El hombre actual, habitante "del país de la cultura"³⁷⁷ está oculto tras velos y colores de todas las épocas pasadas y los tiempos idos. Los dioses, por el contrario, pueden mostrarse en su autenticidad, i.e., desnudos.³⁷⁸

3.c.1.1. A la espera de Dionysos: "Del gran anhelo".

En Así habló Zaratustra³⁷⁹ Dionysos aparece, si bien no de

374. Así habló Zaratustra, "De las tablas viejas y nuevas", 2, p.274

375. Op.cit. "La canción del baile", p.163.

376. Op.cit., "De la cordura respecto a los hombres", p.211

377. Op.cit."Del país de la cultura", p.278 ss.

378. vide Así..."De las viejas y nuevas tablas",2, p.274; "De la cordura respecto de los hombres", p.212; Más allá del bien y del mal 7Sección 9, 295.

379. En el capítulo "Del gran anhelo", p.305 ss.

manera explícita, mediante múltiples imágenes que hacen referencia a él.

El capítulo "Del gran anhelo", que en los manuscritos nietzscheanos se titulaba "Ariadna", nos presenta a Zaratustra en conversación con su alma.

Ariadna es el alma de Zaratustra, que aguarda la llegada de Dionysos. El alma zaratustriana es ahora el alma que se ha liberado de las limitaciones del tiempo, en virtud de la concepción del eterno retorno que intenta aceptar y asimilar -recordemos la rémora del último hombre como retornante.

Ariadna también se halla liberada de las concepciones metafísicas y religiosas -pensemos en la figura mítica del profeta persa, inventor del bien y del mal- y de las virtudes "de los rincones"³⁷⁹ y el "pequeño poder". Posee la libertad de la afirmación y la negación, el poder creador que la libera de todo servilismo. La antigua "obediencia" puede ser entendida en múltiples sentidos: social, moral y religioso. Existe la obediencia dirigida al "señor" en sentido social"; en este caso, nos enfrentamos a "almas esclavas", débiles en el ejercicio de su propio poderío. Para Nietzsche, el fuerte es el que tiene derecho a gobernar. En sentido moral, el "señor" puede ser equiparado al "deber", que se yergue como absoluto ante la conciencia humana. Y este absoluto -por ejemplo, el imperativo kantiano -, no difiere demasiado del "señor" religioso, el Dios juez que impone una serie de mandamientos.

El alma de Zaratustra se ha liberado de toda servidumbre y, en este sentido, puede considerarse su propio "amo", en virtud de que se gobierna a sí misma y se dicta sus propios valores. Ya no hay un código moral que deba ser aceptado universalmente, sino sólo valo-

379. Así habló Zaratustra, "Del gran anhelo", p.305

res individuales en relación con la propia superación.

Conoce también el desprecio y el amor, y la relación que existe entre ambos sentimientos. Según Nietzsche, el amor necesita del desprecio. En la medida en que el primero exalta y "crea" lo amado, debe despreciar en él los elementos negativos. Así, el alma que se ama a sí misma debe despreciarse primero en sus aspectos negativos y trascendentes. Y el "Gran Desprecio" al último hombre es la conditio sine qua non del "Gran Amor" al superhombre.

El alma zaratustriana ha crecido, enriquecida en virtud de sus superaciones, y se encuentra como una "viña que necesita ser podada". Su alegría por la plenitud se une al sufrimiento determinado por la necesidad de ser liberada de sus riquezas. El alma es símbolo de la vida misma, que crece continuamente y necesita que "vengan viñadores y podadores". El alma zaratustriana es la vida, identificada plenamente con lo vital y terreno, rechazando los fantasmas del "más allá", y es, además, la expresión de la voluntad de poder presente en todo lo que vive.

Habiendo superado el espíritu de venganza contra lo pasado y demás resabios trascendentes, el alma-Ariadna puede presentarse "desnuda ante los ojos del sol", sin culpas ni encubrimientos, compartiendo la virtud de los dioses. En Más allá del bien y del mal ³⁸⁰ Nietzsche señala que podría caracterizar a Dionysos según "el uso de los humanos, con hermosos y solemnes nombres de gala y de virtud" ³⁸¹ e- logiando, de ese modo, su amor a la verdad. Pero Dionysos no sabría que hacer con tales adornos, ya que ninguna razón lo obliga a cubrir su desnudez.

A la madurez alcanzada por Ariadna, le falta el elemento masculi-

380. Más allá del bien y del mal, Sección 9, 295, p. 252.

381. Ibidem, p.253.

no- Dionysos- que le permita fructificar y dar a luz. Dionysos la liberará de su sobreabundancia. Por esta razón el "el liberador",
" ὁ Λύσιος ".³⁸²

La sobreplenitud patentisa su dolor a través del canto ³⁸³ que expresa el anhelo por el dios. Este hará su aparición en una barca dorada. El simbolismo de la barca se remonta al culto griego, cuando se esperaba la llegada de Dionysos desde el fondo del mar. Posiblemente esta actitud se relaciona con el mito que se menciona en la Iliada ³⁸⁴ según el cual Dionysos, asustado, se habría ocultado en el fondo del mar. El mar al que alude Zarathustra es el mar del devenir, la vida misma, y la barca dionisiaca se convierte, en este contexto, en símbolo del eterno retorno. Según Fink ³⁸⁵ la barca es el símbolo del centro del ser, su dueño, Dionysos, representa el juego mismo del ser.

La barca es de oro: símbolo del superhombre, como así también lo es el diamante de la podadera del dios.³⁸⁶

El dios es el "sin-nombre", al que sólo cantos futuros podrán llamar por el mismo. Es infante porque no existe aún manera de expresar las nuevas intuiciones metafísicas nietzscheanas, en tanto éstas significan un intento de superación de la metafísica tradicional. Superar una metafísica implica también superar un cierto lenguaje, manifestación de la misma. En tanto imagen de la voluntad de poderío y el eterno retorno, este dios sólo podrá ser nombrado por el hombre que alcance este conocimiento.

382. Más allá del bien y del mal, Sección 9, 295, p.253.

383. Sobre el tema del canto, vide infra, II parte, EL tema del lenguaje en Nietzsche.

384. Iliada, Canto VI, 130.

385. Eugene Fink, La filosofía de Nietzsche, p.128

386. Diamante, de la raíz sánscrita dyu : "ser brillante"

Dionysos es la potencia creadora de la vida y es, también, aquel que da y quita en el juego del eterno retorno. La vida plena necesita ser podada para dar frutos: Dionysos trae la vida y la muerte. Vida y muerte dejan de ser antítesis inconciliables en el pensamiento nietzscheano, para convertirse en dos aspectos inseparables de una misma realidad: lo vital y sus expresiones.

3.0.2. Ariadna

Son pocas las ocasiones en que Nietzsche menciona a Ariadna, si bien, tal como ocurre con Dionysos, aparece aludida varias veces, sin ser nombrada de manera directa.

En Ecce Homo³⁸⁷ el filósofo exclama:

"¡Quién sabe, excepto yo, qué es Ariadna!"

En Más allá del bien y del mal³⁸⁸ Ariadna aparece mencionada como la amada de Dionysos, y en uno de los Ditirambos de Dionysos,³⁸⁹ la mujer elevada a la categoría de inmortal llama a su amado como su "dios verdugo", y su "dios desconocido" -recordemos el poema del joven Nietzsche, "Al dios desconocido".

Crepúsculo de los ídolos³⁹⁰ también menciona a Ariadna, en un texto en el que se hace referencia a los Diálogos de Naxos, de los cuales sólo nos han llegado fragmentos ya que Nietzsche no concluyó la obra.

387. Ecce Homo, "Por qué escribo tan buenos libros", "Así habló Zaratustra", 8, p.105.

388. Más allá... Sección 9, "Qué es aristocrático?", 295, p.253.

389. "Lamento de Ariadna".

390. Crepúsculo... "Incursiones de un intempestivo" 19, p.98.

A nivel mítico, es poco lo que puede decirse acerca de Ariadna. Ariadna era hija de Minos, rey de Creta, y hermana de Deucalión. La esposa de su padre, Pasifae, había dado a luz al Minotauro, como consecuencia de su unión con el toro de Neptuno. Este monstruo, el Minotauro, había sido encerrado por Minos en el Laberinto construido por Dédalo y, para alimentarlo, se exigía el tributo de las naciones vecinas. Atenas enviaba anualmente siete doncellas y siete jóvenes. Teseo decidió librar a la ciudad de semejante sacrificio, y marchó hacia el Laberinto con siete jóvenes, con el objeto de matar al Minotauro. Ariadna, enamorada de Teseo, le entregó el ovillo de hilo que le permitió salir del Laberinto. Teseo, ya vencedor, se embarcó con Ariadna y la hermana de ésta, Fedra, pero en la isla de Naxos abandonó a la primera, aprovechando su sueño. A partir de aquí, las versiones acerca del mito y posterior destino de Ariadna difieren. Una versión señala que la joven decidió suicidarse, la otra, que aquí nos interesa especialmente, indica que fue hallada por Dionysos, quien la desposó. Hesíodo agrega que Dionysos contrajo matrimonio con la "rubia Ariadna",³⁹¹ y Cronos le otorgó el atributo de la inmortalidad.

Son varios los nombres que se atribuyen a Ariadna: Aridela, Semelo, Tiona,³⁹² de lo cual resulta que Ariadna era, a la vez, esposa y madre de Dionysos.

Kerenyi analiza los caracteres de Ariadna a partir de una lápida hallada en Cnosos, en la que aparece una gran figura femenina, "la señora del Laberinto".³⁹³ El Laberinto es, entre los

391. Teogonía, p.17

392. Vide Hernández Catalá, La expresión de lo divino en las religiones no cristianas, p.32.

393. vide Karl Kerenyi, Dionysos, Archetypal Image of Indestructible Life, p.89 ss.

griegos, lugar de danza y de muerte. Según Homero, Dédalo construyó el Laberinto como lugar de danza para Ariadna -recordemos que Dionysos es el "dios que baila" - y como prisión del Minotauro.

Ariadna-Ardela tenía a la vez el carácter de diosa de la tierra y gran diosa lunar. Fue, sin lugar a dudas, la Gran Diosa Lunar en el mundo egio. Su unión con Dionysos es lo que aquí nos importa, unión que confiere mayor profundidad a sus caracteres. Ariadna representa el alma que infunde lo vital -Dionysos- y le permite emerger de un estado puramente seminal. La pareja Dionysos-Ariadna es símbolo de la eterna creación de las criaturas, según Kerényi. La unión de lo femenino -alma- y lo masculino -representado por el principio vital dionisiaco -, permite la génesis de todo lo viviente. esto ocurre siempre, de manera ininterrumpida y eternamente presente.

Dentro de las variedades del culto a Dionysos, era celebrado su casamiento con la reina de Atenas, lo cual evocaría su unión con Ariadna. Según Morel ³⁹⁴ el filósofo alemán quiere introducir, con la figura de Ariadna, el sexo entre los dioses, como medio de indicación de que el mundo divino no es otro que este mismo mundo terreno.

3.0.3. La divinización de los instantes.

Es hemos referido a los caracteres de Dionysos, y hemos hablado de él en singular, aún cuando ya establecimos que la religión nietzscheana no posee caracteres teístas. Hemos señalado asimismo que esto constituía una simplificación de carácter simbólico y que,

394. en Nietzsche, p.302.

en rigor, debemos hablar de "varios Dionysos". Estos muchos dioses son los instantes.

"Lo divino" en Nietzsche puede ser entendido de dos maneras. En sentido general, se torna posible divinizar a la vida mediante una afirmación de la misma en su totalidad de aspectos constituyentes. En sentido más específico, Nietzsche llama "dioses" a los instantes, en tanto éstos son expresión de la decisión afirmativa del hombre que, mediante su amor fati, les confiere ese carácter sagrado. Por esto podemos decir que hay tantos Dionysos cuantos instantes afirmados en virtud del pensamiento del eterno retorno. Y, si todos los instantes resultan afirmados, la vida misma se convierte en una divinidad: es el mundo dionisiaco, manifestación plena de la voluntad de poderío, sin principio ni final, el mundo del juego eterno de las contradicciones y las armonías, el "más allá del bien y del mal" donde se concilian todos los puestas.

Así habló Zarathustra nos presenta un ejemplo claro de este acto de divinización del instante. Luego que Zarathustra se ha encontrado con cadauno de los pretendidos hombres superiores, que han ascendido a su montaña en busca del "vencedor del gran hastío" y la "gran náusea", se tiende a dormir y, mientras lo hace, dialoga consigo mismo. En este diálogo-monólogo, que se realiza en la soledad, i.e., en la autenticidad, aparecen ciertos elementos que permiten determinar el carácter del instante divinizado. Se nos presentan aquí la ligereza propia del hombre que se ha liberado del espíritu de pesades, la tranquilidad que experimenta el alma luego del esfuerzo de superación, la cual se convierte en una creación constante del hombre mismo; el logro de la felicidad, que permite al hombre "reír como un dios", etc.³⁹⁵ Cuando Zarathustra se encuentra en tal situa-

395, Así habló Zarathustra, "A mediodía", p.370.

ción, siente que cae en el pozo de la eternidad: ha eternizado el instante, i.e., lo ha divinizado. Entonces señala ese doble aspecto del mismo: el instante es eterno pero, desde el punto de vista de la concepción vulgar del tiempo, es lo más efímero que existe.

En el momento en que el instante se torna divino, sobran todas las palabras y aún los cantos, éstos últimos tal vez expresión más adecuada de los pensamientos nietzscheanos. "Pero esta es la hora secreta, solemne, en que ningún pastor toca la flauta".³⁹⁶ Podríamos establecer aquí una comparación con la mística cristiana. Toda mística se resuelve, en última instancia, en el silencio, tal como lo indica Fatone: "La mística parece condenada al silencio".³⁹⁷ Los místicos, que intentan un acercamiento a Dios por distintas vías terminan por afirmar que sólo el silencio es la expresión adecuada de la divinidad, en la medida en que ésta escapa totalmente a toda captación por parte del intelecto humano, siendo casi imposible expresar algo sobre ella.

También Zaratustra prefiere el silencio: es inefable la felicidad del instante y, por otra parte, toda expresión resultaría limitativa, en la medida en que la palabra estatiza lo fluyente y lo deviniente. El instante mismo no podría llegar a ser apresado por palabra alguna. En cambio, en la mística, especialmente en la cristiana -si bien debemos admitir que la mística es un fenómeno interconfesional- lo que se intenta es expresar -o callar- la esencia divina.

Las diferencias son evidentes entre ambas concepciones -la religiosa nietzscheana y la cristiana-, y mucho más que accidentales. La sola presencia del silencio como elemento explicativo de lo experimentado, tanto por el místico como por parte de Zaratustra, no puede llevarnos a afirmar que Nietzsche es un místico, tal como lo

396. Así habló Zaratustra, "A mediodía", p.370

397. en "Definición de mística", en Temas de mística y religión.

hacen algunos comentaristas,³⁹⁷ si bien debemos establecer algunas precisiones. A nivel místico, existen quienes intentan unirse a un Dios trascendente -entre ellos, los cristianos- y quienes buscan la unión con un Dios immanente -místicos panteístas. Si intentáramos aproximar la religión saratustriana a algún tipo de misticismo, la relacionaríamos con el segundo, pero con la siguiente salvedad: mientras que en los místicos panteístas no interesa el individuo si no se convierte en parte del todo, en la religiosidad saratustriana interesa fundamentalmente el individuo quien, por una acción personal libremente querida, logra eternizar el instante y hacerlo divino. Pensemos, por ejemplo, en la mística de las Upanishads, esencialmente panteísta. Las Upanishads propician un conocimiento de tipo especial, en el que desaparece la dualidad sujeto-objeto, como medio de acceso a lo absoluto, Brahman. Brahman es todo y todo es Brahman. El Atman individual, encarnado, logra superar las condiciones empíricas vitales mediante la unión con Brahman, que reúne en sí todos los contrarios. "Para mí no existe ni lo bueno ni lo malo",³⁹⁸ y dice la Brihadaranyaka-Upanishad, "...y a aquel ya no le alcanzan estos pensamientos: 'Hice mal', 'Hice bien'. Ha superado estos pensamientos. Lo que ha hecho y lo que no ha hecho ya no le atormenta."⁴⁰⁰

Pensemos, a la luz de estos textos, en el "más allá del bien y del mal" nietzscheano.

El mundo nietzscheano, al ser afirmado, se convierte en el mundo dionisiaco del último aforismo de los Fóstumos 1882-1888:

398. vide V. Massuh, Nietzsche y el fin de la religión, passim.

399. Kaivalya-Upanishad, 5-7, 22

400. Brihadaranyaka-Upanishad 4, 3 ss.

"Este mundo es prodigio de fuerza, sin principio, sin fin: una dimensión fija y fuerte como el bronce, que no se hace más grande ni más pequeña, ...un mundo que desde lo más tranquilo, lo más frío, rígido, pasa a lo que es más ardiente, salvaje, contradictorio...este enigmático mundo de la doble voluptuosidad; este mi 'más allá del bien y el mal'".⁴⁰¹

Es el hombre que alcanza su superación mediante el pensamiento del eterno retorno el que puede divinizar el mundo: una "nueva mirada" es la que torna divino lo que antes se presentaba como despreciable.

En efecto, para los trasmundanos el mundo es lo que atenta contra la perfección del hombre que tiende al desarrollo de su espíritu en desmedro del cuerpo. Por el contrario, el hombre dionisiaco, que comprende que él es cuerpo íntegramente,⁴⁰² no desprecia sino que afirma ese centro de poder. Y afirma, asimismo, el mundo, como lugar adecuado de realización de todas sus posibilidades. Esta actitud hacia el mundo terreno es la que lo diviniza. El mundo aparece entonces como "un cofre abierto, para éxtasis de ojos pudorosos y reverentes".⁴⁰³

Este cofre que se ofrece al hombre presenta al mundo en su totalidad: lo que antes era bien o mal, se mezcla en "ese jarro lleno de mosto en el que se hallan bien mezcladas todas las cosas".⁴⁰⁴

Ya nada es bueno o malo según las antiguas valoraciones, sino que cada hombre determinará qué sea lo bueno para su superación. El mundo se ofrece de manera plena a la mirada dionisiaca: ya no hay aspec-

401. Postumos 1882-1888, 1060, p.670

402. Así habló Zaratustra, "De los despreciadores del cuerpo", p.60

403. Así habló Zaratustra, "De los tres males", p.263.

404. Op.cit. "De los siete sellos", 4, p.316

tos ocultos o negados en él. Todo puede resultar "bueno" para el hombre: el mundo mismo, en la nueva actitud ante él, se torna un "buen" mundo, ya no es el mundo del "más acá" de los trasmundanos, que veían en él sólo una ocasión de pecado. El hombre que observa el mundo "no curioso, no indiscreto, no temeroso, no suplicante" ⁴⁰⁵ y posee "voluntad leonina" ⁴⁰⁶ tendrá también un corazón libre que busca la "felicidad del jardín terrenal". ⁴⁰⁷ Todo lo que antes era considerado pecaminoso es ahora mirado de manera inocente, con la "inocencia de los sentidos" ⁴⁰⁸ predicada por Zaratustra. Zaratustra realiza, de esta manera, una transvaluación con respecto a tres actitudes que merecieron siempre el desprecio de los trasmundanos: la ambición de dominio, la voluptuosidad y el egoísmo.

La voluptuosidad es para el hombre dionisiaco una expresión de su fuerza y voluntad de poderío; la felicidad símbolo de toda felicidad más alta, porque "a muchas cosas que son entre sí más extrañas que hombre y mujer les está prometido el matrimonio". ⁴⁰⁹ La importancia de la voluptuosidad para Nietzsche está determinada por el papel preponderante atribuido por él al cuerpo como expresión de la voluntad de poder, y su determinación, a partir de esto, de las dos actividades fundamentales del hombre: engendrar y dar a luz -las cuales deben ser entendidas también de manera simbólica. ⁴¹⁰

La trasvaluación del sentimiento de egoísmo permite ahora considerarlo como manifestación de un alma poderosa. El trasmundano se arrojaba ante dioses e ideales en actitud servil; el hombre dionisiaco no se inclina ante nada ni ante nadie sino que, por el contrario, expresa su superioridad afirmándose así mismo y afirmando al mundo.

405. Así habló Zaratustra, "De los tres males", I, p.263

406. Idem, 3, p.264.

407. Idem, p.264.

408. vide Así habló Zaratustra, "De la castidad", p.90

409. Así habló Zaratustra, "De los tres males" , p.264.

410. vide Más allá del bien y del mal, "Nosotros los doctos", 206, p.143

Ahora bien, cabría preguntar: ¿necesita el hombre dionisiaco de una forma de religiosidad como la que hemos expuesto -divinización de los instantes ?

No debe confundirnos el término "necesidad". Evidentemente, el hombre cristiano necesita un dios a partir de su situación carencial: algo le falta y allí coloca su "suplefaltas". Pero el hombre pleno, sobreabundante de riquezas, no necesita un "suplefaltas" sino que, por el contrario, la divinización que logra realizar sobre lo vital es producto de su riqueza. El hombre dionisiaco diviniza, no porque necesita algo y proyecte su carencia en el "más allá", sino que logra, desde su propia plenificación, un enriquecimiento de todo lo que existe mediante la afirmación del querer todas las cosas en su eterno retornar.

El dios Dionysos no suple carencia alguna, sino que es un producto de la plenitud. Sólo así podemos entender el carácter de agradecimiento propio de la religión pagana, que tanta admiración despertaba en Nietzsche. Un mundo en el que cada instante queda divinizado se transforma en "un baile de dioses":

"Y a menudo en medio de la risa ese anhelo me arrastraba lejos....

Hacia allí donde todo devenir me pareció un baile de dioses y una petulancia de dioses, y el mundo, algo suelto y travieso y que huye a cobijarse en sí mismo:-

-como un eterno-huir-de-sí-mismos y volver-a-buscarse-a-sí-mismos de muchos dioses, como el bienaventurado contradecirse, oírse de nuevo, relacionarse de nuevo de muchos dioses..." 411

411. Así habló Zaratustra, "De las tablas viejas y nuevas", 2, p.275

Massuh⁴¹² señala que lo que el hombre recupera luego de la muerte de Dios es la dimensión creadora y religiosa, que le permite la plasmación de nuevos dioses. En este sentido, religión ya no significa sentimiento de "absoluta dependencia", según la ya clásica definición de Schleiermacher sino, por el contrario, sentimiento de libertad plena que se realizará como creación. Lo divino, señala Massuh, ya no es objeto, sino nigada y, en cada hombre se inicia la lucha por encontrar un nuevo nombre para lo sagrado.

Nosotros creemos que este nuevo nombre es el "Instante". El instante conlleva una divinización del hombre mismo que lo afirma. El hombre dionisiaco, la vida misma y el tiempo resultan ser así, por extensión, divinos. En este sentido, Morel⁴¹³ indica que Dionysos es la divinidad que inspira la vida de cada hombre, la ética de cada vida. Existe un pluralismo divino, un politeísmo nietzscheano, porque el compartamiento del hombre es pluralista. Por eso Dionysos es uno y, a la vez, múltiple.

Fatone⁴¹⁴ señala que la idea de lo divino de Nietzsche es la del "momento culminante": "dios" no es sino un momento con esas características, razón por la cual la existencia se convierte en un eterno divinizarse y desdivinizarse -tal como decía Bergson, el universo es "una máquina de hacer dioses". La voluntad de poderío se concreta así en puntos, instantes en que el hombre mismo se convierte en dios.

412. en Nietzsche y el fin de la religión.

413. en Nietzsche, p.297.

414. en "Nietzsche y el problema religioso", incluido en Temas de mística y religión.

3.d. ¿Por qué elige Nietzsche como símbolo un dios griego?

Se suele presentar a la religión griega de manera inadecuada. El panteón olímpico aparece ante nuestros ojos -fuertemente influenciados por la concepción cristiana de Dios- como un conjunto de simples hombre elevados a la categoría de dioses en virtud de su inmortalidad, pero carentes de perfección divina -entendida ésta en el sentido religioso-metafísico tradicional.

Nos espanta el antropomorfismo que determina a los dioses a tener los mismos defectos que los mortales; nos extraña el antidogmatismo que impide cualquier fijación de las doctrinas; nos asombra la "fe" griega, relacionada sólo con la existencia de los dioses y las prácticas cultuales. Y, sin embargo, cuánta razón tenía Goethe, cuando decía que, más que antropomórfica, la religión griega es teomorfista, ya que intenta elevar al hombre a la categoría de dios, y no viceversa. Esta es, sin lugar a dudas, la idea de Nietzsche: el hombre debe ser un dios a partir de la divinización de la vida y la afirmación del instante.

El Nietzsche filólogo tuvo un acceso directo a las fuentes griegas, y pudo apreciar el sentimiento de este pueblo ante los dioses. Su admiración hacia los griegos y su cultura es constante, tal como lo hemos indicado más arriba. 415

Nuestra visión de la religión griega se halla fuertemente influenciada por el cristianismo, visión que nos lleva a desechar el politeísmo como una concepción "primitiva". Y, sin embargo, Kara-

415. vide supra 1.b.1.1. Los dioses griegos.

tustra dirá que el hombre que se supera constantemente sabe que la divinidad consiste justamente en que haya dioses, y no un dios único. ⁴¹⁶

¿Por qué eligió Nietzsche como símbolo último de su filosofía y su concepción religiosa la figura de un dios griego? Evidentemente porque sólo la religión griega podía ofrecerle un medio adecuado de expresión de su pensar. Un pueblo como el griego, creador de expresiones literarias, artísticas, arquitectónicas, filosóficas, como las que conocemos, no pudo menos que poseer una religión coherente con esta grandeza. Esta es la idea de Walter Otto, quien intenta rescatar en sus obras el sentido verdadero de la religión que aquí nos ocupa. Señalaremos brevemente algunos de estos aspectos.

En primer lugar, la religión griega se halla estrechamente ligada a lo natural pero de manera tal que permite al hombre elevarse por sobre la pesadez del mundo real. ⁴¹⁷ Lo natural y lo espiritual se compenetran de modo total, por esa razón, carece de sentido entre los griegos la noción de milagro como ruptura del orden natural. ⁴¹⁸ Dicho en términos nietzscheanos, el milagro sería constante y manifiesto en lo natural.

Los dioses griegos siempre se hallan cercanos al hombre, pero revelándose a través de lo natural mismo. Lo divino es immanente a la vida misma: los dioses se presentan en ciertos momentos significativos "en que las fuerzas humanas, como tocadas eléctricamente, se juntan de pronto para la comprensión, la decisión o la acción". ⁴¹⁹

416. vide Así habló Zaratustra, "De los apóstatas", p.256; "De las tablas viejas y nuevas", II, p.281.

417. Otto, Los dioses de Grecia, p.3.

418. Ibidem, p.4.

419. Ibidem.

Los dioses se encuentran próximos al hombre, y no en un trasmundo, como el Dios cristiano. La religión griega se caracteriza por su sentido de la realidad: el alma no suspira por "otros mundos", sino que este mismo mundo terreno constituye su templo y en él, en sus mismos contrastes, se manifiesta lo divino.⁴²⁰

También Nietzsche diviniza la vida "natural" - en rigor, la oposición es sólo nuestra- y sus expresiones de oscuridad y claridad. El mundo magnífico en que los griegos vieron revelarse a sus dioses no es "un mundo deseado, exigido o místicamente presente en episodios estáticos, sino el mundo donde hemos nacido, del que formamos parte, en el que nos encontramos implicados por nuestros sentidos y al que estamos obligados, espiritualmente, por toda la plenitud y vivacidad".⁴²¹

Estos dioses son ajenos a la compasión -carácter primordial del Dios cristiano que lo obligó a entregar nada menos que a su propio hijo al mundo y sacrificarlo por los pecados de los hombres. Los dioses griegos, si bien se hallan presentes en los hechos humanos, siempre retornan a la comunidad de dioses, en donde viven en fiesta eterna,⁴²² tal como debe vivir el hombre dionisiaco.

Los dioses griegos se revelan de manera evidente en el instante: en Homero, los dioses envían a los hombres la audacia o el desaliento en el momento decisivo.⁴²³ El hombre que actúa y decide es iluminado por el dios que no lo abandona en su accionar. Así, cuando el hombre afirma el instante, el dios mismo habla por su boca, o lo ha aconsejado.⁴²⁴ En términos nietzscheanos, el hombre afirmador

420. Otto, op.cit., p.7

421. Otto, op.cit., p.8

422. Otto, op.cit., p.109.

423. Otto, op.cit., p.162.

424. Otto, op.cit., p.160 y passim.

del instante, logra divinizarlo.

Que el dios se halla presente en las acciones humanas se hace evidente en el hecho de que las potencias de la vida del hombre resultan formas ontológicas de la naturaleza misma de la divinidad.⁴²⁵ Así, Eros es la expresión de la fuerza creativa del amor; Eris, la discordia; Aidos, el pudor, etc.

Desde el punto de vista moral, la conciencia religiosa de los griegos difiere abismalmente de la concepción cristianizada. No existe para el griego el arrepentimiento: si se obra mal, se ha caído en la ofuscación divina que engrandece el alma permitiendo, posteriormente, la realización de acciones superiores.⁴²⁶ La "seriedad moral" presente en las religiones no existía entre estos dioses: no eran inmorales, pero sí tan naturales, que no le otorgaron a la moral la jerarquía de valor supremo.⁴²⁷ Como el dios nietscheano, se hallan más allá del bien y del mal.

El mentado politeísmo griego es considerado por Otto una forma más sutil del monoteísmo.⁴²⁸ Zeus actúa "por debajo" de todos los dioses, como voluntad que todo lo opera. Pero existen diversas formas de lo divino que son expresiones de esta unidad. Podemos aproximar esta noción a la idea nietscheana de divinidad: existen varios dioses, los instantes, pero cada uno es expresión de esa riqueza multiforme del dios Dionysos, la vida misma, la totalidad divinizada. Por la afirmación de cada instante la vida entera queda divinizada y, paralelamente, por la divinización de la vida, es posible la divinización de los instantes. "Los dioses muestran a quien

425. Otto, Teofanía, p.52.

426. Ibidem, p.61.

427. Otto, Los dioses de Grecia, p.1.

428. Otto, Teofanía, p.70.

les mire la cara la riqueza infinita del ser".⁴²⁹ Cada dios resulta una expresión parcial de esta riqueza: Apolo la mostrará en su aspecto cálido y armonioso, Dionysos en sus caracteres sobreabundantes y desmesurados.

En sentido nietzscheano, podríamos decir que cada instante nos revela el carácter de la totalidad de la vida: como mujer que ésta es, se presenta con distintos rostros y adornos. Por eso Zaratustra puede decir que su mundo se halla transfigurado: ⁴³⁰ la vida, el ser, se le ha mostrado en sus aspectos parciales y, a la vez, en su totalidad.

429. Otto, Teofanía, p.97

430. Así habló Zaratustra, "Al mediodía", p.368.

II. D I O N Y S O S

C O M O

SIMBOLO FILOSOFICO

II. DIONYSOS COMO SIMBOLO FILOSOFICO

Introducción.

Hemos visto que Dionysos es el nombre adecuado para referirse a las intuiciones religiosas de Nietzsche, y hemos indicado, asimismo, en qué sentido deben ser consideradas éstas, señalando el verdadero alcance del término "religiosidad" en el filósofo.

Pero Dionysos es también símbolo de las intuiciones filosóficas de Nietzsche, que encontrarán en el dios y sus caracteres su expresión más adecuada.

Dionysos se convierte así en el símbolo por excelencia del pensamiento nietzscheano, que podría ser identificado por ese único término, abarcador de los diversos matices del mismo.

Una vez indicado que Dionysos es símbolo de la voluntad de poderío, el eterno retorno, el amor fati, el superhombre y la verdad originaria, temas cardinales de la filosofía nietzscheana e íntimamente unidos entre sí; es necesario preguntarse la razón de la elección del símbolo.

En efecto, ¿qué sentido tiene, a nivel filosófico, utilizar la figura de un dios griego como representación de todo lo pensado? Tal pregunta nos introducirá en el tema del lenguaje utilizado por Nietzsche, y las características del mismo como consecuencia y desarrollo de su peculiar posición filosófica.

1. DIONYSOS Y LA VOLUNTAD DE PODERIO

"Wer das Tiefste gedacht, liebt
das Lebendigste".

HOELDERLIN (Sokrates und
Alcibiades")

1.a. La voluntad de poderío como fundamento ontológico.

La vida es voluntad de poderío para Nietzsche, como conjunto de fuerzas unidas por idéntico proceso nutritivo.⁴³¹ Son características de la vida: la resistencia a otras fuerzas, la tendencia ordenadora según ritmo y forma de las mismas, y la evaluación relacionada con lo que se incorpora o separa.⁴³² A este proceso, Nietzsche lo denomina "interpretación": es la continua limitación y determinación de grados de poder que ya existen en la conformación de un órgano.⁴³³ El proceso interpretativo, y la continua tendencia a la perfección y crecimiento, propia de lo viviente, son muestras claras de los caracteres de la voluntad de poderío presente en lo orgánico. Del sentimiento de crecimiento surge la voluntad de lucha propia de todo lo viviente.⁴³⁴

Contra Darwin, el filósofo alemán afirma que no es la voluntad de autoconservación lo característico de lo viviente. Por el contrario, su descripción de lo orgánico demostrará que es el anhelo

431. Éstimos 1882-1888 , 634, p.344.

432. Ibidem.

433. Op.cit., 636, p.345.

434. Op.cit., 642, p.347

de superación lo que impulsa a todo lo que vive.⁴³⁵

Sin embargo, Nietzsche no acepta una evolución de una especie a otra, con formas de transición, sino sólo una contemporaneidad de las especies. Cada especie tiene límites fijados fuera de los cuales se hace imposible toda evolución.⁴³⁶ "El hombre como especie no supone un progreso frente a cualquier animal",⁴³⁷ sino que cada especie alcanza su nivel de perfección contemporáneamente a las demás, sin estados de transición de unas a otras. También contra Darwin Nietzsche afirma que no progresa la especie a partir de la selección de los más fuertes, sino que, por el contrario, son los débiles los que sobreviven: "los más inferiores tienen la virtud de una comprometida fecundidad".⁴³⁸ El "tipo superior" representa un caso excepcional de una suma compleja de elementos coordinadas, lo cual torna más fácil su separación y disgregación. Los "genios" de la naturaleza representan momentos efímeros, debido a la dificultad que entraña el que la naturaleza alcance ese grado. Lo predominante es el "tipo medio",⁴³⁹ el "rebaño" conformado por los débiles y caracterizado por el número -y no por la calidad.

Nuestro filósofo denomina -en términos que, en cierto sentido, nos recuerdan a Spinoza - "acción" a la extensión hacia el poderío de lo viviente, y "pasión" a la detención de ese movimiento.⁴⁴⁰ Mientras que el principio del conatus spinoziano⁴⁴¹ establece que todo ente tiende a la perseveración de su ser, en el caso de Nietzsche se trata de una superación, si bien dentro de los límites de la

435. Op.cit., 644, p.341.

436. Op.cit., 677, p.366.

437. Ibidem.

438. Op.cit. 677, p.366.

439. Op.cit., 678, p.367.

440. Op.cit., 650, p.349

441. Spinoza, Ética, 3a.,proposición,VI, p.llo ed. F.C.E.

especie. Mientras que nuestro filósofo contraponen la voluntad de poderío a la simple conservación de la vida, en Spinoza voluntad de poderío y afirmación de la propia naturaleza encuentran su identificación. Para Spinoza el hombre virtuoso es quien afirma su propia naturaleza. i.e., la racionalidad.⁴⁴² Mientras que el filósofo holandés establece una ecuación entre razón, vida humana y potencia, Nietzsche, por el contrario, separa dichos términos y, en cierto sentido, opone la vida a la razón. La razón es sólo un instrumento para poder captar, de manera falsificadora, lo vital. La vida es deviniente, y la razón, que se maneja con categorías estatisantes de lo real, no puede captar la verdad originaria.

El sentimiento de poderío es el placer -o provoca placer-⁴⁴³ y está siempre presuponiendo el displacer. El dolor es condición del placer, ya que consiste en un estímulo del sentimiento de poderío ante un obstáculo que debe ser superado.⁴⁴⁴ La superación del mismo aumenta el sentimiento de dominio, con la consiguiente expansión del placer.⁴⁴⁵

Ahora bien, lo que el hombre anhela no es el placer directamente, sino el aumento de poderío:

"Lo que el hombre quiere, lo que quiere la más pequeña parte de cualquier organismo vivo, es un aumento de poderío. En el esfuerzo en pos de tal aumento se busca tanto el placer como el displacer".⁴⁴⁶

El placer y el displacer representan simples consecuencias, y

442. Ética, Cuarta parte, Prop.XXI, p.191.

443. Póstumos 1882-1888, 650., p.349.

444. Op.cit., 651, p.349.

445. Op.cit. 655, p.352

446. Idem, 695, p.376.

no existe entre ambos un antagonismo tan grande como el que pretenden los filósofos morales. La vida es fundamentalmente una tensión:⁴⁴⁷ se presentan obstáculos que deben ser vencidos, con el consiguiente dolor ante aquellos que se oponen a la expansión de la vida; y el placer es la consecuencia de la superación del obstáculo. La vida se desarrolla entre esos dos polos opuestos que, en última instancia, no resultan ser tales más que para el pensamiento del hombre habituado a las escisiones y separaciones. En rigor, placer y dolor están unidos en la vida, conciliados en virtud de ser dos aspectos de la misma. Como dice Zaratustra en la canción de "los siete sellos":

" Si alguna vez bebí a grandes tragos de aquel espumante y aderezado jarro lleno de mosto en el que se hallan bien mezcladas todas las cosas:
Si alguna vez mi mano derramó las cosas más remotas sobre las más próximas, y fuego sobre el espíritu, y placer sobre el sufrimiento, y lo más inicuo sobre lo más bondadoso.." ⁴⁴⁸

Placer y dolor representan dos sentimientos cardinales para Nietzsche, como expresión de la voluntad de poderío y la tensión existente en todo lo vivo. El hombre no evita el displacer, sino que éste, por el contrario, es parte integrante de su vida, en la medida en que se le entienda como continua resistencia a dificultades.⁴⁴⁹ La vida misma se pone obstáculos que actúan como estímulos, con el objeto de superarse.

Existe una forma especial que adquiere el displacer, y que suele confundirse con el mismo: el agotamiento.⁴⁵⁰ El agotamiento es

447. Póstumos 1882-1888, 679, p.377

448. Así habló Zaratustra, "los siete sellos", 4, p.316

449. Póstumos 1882-1888, 695, p.376.

450. Póstumos...696, p.376.

expresión de una disminución de la voluntad de poderío, incapas de resistir al estímulo. El placer propio de este estado de agotamiento consiste en el adormecimiento, actitud propia de las religiones y las filosofías nihilistas que ansían, por sobre todo, la paz.

En cierto modo, ésta última es la característica de lo que Nietzsche denomina "fatalismo ruso". Lo propio del hombre sano es el instinto de ataque y de defensa, instintos ambos que se debilitan en el enfermo. El remedio aconsejado por Nietzsche es el ya mencionado "fatalismo ruso":

"...aquél fatalismo sin rebelión en virtud del cual un soldado ruso a quien la campaña le resulta demasiado dura acaba por tenderse en la nieve. No aceptar ya absolutamente nada, no tomar nada, no acoger nada dentro de sí, -no reaccionar ya en absoluto." 451

Los obstáculos que producen dolor son conditio sine qua non del crecimiento:

"La fortaleza del agresor encuentra una especie de medida en los adversarios que él necesita, todo crecimiento se delata en la búsqueda de un adversario -o de un problema -más potente..." 452

El hombre no tiende a la felicidad, como pretenden ciertas filosofías morales, sino que busca por sobre todo el aumento de su poderío. La causa del placer no se encuentra en la satisfacción de la voluntad, sino en el intento constante de avanzar por parte de la voluntad de poder, que siempre anhela un plus de poderío.

451. Ecce Homo, "Por qué soy tan sabio", 6, p.29

452. Ibidem, 7, p.31.

A los efectos de delimitar el concepto de voluntad de poderío, comenzaremos la tarea de manera negativa, i.e., indicando qué nociones excluye dicho concepto.

En primer lugar, el término "voluntad" no es entendido aquí como facultad que produce efectos.⁴⁵³ Asimismo, niega Nietzsche la atribución de unidad a la voluntad, a la manera de Schopenhauer.⁴⁵⁴ La volición, en sentido humano, no puede ser reducida a la unidad más que por una argucia del lenguaje. De hecho, en todo acto volitivo existe una complejidad que escapa a esta simplificación. En la voluntad coexisten una suma de pensamientos y sentimientos, como así también, afectos -por ejemplo, el afecto de superioridad en relación al que debe obedecer, y una cierta tendencia de la atención a fijarse en una sola cosa.

La voluntad es un acto reflejo en el cual el hombre es el que a la vez manda y obedece, pero olvida esa dualidad mediante el engaño facilitado por el concepto del "yo". El volente manda y ejecuta, goza del triunfo sobre las resistencias, y siente que es su voluntad la vencedora de las mismas.⁴⁵⁵ "Libertad de la volun-

tad" se llama a este estado placentero que se asocia con el goce que produce el aumento de l sentimiento de poderío ante la realización de lo deseado. Y existe la tendencia errónea -ya señalada más arriba - a pensar que, por esta razón, la voluntad produce efectos.

La voluntad nietzscheana es el impulso existente en todo, que implica en sí la noción de pluralidad de voliciones. No existe, pues, voluntad única como "cosa en sí" en el sentido schopenhaueriano, sino que la atribución de un sentido unitario para la misma

453. Vide Crepúsculo de los ídolos, "La razón en filosofía" 5, pp.48-

454. Más allá del bien y del mal, "De los prejuicios de los filósofos", 19, p.39.

455. Más allá del bien y del mal, idem anterior, p.40.

La vida misma es voluntad de poderío, "no hay nada en la vida que tenga valer excepte el grado de poder".⁴⁵⁶ Dionysos es expresión de la vida como multiplicidad de fuerzas antagónicas, en la que placer y dolor se hallan mezclados y unidos.

Pero la voluntad de poderío no es sólo la vida en su expresión, sino que es el fundamento de todo lo que existe. Así, la noción de voluntad de poderío puede ser relacionada, salvando las distancias, con la clásica de esencia.

Señala Granier⁴⁵⁷ que la esencia -Wesen- a la que Nietzsche se refiere, no es el *éidos* platónico ni la essentia escolástica, sino que designa, más bien, el acto mediante el cual el ser se trasciende de manera continua hacia el poderío.

La expresión alemana Wille zur Macht transparenta aspectos básicos de la concepción nietzscheana. La preposición zu denota el carácter de la voluntad de tender hacia un plus de poder, que, a la vez, se busca a sí misma en el poder - y Macht viene a ser, así, sinónimo de die Selbstüberwindung, la continua autosuperación. Esta autosuperación se relaciona con el continuo ponerse obstáculos por parte de la vida:

"Hacia la altura quiere edificarse, con pilares y escalones, la vida misma: hacia vastas lejanías quiere mirar, y hacia bienaventurada belleza- ¡por eso necesita altura!

¡Y como necesita altura, por eso necesita escalones, y contradicción entre los escalones y los que suben! Subir quiere la vida, y subiendo superarse a sí misma." ⁴⁵⁸

En el caso particular del hombre, su cuerpo es la manifestación

456. Pégamos 1882-1888, 55, p.52

457. en Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche, pp. 371 ss.

458. Así habló Zaratustra, "De la tarántula", p.154

de la voluntad de poderío. El cuerpo fue considerado en las distintas épocas como lo más propio del hombre, en la medida en que el alma- en la cual se suele hacer radicar lo esencial del hombre - generalmente se conectó con lo exterior y lo divino, mientras que no existe quien considere a sus órganos como extraños.

El alma, el espíritu o el sujeto, no es más que un instrumento al servicio del cuerpo. De allí la diferencia establecida en Así habló Zaratustra entre corazón y cerebro. Cuando Zaratustra señala cuáles son los caracteres de los espíritus libres, los hombres que él verdaderamente ama, indica: "...sup**er**cabesa no es así más que las entrañas de su corazón."⁴⁵⁹

Nietzsche distingue entre el "sí mismo" (Selbst) y el "yo" (Ich). El primero es el centro de la voluntad de poderío en el hombre, el segundo, un concepto creado por los filósofos. El hombre sabio reconoce que él es íntegramente cuerpo, y que el alma designa algo -un instrumento- del mismo.⁴⁶⁰ Alma, o "yo" cartesiano o idealista, se oponen al sí mismo, verdadero director del espíritu.

Mientras que el "sí mismo" goza o sufre, el "yo" se encarga de reflexionar sobre los medios de mantener la alegría o acabar con el dolor. En este sentido, el "sí mismo" es el verdadero dominador del "yo", un "juguete" éste último en manos del primero, si bien con pretensiones de ser "el término de todas las cosas".⁴⁶¹

Es obvio que Nietzsche no acepta la explicación filosófica que hace de lo físico y lo psíquico dos aspectos de una misma substancia,

459. Así habló Zaratustra, "Prólogo", 4, p.38.

460. vide Así habló Zaratustra, "De los despreciadores del cuerpo" pp.60-

461. Ibidem, p.61.

puesto que tal doctrina se basa en una escisión del mundo, o en una teoría de los dos mundos a la manera platónica. Es necesario negar la hipótesis del alma, considerando si no es más simple la explicación de los fenómenos que se le atribuyen ubicándolos en el sistema nervioso. En cierto sentido, y salvando las diferencias, ésta resulta ser una crítica aristotélica a la teoría platónica: ¿por qué duplicar los entes, -i.e., por qué hablar de cuerpo y alma - cuando es más simple referirse sólo al cuerpo, y considerar a la segunda como parte del mismo -el sistema nervioso ?

El error de toda filosofía y psicología ha consistido en considerar al espíritu o conciencia como lo esencial del hombre, determinando que todo progreso debía ser de carácter espiritual.⁴⁶² Esto obligaba al hombre a escapar de este mundo -que lo sometía a su cuerpo y sus sentidos - en busca de otro, un mundo espiritual en el que su alma hallaría un sosiego. De allí el trasmundano propio de toda filosofía y religión, las cuales son generadas por el sentimiento de impotencia propio de los débiles, que se sienten incapaces de vivir en este mundo, anhelando un "más allá". Pero ese otro mundo es "una nada celeste".⁴⁶³ A esos trasmundanos aconseja Zaratustra:

"Es mejor que cigfio, hermanos míos, la voz del cuerpo sano: es ésta una voz más honesta y más pura.

Con más honestidad y con más pureza habla el cuerpo sano, el cuerpo perfecto y rectangular: y habla del sentido de la tierra".⁴⁶⁴

462. Póstumos 1882-1888, 523, p.288

463. Así habló Zaratustra, "De los trasmundanos", p.56

464. Ibidem, p.59

En última instancia, alma, espíritu, razón, pensamiento, son ficciones.⁴⁶⁵ El "yo" es un término que el hombre coloca al comienzo de su ignorancia, una suerte de "línea de horizonte de su pensamiento", de ningún modo una verdad.⁴⁶⁶ Siendo tal ficción, nos lleva a creer que diversos estados similares que se producen en nosotros son efectos de un mismo substratum⁴⁶⁷ aunque, en rigor, tal substratum no es más que una creación nuestra a partir de la analogía que observamos entre los distintos estados.

¿Cuál es la relación del dios Dionysos con el cuerpo como centro de la voluntad de poderío?

~~El hombre dionisiaco es aquel que posee una fuerza y un poder en crecimiento constante, y que reconoce que su "sí mismo" es su cuerpo, en tanto que su alma no cumple otra función que la de instrumento. En este sentido, primarán en él los aspectos sensuales y todo lo relacionado con la tierra, antes que las abstracciones de las épocas metafísicas. Ya no será un esclavo de su alma, ni definirá su esencia a partir de la misma. Los trasmundanos despreciaban el cuerpo, y lo atornataban buscando "otros mundos". Crayeron alcanzarlos mediante éxtasis y diversas formas de unión con lo divino, pero "...¿ a quién debían las convulsiones y delicias de sus éxtasis? A su cuerpo y a esta tierra."~~⁴⁶⁸

Los trasmundanos maldicen el mundo y la voluptuosidad, considerándola pecado y vicio, que "quemar" al hombre,⁴⁶⁹ mientras que para el espíritu libre la voluptuosidad es la "felicidad del jardín terrenal".⁴⁷⁰

El culto al Dionysos griego era también un culto a la voluptuosidad y a la sensualidad, a todo lo relacionado con la tierra y lo vital., en lo cual se encuentra todo mezclado. De allí que las fiestas

465. Póstumos...475, p.268.

466. Op.cit., 477, p.270

467. Op.cit., 480, p.271.

468. Así habló Zaratustra, "De los trasmundanos", p.58

469. Así habló Zaratustra, "De los tres males", 2, p.264

470. Ibidem.

dionisiacas tuvieran como característica, tal como lo señala Nietzsche en El nacimiento de la tragedia,⁴⁷¹ la unificación del placer y el dolor. El dionisismo introduce la desmesura: la medida es un artificio humano que se utiliza para poner orden en el caos que, de por sí, supone la naturaleza; "La desmesura se desveló como verdad".⁴⁷²

1.b. La Selbsterwindung

Como señalamos más arriba, lo característico de la voluntad es el impulso de superación. Por eso, la Selbsterwindung resulta la definición misma de la Willig zur Macht y la noción que nos permite, de manera más clara, alejarnos de los errores frecuentes en que suele caerse en la consideración de los términos nietzscheanos referidos al poder -generalmente asociados al superhombre, entendido éste también de manera incorrecta y dando lugar a ideologías diversas.

Lo importante de la voluntad de poderío no se halla en aquello que se consigue mediante el ejercicio del poder y, menos aún, como pretenden ciertas interpretaciones, en un uso abusivo del mismo que no reconoce límites. Lo verdaderamente importante para Nietzsche es el movimiento de superación, que se produce no sólo a nivel individual, sino también en dimensiones cósmicas.

Todo aquello a lo que tiende la voluntad de poderío es relativo, un punto a partir del cual se da lugar a un siempre renovado impulso hacia la trascendencia.⁴⁷³

471. El nacimiento de la tragedia, p.49, y Escritos preparatorios, p.253

472. Ibidem, p.243.

473. A este respecto, es interesante destacar que se ha conectado el nombre del dios Dionysos con la renovación, característica que, por otra parte, también es destacada en su culto, según Schuré, (en Los grandes iniciados, libr.V,1) el nombre Dionysos proviene de una palabra sánscrita compuesta, Deva-Nahusha, "el dios renovador".

En el caso del hombre, es la creación la que permite superarse y apreciar el propio poderío. La dinámica de la creación se expresa primariamente en el acto de informar una materia. Ya El nacimiento de la tragedia nos presenta a Dionysos, energía, como expresión de la materia, en tanto Apolo es la manifestación del esplendor de las formas. Mientras que desde el punto de vista religioso Apolo es el dios solar, luminoso, profético, Dionysos es la unidad primitiva que se opone a la individualidad, el impulso sexual, el dios nocturno. En el terreno artístico Apolo se relaciona con la escultura, las bellas formas, las imágenes, la medida y la apariencia; en tanto Dionysos representa a la música, lo informa, lo carece de medida, lo caótico e instintivo.

En el campo onírico puede ser establecida semejante ambivalencia entre el sueño y la embriaguez. En el sueño, escultor y poeta hallaron una fuente de inspiración, en tanto en ese ámbito se les presentaban las formas de los dioses y los seres sobrenaturales. El sueño es "el presupuesto de todo arte figurativo",⁴⁷⁴ es el dominio de las bellas apariencias, en donde el artista extrae su interpretación de la vida. Apolo es la imagen del principium individuationis, de la particularización de las cosas, que coexisten separadamente. Las cosas así presentadas son el mundo de la apariencia, el "velo de Maya" al que hacía referencia Schopenhauer. Recordemos que Nietzsche y en esta etapa de su vida, se expresa con categorías schopenhauerianas, y la pluralidad es para él, en este momento, la apariencia opuesta a lo real -la "cosa en sí". Dionysos representa la infracción del principio de particularización, en tanto tiende a la reunificación. Por eso el templo que le corresponde al estado dionisiaco es la embriaguez, en la cual

474. El nacimiento de la tragedia, p.41.

desaparece de manera gradual la individualidad, llegándose hasta el completo olvido de sí mismo. El hombre ya no es artista, sino que él mismo es una obra de arte, toda la naturaleza se manifiesta con una potencia artística deslumbrante y desbordante, celebrando una fiesta constante de alianza, en la que todo retorna al Uno primordial. Los hombres ya no esculpen, ahora danzan; para ellos ya no existen barreras de estado, condición o necesidad, todos están reconciliados y fundidos en los otros. El hombre, unido de esta manera a todo, es un dios, tan dios como aquellos que se le revelaban en el sueño.

Lo apolíneo y lo dionisiaco son impulsos de la naturaleza misma, el artista es, ante todo, un imitador, embriagado o apolíneo. El artista trágico es el artista por excelencia, ya que reúne en sí ambos impulsos.

Según Heidegger,⁴⁷⁵ el arte es la estructura más transparente de la voluntad de poderío. "El mundo puede considerarse como una obra de arte que se engendra a sí misma".⁴⁷⁶ El artista expresa el poder de la creación, la fuerza de los impulsos, crea vida en tanto crea entes. El arte no se relaciona con la voluntad de poderío de la misma forma que las demás manifestaciones culturales, porque resulta la expresión misma de la voluntad de poder, en tanto potencia que crea y destruye. El artista es el centro de la voluntad de poderío, que crea a través su mediación. El artista pro-duce, lleva a la presencia el ser de todo ente como voluntad de poderío.

Pero el apolinismo y el dionisismo terminan por unificarse en Grecia, y la misma unificación de principios antagónicos se produce en el seno de la voluntad de poderío. Dionysos no es manifestación de una materia pasiva, puesto que la materia aspira íntimamente a la for-

475. Heidegger, Nietzsche, Tomo I, p.70 ss.

476. Fóstumos 1882-1888, 790, p.421.

ma. Dionysos deviene Apolo, Apolo deviene Dionysos, como nueva encarnación del mismo. Las fuerzas del dionisismo se subliman constantemente mediante la Selbstüberwindung y la forma apolínea.⁴⁷⁷

En el caso del hombre, de no acontecer la alianza de los principios apolíneo y dionisiaco, y de persistir la separación entre materia y forma, se da lugar a la "mala conciencia" (das Schlechte Gewissen), originada por la represión de los instintos y fuerzas creadoras, aplastados por la luz de la intelectualidad. El espíritu que niega los instintos origina la interioridad. "Todos los instintos que no se desahogan hacia afuera, se vuelven hacia adentro".⁴⁷⁸ Todo aquello que el hombre niega en su realización exterior, se revierte a lo interior. La mala conciencia, o voluntad de torturarse a sí mismo, se basa en la escisión entre forma -intelectualidad - y materia -instinto en tanto energía. El instinto básico de los pueblos fuertes es el de hacer sufrir, la introyección de este instinto genera la moralidad. La mala conciencia es el reflejo, según Granier, del la ley ontológica de la voluntad de poderío. Como resultado de la interiorización de los instintos es producto de la escisión de la voluntad de poderío, escisión que se impone a sí misma con el objeto de sobrepasar.

l.c. Dionysos como símbolo de la voluntad de poderío.

Ya hemos indicado o insinuado la relación que existe entre Dionysos y la voluntad de poderío. Sin embargo, destacaremos brevemente los aspectos principales de la misma:

a. La voluntad de poderío es el fundamento de todo lo que es, y la

477. Granier, op.cit., pp 288 ss.

478. Genealogía de la moral, p.56

consideración del ser en su esencia deviniente. Ser y vida se identifican en Nietzsche: "No se tiene otra interpretación del ser más que el vivir".⁴⁷⁹

Dionysos es el dios vital por excelencia, la manifestación plena de la vida y, por ende, de la voluntad de poder. Si existe un concepto posible de dios, éste es, para Nietzsche, el concepto de la suma plena de poder:

"¡Dios es el poder supremo y eso basta! ¡Y de ello se deriva todo: de ello se deriva el mundo!"⁴⁸⁰

Dionysos es un símbolo del ser para Nietzsche, pero del ser deviniente, que nace y muere, por oposición al ser inmutable de la metafísica.

b. La vida se coloca continuamente obstáculos que la llevan a la superación mediante la contradicción. Dionysos es símbolo de esta superación. Justamente alberga en sí los contrarios y, como dios vital aún, al igual que la vida misma, el placer y el dolor.

Estas contradicciones son una manifestación de la exuberancia de lo vital, que no acepta limitaciones. Pensemos en la aparición del dios Dionysos en Grecia. Al parecer de Nilsson,⁴⁸¹ la religión griega puede ser interpretada a partir de la oposición legalismo-misticismo. La nobleza homérica se caracterizó por la búsqueda de una presentación racional de los fenómenos, creando una religión clara y serena. En cambio, las clases pobres alcanzaron, mediante una religión que exaltaba los sentimientos, un cierto olvido de sus miserias. Apolo

479. Fóntanes...574, p.315

480. Fóntanes...1030, p.532

481. en Historia de la religión griega, p.240.

fue el dios por excelencia de la nobleza, se encargó del establecimiento de una moral que consistía principalmente en el respeto al pasado y la tradición. En este sentido, Apolo no representó para los griegos la aparición de valores nuevos sino, por el contrario, la confirmación de los antiguos: el respeto a la ley y a los dioses olímpicos.

En cambio sí fue expresión de valores nuevos la llegada del dionisismo: su entrada en Grecia significó un cambio violento en la religión, con la aparición de sus devotas presas de los delirios y los éxtasis báquicos, danzando frenéticamente en la realización de ritos orgiásticos. Dionysos representó lo vital, el imperio de los sentidos, el retorno a la naturaleza, que se había perdido a causa del legalismo de la religión apolínea. El hombre que venera a Dionysos cae en el vértigo del delirio, en el éxtasis que lo libera de las condiciones de la vida corriente. Dionysos no reconoce distinciones de ningún tipo: ni aún entre los sexos. También él fue un dios argenothelys, andrógino, pleno y poderoso en su doble naturaleza -uno de sus epítetos era dyales, híbrido, i.e., andrógino.⁴⁸³

Ante la llegada de Dionysos retorna el mundo primordial, donde vida y muerte, dolor y placer están estrechamente unidos, donde todos los entes existen de manera indiferenciada. Y es también el principio de lo femenino primordial -recordemos que Zaratustra siempre habla de la vida como mujer. Dionysos se revela a la mujer que asiste, embriagada, al milagro de la vida. "Dionysos significa el mundo del milagro puro, la frondosidad desbordante de todo crecimiento, el poder mágico de la vida que convierte en milagro a la misma alma humana, desposándola con lo infinito."⁴⁸⁴ El universo se nos revela, gracias a Dionysos, en toda

483. vide Hernández Catalá, La expresión de lo divino en las religiones no cristianas", p.20

484. Otto, Teofanía, p.32.

su impetuosidad y felicidad ilimitada.

Pero la coincidentia oppositorum propia del dionisismo de la filosofía nietzscheana no debe ser entendida como superación de las condiciones empíricas, tal como se produce en el misticismo en general. Si la vida se recibe tal como se presenta, si ya no existe un trasfondo, tampoco hay algo "más allá de lo empírico que deba ser perseguido. En las religiones la coincidentia oppositorum representa una superación de todo conocimiento -sea sensible, sea intelectual-, con el objeto de alcanzar una realización trascendental -la unión con un Dios trascendente. Lo que en este mundo se presenta empíricamente como dualidad, deja de serlo más allá, en Dios, que reúne en sí todos los contrarios de una manera ininteligible para el hombre. El Dios filosófico y el Dios cristiano no se dejan limitar por ningún atributo; los exceden a todos. Dionysos tampoco se deja limitar o determinar, pero no es un dios que esté más allá de este mundo, sino un dios immanente.

Si hablamos de atributos de Dionysos -vital, sensual, etc.- es porque no podemos captarlo en su esencia deviniente y total sin más, como así tampoco podemos captar la verdad originaria -de la cual, como veremos más adelante, Dionysos también es un símbolo apropiado.

c. La voluntad de poderío halla su expresión en el arte, y la relación de Dionysos con el arte es innegable. Tal relación ya fue señalada por Nietzsche en El nacimiento de la tragedia.⁴⁸⁵ La importancia concedida a Apolo en esta obra va desapareciendo en las posteriores, verificándose, también a este nivel, la alianza entre los dioses. En los Póstumos 1882-1888 Nietzsche señala la necesidad de la existencia de ambas fuer-

485. vide supra, l.b. Die Selbstüberwindung,

sas, la apolínea y la dionisiaca, para el desarrollo del arte, así como es necesaria la oposición de los sexos para el desarrollo de la humanidad. 486

El verdadero arte es, para el filósofo alemán, el arte trágico, y no es casual que Dionysos sea el impulsor y verdadero padre de la tragedia griega.

d. Dionysos es el dios artista que, al crear, juega. Esta afirmación nos obliga a considerar el tema de la vida como juego. La vida que se conjuga y enlaza con la muerte semeja un juego. Las orgías en honor al dios, entre los griegos, pueden ser consideradas manifestación del carácter de exuberancia de Dionysos, de la vida misma que, al desbordarse, se destruye y renueva continuamente en el juego cósmico. Dionysos es el $\mu\alpha\lambda\iota\varsigma\ \mu\alpha\iota\sigma\acute{o}\nu$ heraclíteo, como símbolo de la vida que, en su devenir constante, crea formas nuevas y destruye las antiguas estructuras.

Dionysos es la manifestación del devenir constituido por puntos infinitos que se suceden unos a otros, sin la presencia de una voluntad externa que les determine el trayecto a seguir, sino, simplemente, sometidos al azar. El mundo es flujo constante, tal como lo había indicado Heráclito. La admiración de Nietzsche por el filósofo de Efeso se hace evidente en toda su obra -filósofo a quien incluye en la especie de los "regios y magníficos eremitas del espíritu". 487

En El nacimiento de la tragedia Heráclito es mencionado en relación con el tema del juego del mundo, a partir de su imagen del niño que juega, construyendo montones de arena que luego derrumba. 488 En La filosofía en la época trágica de los griegos señala dos aspectos de la po-

486. Póstumos...1043, p.537

487. Más allá del bien y del mal, Sección Sexta, 204, p.141.

488. El nacimiento de la tragedia, p.188

sición heraclítea que se hallan en relación con este tema de la voluntad de poder: la negación de los dos mundos supuestos por Anaximandro -con la consiguiente superación de la escisión "mundo físico-mundo metafísico" - y la negación del ser, como lo estático o detenido en el curso del devenir.

Toda concepción filosófica que considera al ser como inmutable ha de utilizar como instrumento cognoscitivo la razón, Por el contrario, Heráclito se opone a la "Fría vía de la razón" mediante la aprehensión intuitiva -otro rasgo que también caracterizará a la filosofía nietzscheana.

También es fundamental en la filosofía de Heráclito la noción de juego:

"Un nacer y parecer, un construir y destruir, sin ningún sentido moral, en inocencia eternamente idéntica, caracteriza en este mundo únicamente el juego del artista y del niño".⁴⁸⁹

Lo uno es al mismo tiempo lo múltiple porque el universo heraclíteo -y también el nietzscheano - es un juego de dados, que se sientan ante la gran mesa de dados del mundo, dispuestos a jugar una partida.

489. La filosofía en la época trágica de los griegos, ed. Obras completas de Aguilar, Tomo I, p.352.

2. DIONYSOS Y ETERNO RETORNO

"...dann ich liebe dich, o Ewigkeit"

NIETZSCHE, "Ruhs und Ewigkeit"

2.a. El eterno retorno: sentido metafísico.

La voluntad de poderío es el carácter de la vida que se quiere a sí misma como poder. Pero la vida, al quererse sólo a sí misma, debe realizar un movimiento circular, ya que se supera a sí misma: es eterno movimiento que se repite una y otra vez.⁴⁹⁰

La voluntad de poderío enuncia lo que es el ente en tanto ente, mientras que el eterno retorno anuncia cómo es en su totalidad -i.e., deviniente.

"Todo retorno es la aproximación extrema de un mundo del devenir al mundo del ser: cima de la meditación." ⁴⁹¹

Los hechos se encuentran en un continuo devenir, en un fluir en el cual no existe -salvo como ficción- lo substancial, pero el retorno al infinito de los hechos les permite la adquisición de un "ser" en cada

490. vide Walter Schulz, El Dios de la metafísica moderna, 4. "El sistema del espíritu absoluto de Hegel y el sistema del eterno retorno de Nietzsche", p.57 ss.

491. Póstumos 1882-1888, 609, p.333

punto singular, tal como lo indica Simmel.⁴⁹² Al unirse lo finito y lo infinito, el devenir y el ser también hallan una conciliación. Según Simmel, Nietzsche ha logrado unificar con el pensamiento del eterno retorno, dos anhelos que parecen dispares pero se encuentran unidos en la realidad psicológica: el deseo de lo finito y determinado, y el de lo infinito que supera todo tipo de limitación.

En los Postumos 1882-1888 figura un plan para la exposición del pensamiento del eterno retorno, donde Nietzsche señala que tal pensamiento equivale a una profecía.⁴⁹³ No es el hombre racionalista el

que puede captar este pensamiento, sino el espíritu libre, el que prefiere adivinar antes que deducir.⁴⁹⁴ Por tal razón el anunciador del eterno retorno es Zaratustra.

Sin embargo, Nietzsche intenta "probar" la doctrina del eterno retorno. Se plantea entonces el problema de la doble actitud del filósofo hacia el pensamiento del eterno retorno. Por un lado, intenta sea demostrable a nivel racional, y hasta llega a pensar en utilizar instrumentos que le proporcionarían la ciencia de su tiempo - a este respecto, recordemos que Lou von Salomé afirmaba que Nietzsche estudió ciencias por espacio de diez años.

Por otra parte, el filósofo afirma que el pensamiento no es un postulado -un postulado para la vida moral, diríamos. Sea como sea, creemos que en este último aspecto se encuentra el carácter importante de la doctrina enseñada por Zaratustra. En efecto, no se trata tanto las demostraciones - y recordemos que Nietzsche se reflexionó el pensamiento como una intuición que lo asaltó: "Entonces me vino el pensamiento"⁴⁹⁵, sino el valor de la idea como postulado moral y

492. En Schopenhauer y Nietzsche, p.265.

493. Postumos 1850, p.341.

494. Así habló Zaratustra, "De la visión y el enigma", 2, p.224

495. Ecce Homo, "Por qué escribo tan buenos libros", "Así habló Zaratustra", 1, p.93.

de transformación de toda postura vital.

A este respecto, Schuls ⁴⁹⁶ señala que Nietzsche coloca entre paréntesis la pretendida demostración racional del eterno retorno: puede ser una idea verdadera o falsa, pero lo importante es el carácter de la misma en tanto transformadora del individuo, y muestra clara del carácter poderoso de la vida en tanto voluntad de poderío. No interesa que el pensamiento sea solamente posible: la posibilidad del mismo es sumamente valiosa debido a sus connotaciones existenciales.

El pensamiento del eterno retorno logra la unificación de dos puntos de vista de la filosofía alemana: la noción del devenir, y el valor atribuido a la existencia. ⁴⁹⁷ ¿Cómo unifica Nietzsche ambos problemas?

En primer lugar, ya hemos visto cómo opone la noción de devenir a la concepción tradicional del ser. Pero su devenir es ser, en la medida en que el fundamento de todo lo que es, es la voluntad de poderío, esencialmente deviniente. ⁴⁹⁸ El devenir heraclíteo es la verdad originaria, que no puede ser captada mediante una aprehensión racional. En Écoe Homo, el filósofo señala que quizás el eterno retorno podría haber sido enseñado por el mismo Heráclito. ⁴⁹⁹ En La filosofía en la época trágica de los griegos, al referirse al juego del artista o del niño que puede caracterizar plenamente el eterno nacer y perecer, construir y destruir del mundo, Nietzsche indica que "de tanto en tanto re- comienza el juego", ⁵⁰⁰ es decir, existe una repetición -retorno- de todo el proceso. Todo deviene y cambia, pero ese devenir es retornante. En este retornar se afirma lo pasado, lo que ocurre, como querido. Tal afirmación exige una gran superación por parte del hombre: es ne-

496. Schuls, El Dios de la metafísica moderna, p.108.

497. Póstumos 1882-1888, 1051, p.543.

498. Póstumos ...574, p.315: "No tenemos otra interpretación del ser más que el vivir".

499. Écoe Homo; "El nacimiento de la tragedia", 3, p.71.

500. La filosofía en la época trágica de los griegos, p.352

cesario el amor fati para alcanzar este estado.

Para retornemos a los caracteres ontológicos del pensamiento. No existiendo para Nietzsche una fuerza infinita,⁵⁰¹ no puede haber una renovación eterna del mundo, sino que, por el contrario, debe hacerse factible una repetición. Nada nuevo, siempre lo mismo en un eterno proceso repetitivo. El mundo deviene, pero no ha comenzado nunca a devenir.⁵⁰² La explicación del comienzo a partir de la creación carece de sentido, ya que "creación" es sólo una palabra que no alcanza a explicar nada, un término de la filosofía tradicional que, como muchos otros, se ha convertido en un producto atávico, del "tiempo de la superstición".⁵⁰³

Un fragmento de la época de la Guerra Civil repite esta idea.⁵⁰⁴ Si el devenir se renovara al infinito constantemente, cabría preguntarse de qué fuente saldría la fuerza provocadora de ese constante cambio. Ante ese problema, parece ser que no existe más solución que la afirmación de la existencia de un Dios caprichoso, productor del proceso a cada instante. Por esta razón, y para evitar una explicación no satisfactoria, no queda otra salida que negar la infinitud de la fuerza, y afirmar su repetición constante, i.e., un proceso de características circulares - un eterno retorno. Para sustentar tal tesis, es necesaria la afirmación de la eternidad del tiempo: la materia cambia permanentemente en dicho tiempo, pero sigue siendo siempre la misma -no hay creación nueva de materia.⁵⁰⁵ No existe equilibrio en el mundo de las fuerzas, porque no existe descanso para el cambio, que es continuo,⁵⁰⁶ No existiendo creación del mundo en un momento deter-

501. Póstumos...1055, p.544

502. Póstumos...1059, p.545.

503. Idem, p.544

504. en ed. Aguilar, vol.XII, p.114

505. Ibidem, 23, p.119.

506. Ibidem 25, p.119.

minado , "como sus excrementos son su alimento, vive de sí mismo".

Podría pensarse que este devenir tiende a un fin, pero ya hemos visto que Nietzsche rechaza toda concepción teleológica. El devenir no tiende hacia un "ser", no es una "aparición" que apunta hacia una realidad.⁵⁰⁸ La filosofía del martillo ha destruido la teoría de los dos mundos: no sólo el mundo inteligible, sino también el carácter de aparición adjudicado al mundo sensible.⁵⁰⁹ El devenir es lo real -es el ser, aún cuando el término no agrada a Nietzsche.

Si no hay una intención final en el proceso, el presente no puede justificarse por el futuro, o el pasado por el presente. El devenir aparece justificado en todo momento, pero no por referencia a una "necesidad" exterior -un Dios-, sino por sí mismo.⁵¹⁰ El dar importancia a una necesidad exterior complejiva, a un Dios, nos llevaría a la típica posición del hombre religioso que degrada el valor del devenir y del mundo real. Dios está muerto, y este mundo es el que importa. Nietzsche cree poder probar la inexistencia del fin al cual el mundo tiende en las concepciones religiosas y metafísicas, señalando que, de existir una meta, ésta ya se habría logrado.⁵¹¹ Si el mundo poseyera la capacidad de cristalizarse en un ser, el devenir ya se habría acabado. El hecho de que así no haya ocurrido es muestra, para el filósofo, de que tal ser no es más que una ilusión o ficción propia del lenguaje.⁵¹² Nietzsche deduce de un hecho un principio: de no haber alcanzado el mundo el estado de ser o de nada, llega a la conclusión de que tal estado no existe.⁵¹³ En realidad , la afirmación está

507. Postumos...1059, p.545

508. Postumos ...702, p.379.

509. Crepúsculo de los ídolos, "Cómo el 'mundo verdadero' acabó convirtiéndose en una fábula", 6, p.52.

510. Postumos...701, p.380

511. Idem, 1055, p.543.

512. Vide infra, 6.El tema del lenguaje en Nietzsche.

513. Postumos...1059, p.545.

dirigida más hacia una crítica de las concepciones mecanicistas y teleológicas, que a una demostración racional del carácter del mundo.

Desde la visión que otorga el eterno retorno, el mundo puede ser considerado un juego continuo. Al ser la fuerza determinada, finita, las combinaciones que debe realizar serán también finitas, pero, ubicadas éstas en un tiempo infinito, necesariamente deberán repetirse: el juego del mundo se extenderá in infinitum.⁵¹⁴

2.b. El eterno retorno: sentido moral.

Una vez delineado el carácter del eterno retorno a nivel cosmológico, cabe hacer referencia al sentido antropológico-moral del mismo, el más importante, ya que este pensamiento es la idea fundamental del hombre que anhela superarse y, por otro lado, el pensamiento que más le exigirá en cuanto a superación se refiere.

Desde este punto de vista, es interesante considerar cuánto le ha costado a Zaratustra la aceptación de dicha doctrina. Sabido es que Zaratustra no predica, ni a sus discípulos ni al pueblo, esta doctrina; sino que la misma aparece en un diálogo de Zaratustra con su alma; y como constante rémora para la superación total de éste, en tanto dicha noción implica la representación del retorno del último hombre, lo que provoca la náusea zaratustriana.

Al final de la segunda parte de Así habló Zaratustra, el protagonista queda solo, en diálogo interior,⁵¹⁵ y el pensamiento aparece aludido como aquello que Zaratustra sabe pero no desea expresar

514. Póstumos...1059, p.546

515. "La más silenciosa de todas las horas", p.212.

porque, en cierto modo, aún no está preparado para ello. Sólo podrá ser niño ⁵¹⁶ cuando este pensamiento haya alcanzado el verdadero nivel de su conciencia, y sea alquilatado en todo su valor. Y, como tal es presentado en "De la visión y del enigma" ⁵¹⁷ cuando Zaratustra narra su visión a los marineros amantes del peligro, que prefieren adivinar antes que deducir -lo cual nos confirmaría que, en rigor, no interesan las pruebas racionales del pensamiento, sino sus connotaciones existenciales.

Es a los marineros a quienes narra la escena del ascenso penoso con el espíritu de pesades a costas, hasta que, una vez liberado del mismo, descubre el portón Instante en donde convergen dos caminos: el pasado y el futuro, cada uno de los cuales dura una eternidad.

Por supuesto que el tema del eterno retorno no representa una incursión original de Nietzsche: son innumerables los antecedentes, tanto a nivel religioso como a nivel filosófico. ⁵¹⁸

Pero la importancia del pensamiento "más abismal" en Nietzsche se halla determinada por su aspecto existencial: es la idea que permite la mayor metamorfosis humana, el pasaje al superhombre. Relacionados con el hombre y su actividad se hallan dos conceptos que emergen directamente de la consideración de la doctrina del eterno retorno: azar y necesidad.

Azar significa en Nietzsche la ausencia de toda dirección finalista y racional en el devenir. El devenir es inocente, y el azar -el "juego de dados de dioses" - es una manifestación de esa inocencia.

516. vide "Las tres transformaciones", p.50.

517. En Así habló Zaratustra, p.223 ss.

518. A nivel filosófico, hablan del eterno retorno los pitagóricos, Heráclito (según idea de Nietzsche), Empédocles, etc. A nivel religioso, la teoría es objeto de fe para las religión babilónica, la religión de Zoroastro persa, hinduismo, etc. Vide Mircea Eliade, El mito del eterno retorno.

Al concepto teleológico de la filosofía tradicional -la noción de fin a que tiende todo el proceso - Nietzsche opone el azar; a la noción moral de culpa, la inocencia:

"Sobre todas las cosas está el cielo Azar, el cielo Inocencia, el cielo Acaso, y el cielo Arrogancia".⁵¹⁹

Al rechazar toda concepción finalista, el filósofo debe criticar también el concepto de causa. Es común el error de considerar el post-hoc como propter-hoc.⁵²⁰ El principio leibniziano de razón suficiente, aplicado a lo cosmológico, implica la búsqueda de una causa para cada fenómeno: cada cambio y modificación de la realidad exige un antecedente que sea efectivamente productor del fenómeno en cuestión.

Al igual que Hume, Nietzsche señala que nuestros sentidos sólo nos proporcionan la representación de una secuencia temporal entre un fenómeno y otro: uno acontece antes, el otro después, pero no existe razón alguna para suponer al primero causa del segundo, porque "los fenómenos no pueden ser causas".⁵²¹

Hume criticaba el hecho de que en el ámbito de la naturaleza se aceptara generalmente el movimiento de la materia en virtud de una fuerza necesaria, i.e., una causa; cuando en rigor, lo único que se presenta a los sentidos es una sucesión. Es la observada uniformi-

519. Así habló Zaratustra, "Antes de la salida del sol", p.235. Dice el original: (ed. Kröner, p.162) Über allen Dingen steht der Himmel Unschuld, der Himmel Ohngefähr, der Himmel Zufall, der Himmel Uebermut".

520. Póstumos... 538, p.295

521. Ibidem.

dad de la naturaleza la que nos obliga a buscar causas y conexiones forzosas entre los fenómenos.⁵²² La experiencia de objetos constantemente ayuntados nos lleva a inferir la existencia de un objeto -al que llamamos efecto - a partir de la presencia de otro -al que llamamos causa.

"La pregunta 'por qué' es siempre la pregunta según la 'causa finalis', un para qué", señala Nietzsche.⁵²³ Y asiente a la afirmación de Hume "...aquí tiene razón Hume: el hábito (pero no el del individuo!) nos hace esperar que un proceso frecuentemente observado sigue a otro: ¡nada más!"⁵²⁴

Pero disiente con el filósofo inglés al aseverar que no es exactamente la costumbre de ver aparecer un fenómeno después de otro lo que nos induce a pensar en una causa, sino la falsa interpretación que realizamos de los hechos, buscando intenciones en todas partes. Esta búsqueda de intenciones se relaciona con la creencia en el sujeto: siempre suponemos un actor intencional en los hechos, considerándolo como causa de ciertos efectos.⁵²⁵

¿Qué implica la creencia en el sujeto? Fundamentalmente la idea de que sólo los poseedores de voluntades, i.e., de intenciones, pueden ser productores de efectos, i.e., pueden ser causas. Pero tal idea es para nuestro filósofo sólo una ilusión, consecuencia de interpretaciones erróneas.⁵²⁶ Desde el punto de vista del lenguaje no podemos liberarnos de las palabras "causa" y "efecto", pero "no existen causas ni efectos" en la realidad.⁵²⁷ Sin embargo, existe un

522. Vide Hume, Investigación sobre el entendimiento humano, Sección VI, p.127.

523. Fórtunos...543, p.297.

524. Ibidem.

525. Idem p.297

526. Idem, 544, p.298

527. Ibidem, p.298.

cierto "instinto de causalidad" que nos permite no desconcertarnos ante el devenir, es decir, ante la realidad. Pensemos en cuál podría ser la actitud del hombre que, al dejar los conceptos de causa y efecto, se encontrara constantemente con nuevos elementos en la naturaleza.⁵²⁸ La coacción y la necesidad no existen en la naturaleza, sino sólo en nuestra interpretación ilusoria. Al descubrirse que el sujeto es una ficción, se produce la consiguiente desaparición de la noción de intención y, con ella, la de causa:

"A imagen y semejanza del sujeto hemos inventado la causa, introduciéndola en el caos de las sensaciones. Si no creemos ya en el sujeto que obra, la creencia en los objetos en la acción recíproca, causa y efecto, entre estos fenómenos que llamamos cosas, cae igualmente."⁵²⁹

En cuanto a la finalidad, ésta no es más que una palabra que hace referencia a un orden de esferas de poder y al conjunto de las mismas.⁵³⁰ La inocencia del devenir es ocultada cuando buscamos un responsable de nuestra conformación y existencia, así como de nuestra felicidad, sea este responsable Dios o la naturaleza.⁵³¹ La finalidad es consecuencia de la voluntad de poderío: el poder más fuerte suele dar lugar a la creación de una jerarquía en la que pareciera que existe una organización de fines y medios. El poder más débil actúa "en función" del más fuerte, lo que crea la apariencia del "fin" que, en rigor, no existe. Toda concepción teleológica opuesta a la inocencia del devenir es, pues, falsa, an tanto resultado de una errónea interpretación. No existe por sobre las cosas ninguna "voluntad eterna" que les determine sus acciones,⁵³² la contingencia, el acaso nietzscheano se oponen a la necesidad tradicional, así como el azar representa la antítesis más propia de la causalidad.

528. Póstumos...544, p.299

529. Póstumos...545, p.299

530. Idem, p.301

531. Op.cit., 545, p.301

532. Así habló Zaratustra, "Antes de la salida del sol", p.253

El mundo se convierte así en una "mesa de dioses para dados y jugadores divino".⁵³³ La imagen del mundo como juego de los dioses es constante en Nietzsche.⁵³⁴

¿Cuál es la conducta del hombre sometido al azar, librado del antiguo Dios que determinaba de manera casi fatalística su obrar y destino? Mientras que el hombre cristiano acepta con actitud resignada todo lo que le acontece, en tanto enviado por su Señor, y considera lo más doloroso como prueba de su Amo; el hombre dionisiaco, por el contrario, acepta lo que el azar le trae con una actitud de afirmación plena, en la medida en que tal afirmación modalizará el instante vivido. La afirmación dionisiaca de lo que acontece -amor fati, temple anímico propio del pensador del eterno retorno - permite una cierta transformación de lo mismo: lo que retorna no es exactamente lo que ocurrió. Lo que vuelve, acontece modificado por la modalización que le impone el sí afirmador dionisiaco.

A partir del pensamiento supremo del eterno retorno, es posible pensar de una nueva manera la relación existente entre azar y necesidad. Ya indicamos que Nietzsche rechaza la necesidad de la metafisi-

533. Así habló Zaratustra, "Antes de la salida del sol", p.236

534. Vide, entre otros: Así habló..., "Los siete sellos", p.315; "Si alguna vez jugué a los dados con los dioses sobre la divina mesa de la tierra, de tal manera que la tierra tembló y se resquebrajó...pues una mesa de dioses es la tierra, que tiembla con nuevas palabras creadoras y con divinas tiradas de dados.."; "De las viejas y nuevas tablas", p.257: "Hacia allí donde todo devenir me pareció un baile de dioses, y el mundo, algo suelto y travieso, y que huye a cobijarse en sí mismo..."; "Del hombre superior", 14, p.390: "Pero vosotros, jugadores de dados, ... ¿No habéis aprendido a jugar y a hacer burlas como se debe? ¿No estamos siempre sentados a una gran mesa de burlas y juegos?" Y "en su epistolario, carta a Peter Gast, Naumburg, 19 de junio de 1882:" Entretanto han pasado muchas cosas muy importantes, y yo contemplo con asombro el extraño juego de los dados, y espero, espero." en Obras completas, ed.Aguilar,p237

ca tradicional ,pero logra un acercamiento, a partir de su pensamiento fundamental, de dos nociones que parecían antagónicas: azar y necesidad.

La necesidad a la que alude el filósofo alemán se opone al libre albedrío de la moral metafísica, que torna al hombre culpable de sus actos y merecedor de castigo. El hombre, en la concepción nietscheana, no posee libre albedrío en este sentido, en la medida en que lo que ocurre en el mundo es lo que ya fue, pero puede retornar como "querido" -en tanto se afirma. De este modo, libertad y necesidad se identifican. El querer convierte al azar en necesidad, y el hombre ejerce su libertad en la medida en que hace suyo su destino, queriéndolo. El azar repudiado es el que vuelve sin haber sido afirmado.

Zaratustra, cuando manda a los hombres destruir sus viejas tablas,⁵³⁵ señala que su anhelo se ubica más allá, en "lo lejano" con respecto a los ideales de los hombres:

"...hacia allí donde todo tiempo se pareció una bienaventurada burla de los instantes, donde la necesidad era la libertad misma, que jugaba bienaventuradamente con el aguijón de la libertad..."⁵³⁶

La libertad humana se manifiesta en la aceptación -no resignación - ante lo que ocurre, mediante la fórmula: "Yo lo quise así, así lo querré". Como indica Piccione:

"Pero este querer no puede ser uno, el mismo y para siempre; necesita ser renovado en la forma de un re-querer frente a cada instante, pues de cada uno y de todos ellos se estruc-

535. Así habló Zaratustra, "De las tablas viejas y nuevas", 2 , p.274

536. Ibidem, p.275

tura la vida humana individual. El instante, cada instante, exige esta decisión libre en favor o en contra de la misitud, pero siempre y en todos los casos por la posibilidad de su infinito retorno". 537

2.o. Dionysos y eterno retorno.

¿Cuál es la actitud del hombre ante el pensamiento del eterno retorno, y que transformaciones promueve éste en la vida del mismo? Pensemos en la imagen del demonio que se acerca al hombre con esta idea: la repetición de todos y cada uno de los instantes pasado y presentes. 538 Las respuestas a la pregunta del demonio pueden ser múltiples, pero, básicamente, las actitudes a tomar pueden ser de dos tipos: o bien rechazar el eterno retorno -"rechinando los dientes"- o bien afirmarlo. Tal afirmación exige del hombre un amor a la vida que le permite llevar este peso del retorno de todo lo que acontece. Sólo el hombre que no posee sentimientos de venganza hacia el pasado, y afirma con respecto al mismo "Yo lo quise así"; y, por otra parte, ama a la vida en la totalidad de sus aspectos; sólo este hombre, decíamos, puede llegar a afirmar el eterno retorno. Su actitud de

537. Bruno L.G. Piccolini: "Instante y autenticidad", en Escritos de Filología, Año III, enero-junio 1980, Bs.As., pp.136-7

538. Caya Ciencia, 341, p.185: "¿Qué ocurriría si día y noche te persiguiese un demonio en la más solitaria de las soledades, diciéndote: 'Esta vida, tal como al presente la vives, tal como la has vivido, tendrás que vivirla otra vez y otras innumerables veces, y en ella nada habrá de nuevo; al contrario, cada dolor y cada alegría, cada pensamiento y cada suspiro, lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño de su vida, se reproducirán para ti, por el mismo orden y en la misma sucesión; también aquella araña y aquel rayo de luna, también este instante y también yo. El eterno reloj de arena de la existencia será vuelto de nuevo, con él tú, polvo del polvo' ¿No te arrojarías al suelo rechinando los dientes y maldiciendo al demonio que así te hablaba? ¿O habrás vivido el prodigioso instante en que podrás contestarle: 'Eres un ///

afirmación de cada instante, permitirá la divinización. Para esto, el hombre debe llevar una vida tal que pueda desear la repetición de la misma, y dedicarse en cada momento a aquello que le produzca el sentimiento más alto, i.e., más pleno.

El aspecto más importante del eterno retorno, repetimos, se encuentra en esta dimensión existencial del mismo. De allí que Nietzsche destaque su efecto "educador", profetizando decadencia a las razas que no lo acepten.⁵³⁹ Por eso señala que el medio adecuado para soportar tal pensamiento no puede ser otro que la transmutación de los valores.⁵⁴⁰ El hombre debe liberarse de la moral del bien y del mal, considerar el dolor desde una nueva perspectiva -no ya como prueba de Dios, sino como padre e instrumento de la alegría -, eliminar conceptos como el de finalidad, causalidad, etc,⁵⁴¹ y dar un nuevo sentido a todo lo que existe.

Además de la ya señalada relación entre divinización de los instantes y eterno retorno -relación que conecta el pensamiento directamente con la figura del dios Dionysos, desde una óptica religiosa -, podemos indicar otros puntos de unión entre ambos temas.

El eterno retorno es la religión de los espíritus libres! sólo el hombre que ha atravesado todos los grados del escepticismo tiene dere-

/// dios! Jamás of lenguaje más divino! Si este pensamiento arraigase en ti, tal como eres, tal vez te transformaría, pero acaso te aniquilaría la pregunta: '¿quieres que esto se repita una e innumerables veces?'; pesaría con formidable peso sobre tus actos, con todo y por todo!; Cuánto necesitarías amar entonces la vida y amarte a ti mismo para no desear otra cosa que esta suprema y eterna confirmación!"

539. Postumos 1882-1888, 1046, p.540.

540. Postumos...1053, p.542.

541. Postumos...1053, p.542.

cho a esta idea:

"Quiero que sea la religión de las almas libérrimas,
serenas y sublimes: un valle entre hielos dorados y
un cielo puro." ⁵⁴²

Y, como tal religión, contiene más que todas las religiones des-
preciadoras de la vida y el devenir,⁵⁴³ en tanto no se proyecta más
allá de esta vida, sino que permite la sunción de la misma en toda
su belleza, incluidos los aspectos más oscuros.

Varios son los intérpretes de la palabra nietzscheana que señalan
que el antiguo retorno sustituye al antiguo deseo de religiosidad,
conectado con la infinitud.⁵⁴⁴ Gustave Thibon ⁵⁴⁵ indica que, una vez
divinizado el hombre, el atributo que resta rescatar entre aquellos que
se le otorgan a un dios trascendente es el de la eternidad. Este atri-
buto aparecerá, entonces, en el pensamiento más abismal, y sobre la
tumba de Dios "se consumarán las bodas del hombre con la eternidad",
única mujer de la que Zaratustra desea tener hijos.⁵⁴⁶

Es sabido que el intento nietzscheano consiste en devolver al hom-
bre lo que éste le había otorgado a Dios. La omnipotencia divina se ha
transformado en la fuerza que permite la superación; la belleza antes
atribuida al Dios, en la belleza que surge como manifestación de to-
do lo poderoso; su omnisciencia se convierte ahora en la sabiduría sal-
vaje de Zaratustra; su carácter de eternidad podrá ser hallado -trans-
formado como todos los anteriores - en el pensamiento del eterno retor-
no.

542. Fragmentos del tiempo de la Caya Ciencia, en ed. Aguilar, Tomo XII,
pl23.

543. Ibidem, p.121.

544. Nosotros diríamos que Nietzsche no hace sustituciones, sino que
tranvalúa.

545. en Nietzsche y el declinar del espíritu.

546. Así habló..."De los siete sellos", pp.314-318

Fatone⁵⁴⁷ indica que lo importante de la expresión "eterno retorno" es el adjetivo que, al implicar el hecho de que la vida se da como presente constante -y el instante no es fugitivo, como pretendían los budistas -, condena todo recordamiento. No existen culpas respecto a lo que ocurre, porque todo es querido así como sucede.

La religión, pues, nos permite una primera conexión entre el pensamiento del eterno retorno y Dionysos en tanto, como hemos mostrado en la primera parte de este trabajo, la religión nietzscheana es la religión dionisiaca.

En sentido más específico, Dionysos es un símbolo para la vida que deviene sin cesar a través del nacimiento y la muerte.

En el Nacimiento de la tragedia se indicaba este aspecto, representado en la esperanza en el renacimiento del tercer Dionysos por parte de los iniciados en los misterios de Eleusis, los esoptos. Según los órficos, Zagreos es el primer Dionysos, el que fuera despedazado por los Titanes. De sus restos nació el segundo Dionysos. Este mito del Dionysos Zagreo considera al hijo de Zeus, quien visitó a Perséfone en forma de serpiente, mientras que otro grupo de mitos lo considera hijo de Semele, quien fue consumida por un rayo de Zeus debido a su curiosidad, siendo su hijo enquistado en el muslo de su padre hasta su nacimiento, tres meses después.⁵⁴⁸ El Dionysos hijo de Perséfone y Zeus es el que resultó atacado por los Titanes y devorado por los mismos, renaciendo en cierta manera en los hombres, al ser destrozados los Titanes por el rayo de Zeus, y naciendo de sus cenizas el género humano. De allí que los órficos otorguen especial importancia a la "chispa divina" -Dionysos- que todo hombre posee.

547. en Nietzsche y el problema religioso, p.71 ss.

548. Vide Royston Pike, Diccionario de religión, art."Dionysos".

Pero también es cierto que la doctrina órfica posee un carácter negativo que la aleja de la religión dionisiaca: su concepción de lo corporal . Los órficos eran ascetas, y pensaban que el cuerpo era la fuente de todo mal, debiendo, por lo tanto, ser dominados los apetitos y las pasiones -concepción que luego encontraremos en el cristianismo, religión decadente par excellence. La vida terrenal era considerada por los órficos como un castigo para el alma y, por lo tanto, era denigrada , otorgándosele importancia a una vida futura.⁵⁴⁹ Por lo tanto, si bien las raíces del orfismo se encuentran en el culto dionisiaco, esta primera doctrina adquiere características que la acercan más al cristianismo que a la religión de Dionysos.

En el caso del dionisismo originario, existía un mito que hacía referencia a la desaparición y posterior retorno de Dionysos. El hecho de ser un dios de la vegetación establece una especial relación con los caracteres de su muerte y su resurrección, representados a partir del ciclo de la siembra y la cosecha, y con la tierra misma. Las ménades de Delfos celebraban una ceremonia en la que el niño -Dionysos - despertaba en una canasta de criba - *Αικυίτης* -, herramienta agrícola. Semele, su madre, era diosa de la tierra y de igual manera era considerada en algunas partes de Grecia Ariadna, su esposa. Se suelen interpretar los suplicios sufridos por el dios como símbolos de la fermentación de la uva, así como su segundo nacimiento se relaciona con la metamorfosis de la uva en vino.

Dionysos desaparece: algunos mitos señalan que en busca de su madre Semele,⁵⁵⁰ así como Orfeo se dirige al Hades en busca de su esposa. Tanto Apolo como Dionysos eran dioses epifánicos, y, mientras el primero pasaba el invierno en el país de los hiperbóreos, el segundo ocupaba su lugar en el culto de Delfos. Según lo indica M. Person Nilsson,⁵⁵¹ el peán de Apolo llamaba a silencio en esos meses, y en

549. vide W.K.C.Outhrie Orfeo y la religión griega, "La vida futura según Orfeo", p.159 y passim.

550. Fraser, The Golden Bough, Part V, V.I.

551. Nilsson, op.cit., cap.IV, "Legalismo y misticismo"

lugar de los himnos apolíneos eran cantados los ditirambos de Dionysos. Según Rodhe ⁵⁶¹ la desaparición (ἀφανισμός) del dios seguida de la ἑπιφανεία (aparición), no tiene relación alguna con el renacimiento de la vegetación -eneposición a lo señalado, entre otros, por Frazer - sino que la ausencia del dios se produce para permanecer, de este modo, en el mundo de los espíritus.

Al parecer de Jeanmaire,⁵⁶² la noción de otro mundo se torna inseparable de las ideas de desaparición de éste. Rodhe relaciona el misticismo dionisiaco revelado en los cultos con la fe en la inmortalidad del alma, mientras que para Nietzsche los misterios infundían una esperanza en la eternidad de la vida, en el ciclo eterno del nacimiento y la muerte. Al parecer de Rodhe, los griegos no podían engendrar la idea de inmortalidad del alma, porque el alma que alcanza tal bienaventuranza se convierte en un dios. Por esta razón, la idea arribó a Grecia mediante la religión tracia, con Dionysos. Los griegos, amantes de las divisiones claras entre el mundo de los dioses y el mundo de los hombres, no podían generar en su propio medio la idea del carácter inmortal del alma, idea que aproxima a los hombres al mundo divino. Esta noción se apodera de los griegos a partir de la mística dionisiaca, la cual "puso el primer germen, la simiente inicial de donde había de salir la fe en la inmortalidad del alma".⁵⁶³

No se entenderían, dice Rodhe, los dos impulsos fundamentales de la religión griega si se pensara que ambos surgieron de un mismo suelo. La mesura y los excesos emocionales, como componentes de la religiosidad de este pueblo, tuvieron orígenes diferentes.

561. Rodhe, Psique, p.148 ss.

562. en Dionysos.Histoire du culte de Bacchus, p.377 ss.

563. Rodhe, Op.cit., p.144

También existen mitos que nos hablan de un retorno de Dionysos en su barca, tal como lo testifican pinturas de vasos de la VI centuria.⁵⁶⁴ Recordemos a este respecto que el alma de Zaratustra espera al liberador que ha de llegar en la "aérea barca".⁵⁶⁵ Pensemos también, a los efectos de contribuir a la confirmación de la alianza Apolo-Dionysos, también señalada por Nietzsche, que Apolo descendía todas las tardes al mar en su carreta, al igual que Dionysos se había arrojado al océano esperando la protección de Thetis.

El Dionysos griego posee, tal como hemos visto, caracteres eterno-retornantes, y es símbolo de las intuiciones nietzscheanas en este punto.

A nivel ontológico, Dionysos representa también la imagen adecuada de la inocencia del devenir. Es el ser mismo interpretado como devenir. Es el niño cósmico que juega, así como jugaba el Dionysos del mito griego, cuando fue raptado por los Titanes.

"L'Être es le jeu de l'enfant Dionysos, le jeu de l'Être exprime ce qu'il y a de plus libre, de plus joyeux, de plus innocent." 566

Decir que el mundo es un juego divino que está más allá de las restricciones humanas, de la lógica misma, significa restaurar el pensamiento heraclíteo, poniendo el acento en el aspecto de consideración del devenir del mismo.

El sentimiento dionisiaco del amor fati, por otro lado, implica la actitud de la afirmación panteísta del devenir en su carácter eterno-retornante y en sus aspectos diversos. Dionysos puede ser

564. Así lo indica Kerényi, op.cit., p.144

565. Así habló Zaratustra, "Del gran anhelo", p.307

566. Granier, op.cit., p.357.

el "padre" de tales sentimiento porque es el dios del juego eterno y de la superación de las contradicciones, permitiendo, como dice Granir, ⁵⁶⁷ una afirmación absoluta del ser como tal, en su eterno devenir. El eterno retorno es, en este sentido, la expresión más alta de la síntesis afirmativa.

Dionysos es el dios del eterno retorno, y su unión con Ariadna permite una profundización de este carácter:

"In the union of two archetypal images, the divine pair Dionysos and Ariadne represent the eternal passage of life into and through the genesis of living creatures. This occurs over and over again, and is always, uninterruptedly, present." ⁵⁶⁸

Tal como lo indica Kerényi, Dionysos, como principio masculino, unido a Ariadna, principio femenino, permite el eterno nacimiento, la permanente transformación de todo lo que es, originando un "ciclo circular".

567. Op.cit., p.568 ss.

568. Kerényi, Op.cit., p.125

3. DIONYSOS Y AMOR FATI

"Aber es bleibt dabei gern, wer in treuem
Busen Göttliches hält..."

HÖLDERLIN (Unter den Alpen gesungen)

3.a. El temple anímico del pensador del eterno retorno.

Amor fati es el temple anímico fundamental del pensador del eterno retorno. Para acceder a una comprensión del mismo, debemos partir del análisis del pasado -el "fue" -como obstáculo de la voluntad de verdad.

La voluntad de verdad es el intento de racionalización de todo lo existente, pero siempre hay algo que escapa a este deseo: este "algo" es el fue, el pasado. Mientras que el querer desea un avance continuo, el fue se presenta como rémora para tal superación, en tanto ofrece resistencia a toda racionalización. De este modo, se genera el sentimiento de repugnancia hacia el tiempo:

"La voluntad no puede querer hacia atrás: el que no pueda quebrantar el tiempo ni la voracidad del tiempo -ésta es la más solitaria tribulación de la voluntad" ⁵⁶⁹

La rémora del fue origina el sentimiento de venganza, que se encubre a sí mismo, para fingir una conciencia limpia, con la apariencias de lo justo.

569. Así habló Zaratustra, "De la redención", p.205.

La noción de justicia como "aquella que a cada uno se le debe" se une a la de castigo y derecho. Se crea así un orden moral en el cual rige la idea de que es imposible liberarse del destino, y que a cada hombre le corresponde un mérito o demérito según su actual pasado. Como el pasado es irremediable, tal premio o castigo sólo se hará posible en un trasundo que también creará la posibilidad de ejercer la libertad con respecto al fue. ¿De qué manera? El arrepentimiento es la única respuesta posible a tal problema, y así Kant, para citar un ejemplo, explica que el fenómeno del arrepentimiento sólo se hace posible en un mundo no condicionado por lo temporal, i.e., platónico, i.e., trasundano.⁵⁷⁰

Toda acción pasada se torna irremediable, y todo castigo, eterno. Pero el castigo no posee la capacidad de alterar el fue en sí mismo. Precisamente esa posibilidad ofrecerá el amor fati nietzscheano: la de movilizar aquello que para el trasundano es inmovible, el pasado. Ante el fue, el hombre del amor fati proclamará: "Yo le quise así".

Si el pasado retornara tal como ha sido, en el movimiento circular del eterno retorno, la vida se tornaría insoportable. El amor fati permite que todo retorne, pero como querido, esto es, asumido, lo cual implica una modalización del pasado. Amor fati significa querer aquello que tiene que ser siempre y de manera necesaria.

Heidegger⁵⁷¹ indica que amor es el término que designa la voluntad que desea que el objeto amado sea en su esencia lo que es. En este sentido, la voluntad perfecta es la voluntad transfigurante que exalta el objeto querido de acuerdo a sus posibilidades de

570. Vide Kant, Crítica de la razón práctica, "Primera parte", Libro I, Cap. 3.

571. En Nietzsche, Tomo I, pp.365 ss.

ser más altas. Fatum es la necesidad, la cual no debe ser entendida como hecho fatal, sino como la vida misma en tanto juego cósmico, que aparece como necesaria al hombre dionisiaco. Si se considera al fatum como lo devastador, no es posible reaccionar ante él más que pasivamente, soportando lo que acontece al estilo cristiano-trasmundano. Pero el hombre del amor fati comprende que él mismo, en tanto creador, pertenece al fatum en la elección y decisión de su propio destino. Sólo el hombre dionisiaco, devinizador de los instantes, que se siente en este mundo "como en su casa", podrá considerar al fatum como sublime.

El amor fati permite una aceptación de la realidad en todos sus aspectos. La superabundancia de Dionysos, dice Nietzsche,⁵⁷² le permite aceptar y gustar de lo terrible y aterrador. Dionysos es el símbolo del amor fati, en tanto sólo a partir de una vida plena es posible tal actitud, que implica la abiquilación más absoluta de la teoría de los dos mundos, en la medida en que se ama esta tierra y este mundo, y se desecha toda realidad trasmundana. El amor ya no se proyecta a un "más allá": este mundo y su belleza es lo digno de ser amado. La belleza ya no es el adorno de un Dios trascendente, o la Idea manifestándose en lo sensible. Según Nietzsche la belleza es el poder -la voluntad de poderío- que se muestra en lo visible.⁵⁷³ Belleza y poderío están íntimamente unidos, y no existe separación entre ambos, como podría pensar la conciencia vulgar, que asocia lo bello con lo frágil -de allí la belleza como atributo de la mujer, cuya idea siempre se ha unido a la debilidad y/o fragilidad.

572. Gaya Ciencia 370, p.231

573. Así habló Zaratustra, "De los sublimes", p.176. Podríamos decir, en términos nietzscheanos, que esto "huele" a Hegel [vide Ecce homo, "El nacimiento de la tragedia", 1, p.68], pero las diferencias entre la Idea que debe "descender" a lo sensible, y la voluntad de poderío, son más que evidentes.

Zaratustra proclama que el hombre debe aspirar a la belleza de la columna, que:

"...más bella y más delicada se va tornando, pero en lo interior más dura y más robusta, cuanto más asciende".⁵⁷⁴

El alma del hombre que alcanza la belleza se estremecerá "de ardientes deseos divinos". En este sentido, Dionysos es símbolo también de la belleza que tiene en su base el poder que se expresa en la plenitud que no desdeña ninguno de los aspectos vitales.

La belleza es sumamente importante para Nietzsche, como expresión del poder. De ahí que una de las críticas que dirige a Sócrates se refiera a la fealdad del mismo,⁵⁷⁵ que puede ser considerada no sólo una objeción, sino también una refutación. La fealdad es sinónimo de evolución descendente, o bien de evolución cruzada. La belleza en lo natural es símbolo, por el contrario, de creación pura avalada por el poder. Nietzsche critica la posición schopenhaueriana según la cual la belleza es la redención de la voluntad por algunos instantes, en tanto "punto" que nos lleva "más allá",⁵⁷⁶ y se asocia a un aspecto de la concepción platónica -una de las pocas concesiones que el filósofo alemán hace al griego - según la cual la belleza incita a la procreación. El amor sexual es un sentimiento afirmativo, así como el orgullo, la alegría, el poder, etc.⁵⁷⁷

La posesión de sentimientos afirmativos posibilita la divinización de los instantes: el que posee plenitud vital puede "eternizar" y "todo lo que aprueba afirma, crea afirmando".⁵⁷⁸ El hombre que

574. Así habló Zaratustra, "De los sublimes", p.176

575. Crepúsculo de los ídolos, "El problema de Sócrates", 3, p.39

576. Crepúsculo de los ídolos, "IncurSIONES de un intempestivo", 22, p.100.

577. Postumos ..., 1025, p.530.

578. Postumos..., 1026, p.530

reconoce a Dionysos en cada instante se ubica así en los antípodas del hombre religioso que ama a un Dios trascendente. Mientras que el primero es pleno y poderoso, el segundo es débil y, generalmente, sufriente. En tanto el primero reconoce a Dionysos en los momentos de afirmación, el segundo lo hace preferentemente en las negaciones y abstenciones, a las que considera medios adecuados de acercamiento a Dios.

En los Póstumos...⁵⁷⁹ Nietzsche establece la siguiente antítesis: "Dionysos contra el Crucificado". Nietzsche, "el descubridor de lo trágico", "crea en el Olimpo, no en el Crucificado".⁵⁸⁰ Dionysos implica una afirmación religiosa de la vida, el Crucificado, una negación -también religiosa- de esta vida, en aras de una vida futura. La consideración del hombre religioso como decadente excluye al culto pagano. El dios pagano representa una divinización de lo vital, y una afirmación de la vida aún en el sufrimiento. Mientras que el cristiano acepta "resignadamente" los sufrimientos, a los efectos de hacer méritos para alcanzar otra vida en la cual los dolores no existan, para el trágico "la existencia puede considerarse algo lo suficientemente sagrado para justificar un enorme sufrimiento".⁵⁸¹

El Crucificado es la muestra clara de esa debilidad del cristianismo que se resigna aceptando los dolores por el premio de una vida futura y que, en última instancia, no busca más que huir de esta vida y esta tierra. Dionysos, por el contrario, es una "promesa de vida", de vida que renacerá eternamente.⁵⁸²

Mientras que el trágico desea, a partir de su sentimiento de gnor fati, el instante, para el cristiano el instante en sí es efímero, carente de valor, en la medida en que se desea que la vida "pase" rápidamente, para alcanzar otro mundo.

579. Póstumos 1025, p.540.

580. Póstumos...1027, p.531.

581. Póstumos...1045, p.540.

582. Ibidem.

La nueva fe dionisiaca implica, además, un cambio radical de actitud frente a lo vital. Al no de la moral, Nietzsche opone el sí afirmador del amor fati. Decir sí al instante significa decir sí a toda la existencia:

"Porque nada existe por sí mismo, ni en nosotros ni en las cosas, y aunque sólo una vez haya vibrado y haya resonado nuestra alma como una cuerda en función de la felicidad, sería necesaria toda la eternidad para reconstruir las condiciones de este único acontecimiento, y toda la eternidad habría sido aprobada, justificada y afirmada en este único momento que decimos 'sí' ". 583

La moral metafísica destaca, por el contrario, la voluntad de negación: "no" a la vida -considerada como simple medio para alcanzar la otra -"no" al instante -visto como lo efímero y superficial- "no" al cuerpo - lo despreciable en tanto "ensucio" lo "excelsico", el espíritu. A este "no" pesimista de las valoraciones morales, Nietzsche opone, no sólo el "sí" afirmador, sino también un "no" surgido de la fuerza y la tensión misma de la afirmación. El "no" del filósofo es lo opuesto al "no" de la debilidad, mientras que el "no" de la moral es una negación afirmadora de la debilidad misma, enaltecedora de la "pseudovirtud": compasión, altruismo, etc. Los más grandes ideales de la civilización han surgido de hombres débiles y agotados: Dios es la entronización de las tendencias destructoras y negadoras de la vida.

Pero el "sí" dionisiaco debe ser distinguido del "sí" de los asnos y de los cerdos, ⁵⁸⁴ que afirman todo sin distinción. El al-

583. Fóstumos...1025, p.530

584. Así habló Zaratustra, "Del espíritu de pesades", 2, p.271, "El despertar", 2, p.414.

na de Zaratustra tiene, junto a la posibilidad de afirmación, el derecho de decir "no".⁵⁸⁵ El "no" está relacionado con el desprecio a todo lo negativo en el hombre, a lo oprimente representado por el espíritu de pesades que impide toda superación.

Para afirmar la vida tal como pretende el dionisismo es necesario realizar antes una transmutación de valores. Señala Jaspers que el ataque de Nietzsche a la moral no implica solamente liberar a los hombres de las cadenas que los sujetan, sino también impulsarlos para que alcancen una jerarquía superior.⁵⁸⁶ Hasta ahora, los ideales más sagrados han sido, precisamente los que niegan lo que el impulso dionisiaco afirma. Hay que transvaluar para afirmar los valores propios de la voluntad de poderío:

"En aquel tiempo comprendí que mi instinto quería llevar a cabo todo lo contrario de lo que había pretendido el instinto de Schopenhauer: llegar a una justificación de la vida, aún en lo que ésta tiene de más terrible, dudoso y engañoso; con tal objeto yo había echado mano de la fórmula de lo dionisiaco."⁵⁸⁷

El hombre dionisiaco es afirmador, pero su asentimiento a lo que existe no implica un cercenamiento de su libertad. Por el contrario, el pensamiento del eterno retorno permite la unión de las nociones de libertad y necesidad. Como dice Löwith,⁵⁸⁸ la fórmula del amor fati permite unir en la filosofía nietzscheana la libertad y la "antigua necesidad del ser-así-y-no-de-otro-modo", mediante un "querer del tener que ser".

585. Así habló Zaratustra, "Del gran anhelo", p.305

586. Jaspers, en Nietzsche. Introducción a su filosofía, p.214

587. Postumos ...398, p.519

588. Löwith, De Hegel a Nietzsche, p.273.

El sí dionisiaco, apunta Granier,⁵⁸⁹ es una manifestación del dinamismo ilimitado de la Selbstüberwindung, que logra reunir los éxtasis temporales en la unidad de un mismo ciclo indestructible, mediante el pensamiento del eterno retorno. Por la trascendencia, el futuro adviene al pasado, haciendo de éste un futuro perpetuo. Como consecuencia, la voluntad siempre está presente a sí misma, como acto de sobrepasarse a sí hasta el infinito. El hombre de la voluntad creadora reconcilia pasado y futuro mediante el sí amorfiático, en tanto el hombre de la voluntad de venganza considera el pasado degradado y distorsiona el futuro. Para el hombre de la venganza el presente carece de importancia: lo verdaderamente importante está más allá, en lo intemporal. El amor fati quiere la vida que se da en el instante: cuando se quiere el instante, todo lo gido retorna como querido. Querer es querer la vida en su devenir y eterno retornar, la vida desvelada en su ser más propio. El hombre que quiere el instante es aquel que, como el más feo de los hombres, puede decir:

"¿Era esto la vida? ¡Pues bien, otra vez! " 590

3.b. Dionysos y amor fati.

Si bien ya hemos indicado algunos de los aspectos en que Dionysos puede ser considerado símbolo del amor fati, haremos una breve reseña de los mismos, a los efectos de delimitar más claramente

589. En Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche, p.571 ss.

590. Así habló Zaratustra, "La canción del noctámbulo", I, p.422

el tema:

a. Dionysos es la imagen de la sobreabundancia, la totalidad de lo real, que se presenta en todos sus aspectos. Amor fati es la actitud del hombre dionisiaco que acepta la realidad en toda la riqueza y profundidad de sus aspectos.

b. Dionysos es símbolo de la belleza, como manifestación de lo poderoso. El amor fati ve la belleza del poder.

c. Dionysos es símbolo del sí afirmador, por oposición al no negador de lo vital, propio del crucificado.

d. El dios griego también resulta el símbolo apropiado para guiar la transvaluación. El dionisismo ofrecerá un nuevo sentido a todo lo que existe, sentido avalado por sentimientos afirmadores de lo vital.

e. El amor fati también tiene una directa relación con el tema de la divinización de los instantes. El hombre divinizado ha de estar inbuido de tal temple anímico, que le permitirá afirmar, a partir de cada momento, la totalidad de lo existente. Así como podemos decir que el sentimiento básico que posibilita la religiosidad tradicional es un empobrecimiento de la voluntad del creyente, que lo lleva a djudicar a su dios características humanas sobredimensionadas; el sentimiento del hombre dionisiaco, por el contrario, surge de una sobrepotencia con la que logra divinizar a la vida, en la medida en que él, poseedor de poder, lo está.

4. DIONYSOS Y LA VERDAD ORIGINARIA

"Fort, fort, ihr Wahrheiten,
die ihr düster blickt!
Nicht will ich auf meinen Bergen
herbe ungeduldige Wahrheiten sehn.
Vom Lächeln vergüldet
nahe mir heut die Wahrheit,
von der Sonne gesüsst, von der Liebe gebräunt,-
eine REIFE Wahrheit breche ich allein vom Baum.

NIETZSCHE (Von der Armut des Reichsten; Dionysos-
Dithyramben)

4.a. Los distintos sentidos del término "verdad" en Nietzsche.

Con el fin de evitar equívocos, debemos comenzar nuestro tratamiento del tema de la verdad aclarando los diversos sentidos que el término posee para Nietzsche.

Podemos distinguir dos significados básicos otorgados a la palabra: "verdad" como error, y "verdad" como verdad originaria. La verdad como error, a su vez, puede ser considerada desde dos ámbitos distintos. En primer lugar, la verdad-error es la pseudo-verdad metafísica, la verdad de los "buenos y los justos", y la verdad de los filósofos. En segundo lugar, existe la verdad que es considerada un error útil, en tanto permite la vida humana -verdad pragmática. Dionysos se corresponde con el sentido de verdad originaria, verdad del devenir, y resulta símbolo adecuado para la misma.

4.a.1. La verdad como error. La pseudo-verdad.

Al no existir un "en sí", un ser estático e inmutable, todo intento de afirmación de los caracteres del mismo deviene error. No otra cosa, más que un error, es la pretendida verdad de los filósofos. Estos han proclamado siempre las eternae veritates, y han consagrado sus especulaciones a las mismas. Los "amantes de la sabiduría" fueron siempre, además, "amantes de la verdad".

La verdad de los filósofos generalmente ha coincidido con aquello que han considerado "ser supremo". En este sentido, toda verdad resulta errónea por dos razones. En primer lugar, no existe para Nietzsche un ser estático, con el carácter de inmutabilidad que los filósofos pretenden atribuirle: tal como lo hemos señalado, lo real es el devenir, el cambio constante. En segundo lugar, no existe un ser supremo, llámeselo Dios, Idea, o imperativo categórico, que cumpla con esos caracteres y sea expresión adecuada de los mismos.

Tal pretendida verdad se ha intentado expresar, generalmente, de manera racional, lo que implica una falsa consideración acerca de una estructura racional de la realidad, y de la posibilidad humana de un acceso a esa realidad que se considera verdadera. Nietzsche, por el contrario, negará la estructura fundamentalmente racional de la verdad y el conocimiento adecuado de la misma por parte del hombre.

A primera vista, pareciera que la verdad religiosa no se relaciona con la verdad metafísica, en tanto la actitud del creyente dista mucho de ser la del filósofo. Sin embargo, ambas posiciones resultan emparentadas en cuanto al impulso que las moviliza: la ten-

dencia humana a la evasión de lo real, en pos de ideales -realidades metafísicas.

Lo que los filósofos no han comprendido es la inutilidad de la verdad por ellos hallada para la vida.⁵⁹¹ Uno de los peligros de la filosofía es considerar el conocimiento como algo que debe ser buscado por sí mismo, el "saber por el saber mismo", el conocimiento desinteresado. Nietzsche compara a tales pensadores con los libertinos que se entregan a sus inclinaciones sin el control de sus sentidos sanos. El conocimiento debe ser buscado -y recordemos que Zaratustra dice "Amo al que vive para conocer..."-⁵⁹² pero como instrumento al servicio de la vida.

Ninguna época ha poseído la verdad, afirma Nietzsche en un fragmento contemporáneo a Aurora,⁵⁹³ pero todos los hombres han crido hallarla. En efecto, todos los filósofos han considerado que se aproximaban y, más aún, que la poseían -o que "eran poseídos" por ella. Ahora bien, cabría preguntarse por qué en una época en que las concepciones metafísicas han caducado, en que Dios ha muerto, tales ideas sobre la verdad siguen vigentes. La respuesta es simple: por la misma razón por la que, una vez muerto Dios, sigue imperando en la conciencia de los hombres como un fantasma:

"Así como decimos de las estrellas que siguen luciendo para nosotros mucho tiempo después de haber muerto, así lucen los errores mucho tiempo después de haber sido refutados." ⁵⁹⁴

591. vide Fragmentos filosóficos en ed. Obras completas Aguilar, Tomo XII, p.30.

592. Así habló Zaratustra, "Prólogo", 3, p.37

593. en ed. Obras completas Aguilar, Tomo XIII, p.15

594. Fragmentos contemporáneos de Aurora, ed. Aguilar, Tomo XIII, p.16

La verdad filosófica y la afirmación de su existencia tienen un aspecto negativo sobre el trabajo del pensamiento, en la medida en que detienen y paralizan el progreso intelectual.⁵⁹⁵ Verdad y pereza se unen para la crítica nietzscheana, en la medida en que la certeza de la existencia de la primera supone una cierta vanidad acerca de su posesión.

De allí que en su crítica a la filosofía griega Nietzsche destaque el valor de los escépticos, valor determinado por su honradez intelectual,⁵⁹⁶ en la medida en que no detuvieron su dialéctica especulativa en la verdad, sino que criticaron duramente todo intento cognoscitivo en este sentido.

4.a.1.1. Verdad y valoración.

La pseudo voluntad de verdad de los sabios será calificada por Nietzsche de otra manera: como voluntad de tornar pensable todo lo que existe.⁵⁹⁷ Dicha voluntad realiza el constante intento de convertir todo en inteligible, si bien existe un fondo de duda en todo aquel que realice esta actividad, razón por la cual, apriorísticamente, se determina que lo real deberá, en última instancia, amoldarse a los conceptos previos de que se parte. No existe en el filósofo un deseo auténtico de acercarse a la verdad y lo real porque, de existir este anhelo no podría arribarse -una vez destruida la mentira idealista- más que a la verdad del devenir, la verdad originaria. El sabio no sólo falsifica -lo cual, en última instancia, podría tornarse discul-

595. Fóntunon...446, p.253

596. Fóntunon...108, p.229

597. Así habló Zaratústra, "De la superación de sí mismo", p.169.

pable, como error útil- sino que, además, parte de falsificaciones previas. Estas son moldes dentro de los cuales intenta colocar a todo lo existente, sin permitirle su manifestación propia -su descubrimiento.

El sabio enaltece la verdad por él creada y se fabula un mundo ante el cual se haga posible la veneración. Su llamada voluntad de verdad no es más que la misma voluntad de poder, que crea valores.

Sin saberlo, el sabio, al igual que el hombre religioso genera una realidad que parece superarlo y, para aumentar y alimentar dicha creación, saca fuerzas de sí mismo: es su propia voluntad de poder la que da vida y aliento a su invención.

Lo que opera en la base de toda apreciación es la voluntad de poder: a partir de ella se determinarán el bien y el mal. Sólo un desconocimiento del carácter de la misma -ignorancia propia del sabio- puede llevar a forjar la ilusión de que los valores son eternos. La voluntad de poderío se halla en constante superación, los valores son medios que la misma utiliza en este tránsito hacia un plus de poder. Si dichos valores fueran inmutables, la superación se tornaría imposible. El error del sabio consiste en considerar los valores en una concepción estática, olvidando el fundamental carácter de la voluntad de poderío. Por esta razón la posición nietzscheana supone, una vez más, admitir la coincidencia de los opuestos en este punto: bien y mal se encuentran unidos.

En efecto, si "bien" y "mal" son medios que la voluntad de poderío utiliza para superarse, es evidente que no pueden ser más que valores relativos y que, lo que en un momento se consideró y juzgó como bueno, en el siguiente puede ser apreciado como malo, sin que exista contradicción alguna. "bueno" es lo que sirve a la voluntad de poderío, "malo", lo que imposibilita la superación.⁵⁹⁹

599. Ya hemos verificado la relatividad de los valores al tratar el tema de la religión. Decíamos que el cristianismo puede resultar "bueno" en la superación del hombre, en tanto le permita el acceso a la idea de la muerte de Dios y a una nueva zona de lo sagrado.

Los sabios, creyendo en la eternidad de los valores, los colocan sobre el "río del devenir", sin percibir que éste es el que exige el cambio de los mismos. Contra ellos, que se creen poseedores de la verdad eterna, Zaratustra dirá que "lo que es bueno y lo que es malo, ego no lo sabe todavía nadie: excepto el creador!". 600

El erigir máximas morales como "No robar", "No matar", etc, se tornó un asesinato para la vida misma, 601 porque implicó desconocer que la vida misma es robo y asesinato - la vida "saca" lo que alguna vez dió, y da "muerte" a sus hijos, pero todo esto dentro del ciclo de superación de la voluntad de poderío. Denominándose "santo" a todo lo contrario a la vida se atentó contra la verdad originaria misma, que afirma el devenir vital.

§.b. La verdad como error útil.

La verdad en tanto valor al servicio de la vida sigue siendo un error, pero un error útil. Mientras que los errores de los filósofos tendían a un trasmundo, despreciando lo vital, el error útil favorece la vida. El tratamiento del tema de la verdad originaria nos mostrará que el hombre no puede enfrentarse sin más a la vorágine del devenir y necesita, en este sentido, imponer orden al caos.-esquematisar. 602

El conocimiento al servicio de la voluntad de poderío -conocimiento pragmático, y no desinteresado - permitirá la vida humana, en tanto ordenador del caos. ¿De qué manera? Valorando, imponiendo orden, medida, perspectiva. Mientras que la valoración del hombre cognoscante tradicional era inútil, en tanto huía del devenir creado

600. Así habló Zaratustra, "De las tablas viejas y nuevas", 2,p.274.

601. Idem, 10, p.280.

602. Póstumos ...509, p.280.

la ilusión del orden inmutable del trasamundo, la valoración del "hombre del conocimiento" nietzscheano, está al servicio de la voluntad de poderío?

¿Qué es este caos de que hablamos? Evidentemente, "caos" es una imagen adecuada para mostrar el devenir, la totalidad de lo que existe. Caos ni significa, en términos nietzscheanos, desorden, sino, simplemente ausencia de ley y de creador del proceso cósmico. Los pretendidos fines, objetivos, creadores, etc. del mundo, ya se nos han desvelado como racionalizaciones humanas, demasiado humanas...

El hombre que no puede enfrentarse sin más a la verdad del devenir, necesita esquematizar, imponer "perspectivas" al caos:

"...la condición general del universo es el caos por toda la eternidad, y no porque carezca de necesidad, sino en el sentido de falta de orden, de estructura, de forma, de bondad, de sabiduría y demás esteticismos humanos." 603

En este sentido, la verdad no debe ser descubierta sino creada, 604 y los juicios más falsos al parecer de la filosofía tradicional pueden ser los más indispensables, en tanto aceleradores y conservadores de la vida, para una filosofía que se ubique más allá del bien y del mal. 605

En esta perspectiva, es la razón la que debe estar al servicio de la vida, y no viceversa. El error de los filósofos consistió en confundir un orden de prioridades.

No es que la razón carezca de valor: esto tornaría la posición nietzscheana en una filosofía totalmente irracionalista, como pretenden algunos comentaristas. Para Nietzsche, la razón es un medio más,

603. Gaya Ciencia 109, p.102

604. Fóntomas...545, p.299

605. Más allá del bien y del mal, Sección I, "De los prejuicios de los filósofos", p.21 ss.

un instrumento al servicio de la voluntad de poderío.

El hombre no puede ser definido como animal racional, porque no es la razón lo que lo caracteriza, sino la voluntad de poder. La razón está al servicio del cuerpo humano, conjunto de puntos de poder, i.e., expresiones de la voluntad de poderío. El cuerpo es la "gran razón", es él quien gobierna, porque la voluntad de poderío es la que actúa constantemente en busca de poder.

¿Cuándo la razón estará al servicio de la voluntad de poderío? Evidentemente, cuando no obstaculice la labor de la misma sino que, por el contrario, coadyuve a su crecimiento. La razón de los hombres religiosos y de los filósofos es una razón "degenerada", en tanto no sirve a lo vital, sino que lo elude proyectándose en un "más allá" irreal. La razón del hombre dionisiaco le permitirá vivir en la realidad, en tanto la razón del hombre religioso posibilita la evasión de la misma.

La valoración del papel desempeñado por la razón no demuestra su carácter de elemento verificador de la verdad, sino sólo su utilidad para la vida.⁶⁰⁶ La verdad no puede demostrarse por la subsistencia del hombre,⁶⁰⁷ sino que todos los medios que sirvan a ésta muestran su utilidad -pero no su verdad.

La verdad es una "creencia" que debe servir a lo vital. Es necesario que algo sea considerado verdadero, pero no que lo sea.⁶⁰⁸ Es supuesto básico de todo lo viviente la existencia de valores y la creencia, que permiten la actuación de la voluntad de poder.

4.c. La verdad originaria.

¿Qué significa que Nietzsche aproxime continuamente los conceptos de vida y verdad? En el "Prólogo" a Más allá del bien y del mal

606. Postumos ...502, p.278.

607. Postumos...492, p.275.

608. Postumos...502, p.278.

el filósofo señala que la verdad es una mujer. Por ello los filósofos dogmáticos no han logrado alcanzarla plenamente, en la medida en que han utilizado "medios inhábiles e ineptos" ⁶⁰⁹ para conquistar a una mujer -los filósofos entienden poco de mujeres. Ella -la verdad- ha permanecido indiferente a sus intentos, precisamente porque la verdad originaria no puede ser captada por el pensamiento racional y, menos aún, por el pensamiento racional anquilosado de los dogmáticos, que pretende ser verdadero cuando se explicita en juicios que se erigen con carácter de inmutables -precisamente, porque pretenden referirse al "ser en sí", a lo eternamente imperecedero. Pero hoy, señala Nietzsche, toda dogmática se encuentra en declive, y sus vetustos y solomnes edificios caerán totalmente el día que se descubra cuál es la superstición que opera en la base de toda filosofía de este tipo. Esta superstición no es otra que la idea del alma, obtenida gracias a otras dos ideas falsas: la del "yo" y la del "sujeto". ⁶¹⁰

Platón es el iniciador de esta filosofía dogmática con su teoría de los dos mundos y su admisión de la posibilidad de conocimiento de la verdad - la idea suprema de Bien - para el filósofo.

Posteriormente la filosofía se tornó, poco a poco, escéptica, y consideró a la verdad inalcanzable: ¿cómo iba a ser posible el acceso a la verdad, representada por el mismo Dios, por parte del hombre, vil pecador? Dios -la verdad se torna incognoscible, inalcanzable, hasta que, con Hegel, se retorna a la vía racional y Dios-Idea se convierte en una noción plenamente captable por el intelecto.

La verdad originaria escapa a toda captación. Porque es mujer co-

609. Ibidem, p.17

610. Ibidem, p.18

no la vida, se evade de explicitaciones simplificadas, refugiándose en el enigma.⁶¹¹ El enigma es una muralla resistente levantada ante la razón, muralla que, por más que esta facultad la rodee en vueltas innumerables -i.e., discursivamente- jamás caerá, como si aconteció en Jericó. No es la razón la encargada de penetrar en el misterio de la verdad, sino esa capacidad de intuición propia de los "descubridores de enigmas".⁶¹²

La pretendida verdad de los filósofos surge de varios errores, entre ellos es interesante destacar el de la consideración de la existencia de antítesis, y la apreciación de las mismas como inamovibles.

Ya hemos visto que en Nietzsche las antítesis no tienen sentido más que como esquematizaciones racionales, y como instancias perspectivistas de la realidad. Los filósofos se negarían a aceptar la tesis nietzscheana según la cual la verdad surgiría de la contemplación de esas antítesis. ¿Cómo podría comprender el sabio que su "pura" teoría surge de su propia concupiscencia?

El hombre del "inmaculado conocimiento"⁶¹³ es un individuo lascivo. Espóritamente finge no amar lo terreno cuando secretamente lo desea, ocultando su anhelo con vergüenza y engendrando una mala conciencia interior.

Por oposición a este pretendido sabio, Nietzsche destaca la figura del hombre "veraz". Tal antagonismo se hace evidente en el mismo hábitat de cada uno. El veraz es el hombre del desierto, lugar de soledad y superación; en tanto el sabio es el hombre de la ciudad, "bien alimentado",⁶¹⁴ "bestia de tiro"⁶¹⁵ que más de un poderoso

611. Así habló Zaratustra, "La canción del baile", ppp. 168 ss.

612. Así habló Zaratustra, "En las islas afortunadas", p.131

613. Así habló Zaratustra, "Del inmaculado conocimiento", p.181

614. Ibidem, p.157

615. Ibidem.

engañó a sus corceles. En tanto el espíritu libre desprecia toda atadura que provenga del pasado y de los poderes políticos, el sabio suele "servir" a los mismos y, en rigor, sus pretendidas verdades resultan ser así sólo viejas respuestas erróneas traídas del pasado.

Por contraposición al sabio, que no hace más que sostener las reneraciones del pueblo, el espíritu libre se marcha al desierto sin dioses ni veneraciones:

"Hambrienta, violenta, solitaria, sin dios, así es como se quiere a sí misma la voluntad leonina".⁶¹⁶

El hombre veraz debe poseer la libertad del león, la libertad entendida en sentido negativo -libertad "de". En este caso, se libera de los ídolos y los dioses del pasado, desprecia toda comodidad y "felicidad de los siervos"⁶¹⁷ con el objeto de alcanzar la verdad, la cual, ciertamente, no puede estar en las imágenes del pasado, ya que éstas provienen de errores o supersticiones.

En este sentido, pocos son los hombres que alcanzan la verdad:

"Ser verdaderos -¡pocos son capaces de esto! Y quien es capaz, ¡no quiere todavía!".⁶¹⁸

Los "buenos" son incapaces de la verdad ya que el conocimiento de la misma les revelaría su propia situación inauténtica. Por esta razón, el "bueno" desprecia a quien se manda y gobierna a sí mismo, llamándolo "malvado". Pero la verdad originaria sólo puede nacer de la desconfianza y la osadía.

616. Así habló Zaratustra, "De los sabios famosos", p.156

617. Ibidem, p.156

618. Así habló Zaratustra, "De las tablas viejas y nuevas", p.278

4.e.1. Dionysos como símbolo de la verdad originaria.

¿Por qué decimos que Dionysos es , también, símbolo de la verdad y adecuada expresión de las intuiciones nietzscheanas en este punto?

Hemos señalado que la verdad es equiparable a la vida, en tanto la verdad originaria es la verdad del devenir vital, y Dionysos es símbolo de la vida misma. De allí a la consideración de Dionysos como símbolo de la verdad existe un solo paso.

La verdad originaria es el peligro constante para el hombre, peligro simbolizado en las imágenes del Laberinto, el enigma de la esfinge, etc., y no es casual que Nietzsche ponga en boca de Dionysos las siguientes palabras dirigidas a Ariadna: "Yo soy tu Laberinto".⁶¹⁹

Dionysos es el Laberinto de todo hombre, en tanto la verdad se presenta como algo que debe ser asumido. La constatación de la verdad del devenir no puede menos que provocar "vértigo" en el hombre que no sabe cómo alcanzar una captación adecuada de lo fluyente, y no tiene, valga la imagen, de qué "sostenerse"

Nietzsche señala que el dionisismo era entre los griegos expresión de la verdad, en la medida en que, por contraposición al racionalismo de Apolo, mostraba a los ojos humanos la desmesura. El dionisismo⁶²⁰, con la desmesura, es manifestación del devenir, de la carencia de medida impuesta por un ente superior. El apolinismo quiso ocultar la verdad con una máscara de racionalismo, verdad que no es otra que la de Edipo, que expresó la desmesura a nivel de sabiduría en la adivinación del enigma de la esfinge, y la de Prometeo, cuyo

619. Ditirambos de Dionysos: "Lamento de Ariadna".

620. El nacimiento de la tragedia, pp.58-59

amor a los hombre excedió los límites de la prudencia, debiendo ambos, a causa de sus desmesuras, sufrir diversas atrocidades.

Mesura y racionalidad están íntimamente unidas, de allí que el lema delfico fuera " γνῶσις θεουζόν ". Por el contrario, el dionisismo penetró en el mundo helénico haciendo conocer la vitalidad del impulso y la emoción.

Dionysos y Apolo son nombres para las potencias naturales, para la vida misma, y para la actividad creadora del artista. Toda creación artística necesita una forma y una materia que debe ser informada: el caos. Aplicado a la experiencia cognoscitiva, la categoría representa la forma que se aplica al devenir vital, ofreciendo una perspectiva del mismo.

Apolo es dios de las fuerzas figurativas, Dionysos representa la embriaguez desmesurada que excede toda limitación. El arte es un error, pero el error más útil en tanto manifestación más clara de la voluntad de poderío. Si el fondo del ser -Grund- es abismo -Abgrund+, sabio es quedarse en la superficie, indica Granier. ⁶²¹ Esta apariencia es el arte. Lo característico del arte trágico es que nos lo es una ilusión que nos protege de la verdad de la vida sino que, a la vez, es un instrumento que nos desvela la verdad originaria. El arte es el medio más adecuado para permanecer en la "superficie", en tanto es la santificación de la apariencia, i.e., de la ilusión y la mentira. Recapitulemos. Dionysos es símbolo de la verdad originaria:

- a. En primer lugar, porque la verdad originaria es la verdad del devenir, y el dios es el símbolo por excelencia del mismo.
- b. En sentido semejante, porque la verdad originaria expresa la vida, de la cual Dionysos es imagen adecuada.
- c. En tercer lugar, porque el arte es la forma más conveniente de e-

621. Granier, Op.cit., p.520

frontar esta verdad, y Dionysos es la imagen del arte trágico que, por su carácter, a la vez oculta y desvela.

5. DIONYSOS Y SUPERHOMBRE

"Tot sind alle Götter : nun wollen
wir dass der Uebermensch lebe"

NIETZSCHE, Also sprach Zarathustra,
"Von der schenkenden Tugend".

5.a. Caracteres del superhombre.

El superhombre es el que puede realizar una afirmación dionisiaca de la vida, y soportar el pensamiento del eterno retorno. La presentación que realiza Nietzsche del superhombre puede llevar, a veces, a confusión, en tanto pareciera que esta figura tiene el carácter de un ideal al que se debe tender,

Pero es sabido que Nietzsche rechaza todo ideal, tal como hemos señalado al referirnos a su crítica de la metafísica tradicional y las categorías con que ésta se maneja. Todo ideal es un ídolo, el superhombre no puede ser un ideal porque lo característico del ideal es colocarse "más allá". Este "más allá" generalmente se torna inalcanzable para el hombre, pudiendo operar sólo como idea regulativa. Los ideales son dioses -"ídeolos", a los cuales está impedido todo acceso: Así dice Zarathustra:

"¿Podrías vosotros crear un dios? -¿Pues entonces no me
habléis de dioses! Más el superhombre sí podría crear-
lo!" 622

622. Así habló Zarathustra, "En las islas afortunadas", p.130.

Mientras que un Dios trascendente no sfo es ininteligible, sino también inengendrable por parte del hombre, el superhombre sí se presenta como una posibilidad a alcanzar, en tanto el hombre actual se supere.

Superación y superhombre son dos temas estrechamente relacionados. La superación constante de la voluntad de poderío, en lél case particular del hombre, se especifica en la creación. El hombre fuerte es el creador, el que puede "tener un caos dentro de sí para dar a lus una estrella bailarina".⁶²³

Mientras que el hombre común, el último hombre , el hombre del rebaño, acepta el criterio de autoridad y se somete a las leyes morales, religiosas, sociales e políticas que otros les imponen, el creador se aparte, marchando a la soledad,⁶²⁴ y se crea su propio bien y su propio mal. La liberación de los antiguos valores es conditio sine qua non para la superación, pero sigue siendo aún libertad negativa. Es necesario un paso más, hacia el concepto positivo de libertad, para entender la figura del superhombre quien es, fundamentalmente , creador y su propio legislador. Interesa más, en la libertad, el "para qué" que el "de qué". ¿Para qué la libertad? Para la creación de un nuevo orden de valores, para el otorgamiento de un nuevo sentido a la tierra y lo vital. El "pensamiento dominante" define al hombre libre aún más que el yugo perdido.

El hombre que se libera y crea su propia tabla de valores se encuentra en la total soledad, en la medida en que ya no existe un juez exterior -divino o humano - que pueda ser el árbitro de su conducta.

623. Así habló Zaratustra, "Prólogo", 5, p.39.

624. Así habló..."Del camino del creador", p.101.

tal creador, que debe engendrar un dios -Dionysos- a partir de sus aspectos negativos,⁶²⁵ reconoce que está en tránsito continuo hacia el superhombre, y debe convertirse "en cenizas" varias veces, i.e. , superarse. Zaratustra lleva "sus cenizas a la montaña" cada vez que se supera. El hombre dionisiaco debe morir varias veces para llegar a ser superhombre.⁶²⁶

La figura del superhombre aparece delineada con claridad en Así habló Zaratustra como aquel que, sabedor de la muerte de Dios, retoma sobre sí toda responsabilidad , y puede ser "el sentido de la tierra". La obra supradadora del creador es una preparación del advenimiento del superhombre.

Zaratustra señala repetidas veces que sus discípulos pueden aspirar a ser padres del superhombre.⁶²⁷ Pareciera que no es aún tiempo para el superhombre, el cual necesitaría de una preparación mayor. Todo amor debe tener como anhelo, debe orientarse como una flecha, hacia el superhombre. Todo amor es un "símbolo extático y un dolorido ardor",⁶²⁸ de caminos más elevados: las sendas que conducen hacia el superhombre. Por eso el matrimonio ha de ser un intento de creación de una realidad -el superhombre -que supere a quienes lo contraen, El superhombre nacerá del pueblo de los solitarios, que deben reunirse a estos efectos.⁶²⁹ Este pueblo está formado por los hombres que se elijan a sí mismos, por oposición al pueblo de los "elegidos de Dios".

Mientras que los hombres del tiempo actual consideran que el tipo humano superior es el sabio, Zaratustra lo critica como "híbrido de planta y fantasma",⁶³⁰ ente que lleva una vida vegetativa en el in-

625. Así..."Del camino del creador", p.103.

626. Vide Así..."De la muerte libre", pp 114 ss.

627. Vide Así..."Del hijo y del matrimonio", p.111

628. Idem, p.113

629. Así..."De la virtud que hace regalos", p.122

630. Así..."Prólogo", 3, p.34

tento de reducir hasta el punto mínimo su sensibilidad, por considerarla negativa. Por el contrario, el superhombre exaltará los sentidos y todo lo relacionado con lo vital, porque la vida verdadera es ésta, y no la ubicada en un trasmundo.

Zaratustra nos presenta al superhombre como una posibilidad asequible al hombre, más cercana a él que cualquier dios, en la medida en que un Dios trascendente no podría ser creado, y el superhombre sí brinda esa posibilidad.⁶³¹ La forma o camino para dicha creación se ejemplifica en la vida de Zaratustra, quien comienza su predicación al pueblo enseñando, precisamente, el superhombre.⁶³²

El hombre es tránsito, puente hacia la meta anhelada.⁶³³ La vida del hombre, una vez asumida y conocida la muerte de Dios y el engaño idealista, no puede consistir más que en preparación del ámbito del superhombre.⁶³⁴ Sólo del hombre que asesina a Dios es lo más profundo de sí, y ahuyenta toda sombra del mismo, puede surgir el superhombre.

Si bien toda superación supone pasos, progresos y retrocesos, pero un camino de paulatinas adquisiciones, la transformación del hombre en superhombre parece más bien un "salto existencial" que una transición. Es que estando en la época del último hombre, el superhombre no puede menos que parecernos lo más lejano.

El amor al lejano -superhombre- opuesto al amor al prójimo, señala una de las críticas más agudas realizadas por Nietzsche al mandamiento cristiano. Dice Zaratustra:

"El superhombre es lo que yo amo, él es para mí lo pri-

631. Así habló Zaratustra, "De la virtud que hace regalos", p.123

632. Así habló Zaratustra, "Prólogo" 3, p.34

633. Idem, 4, p.36

634. Idem, p.37

mero y lo único, y no el hombre : no el prójimo,
no el más pobre, no el que más sufre...."⁶³⁵

El amor al prójimo es descrito por Zaratustra como un vagabundeo del hombre que huye de sí mismo.⁶³⁶ Mientras que el "tú" ha sido santificado - de allí las virtudes de la generosidad, el altruismo, etc-, el yo ha permanecido en la oscuridad. Zaratustra, contra esto, predicará el "sano egoísmo", el interés del hombre por sí mismo y su propia superación, antes que por la vida del prójimo.

El sentimiento que se impone es el desprecio al prójimo -hacia lo negativoinsito en él - por amor al lejano -el superhombre. El hombre que ama al lejano debe querer su propio ocaso,⁶³⁷ para que viva el superhombre.

De la misma manera que Así habló Zaratustra no nos ofrece una imagen acabada del dios Dionysos, tampoco nos presenta una imagen bien determinada de este tipo del superhombre. Pero las alusiones al mismo prefieren el simbolismo como medio de expresión, y así, el superhombre es el rayo, el oro, el diamante. La luz del relámpago está⁶³⁸ relacionada con la aurora, el nacimiento, y la iluminación del diamante, también símbolo de la luz, es a su vez representación de la "clave de bóveda",⁶³⁹ i.e., del coronamiento de un proceso constructivo -y ¿qué otra cosa es el superhombre, sino el punto más alto de la superación, en el proceso del hombre que desea construirse a sí mismo? El oro, por su parte, es símbolo de la virtud "que se da", característica del hombre sobreabundante.⁶⁴⁰

635. Así habló Zaratustra, "Del hombre superior", 3, p.383

636. Así habló..."Del amor al prójimo"., p.98

637. Así habló..."Prólogo", p.37

638. CIRLOT, Diccionario de símbolos, art. "Rayo".

639. CIRLOT, Op.cit., art. "Diamante"

640. Así habló Zaratustra, "De la virtud que hace regalos" p.118

El hombre sobreaabundante es el pleno de poder, el hombre di-
nisiaco , colmado también de belleza como manifestación de su poder.
Zaratustra se refiere repetidas veces a la belleza del superhombre,
que lo "hirió como un rayo".

5.b. Hombres superiores y superhombre.

Zaratustra no encuentra a lo largo de las tres primeras partes
de la obra de la cual es protagonista continuadores adecuados de
su misión. En la tercera parte de Así habló Zaratustra abandona a
sus discípulos con el objeto de retirarse en la soledad y asumir,
en ese ámbito, la idea del retorno eterno. Queda, por lo tanto, sin sus
anhelados "hijos", prolongadores naturales de su obra. Zaratustra es
un fruto que ha madurado y necesita, por lo tanto, "un hijo auténtico
y un heredero perfecto".⁶⁴¹

De allí que la cuarta parte de la obra comienza con la ofrenda de
miel realizada por Zaratustra con el objeto de atraer a sus hijos, y
se produzca posteriormente la llegada de los hombres superiores.

Cabría que nos preguntáramos, entonces, si tales hombres pueden
ser los hijos apropiados para el maestro del eterno retorno, i.e., los
superhombres.

Así habló Zaratustra nos permitirá comprobar que ellos no poseen
toda la fuerza y autenticidad que debe tener el superhombre, aunque
sí son portadores de ciertas características que los acercan a la
figura del espíritu libre. ¿Es el espíritu libre el superhombre? A-
nalicemos los rasgos de estos hombres superiores, a fin de determi-
narlo.

El primer huésped con quien se encuentra Zaratustra es el adivino.⁶⁴²

641. Así habló Zaratustra, "El saludo", p.367.

642. Así habló Zaratustra, "El grito de socorro", p.327.

Este personaje , que ya ha aparecido en la segunda parte de la obra, como predicador de la doctrina que dice : "Todo está vacío, todo es idéntico, todo fug", no es otro que el pesimista Schopenhauer.⁶⁴³

El adivino, un hombre "desesperado" que sabe, como los demás hombres superiores, de la muerte de Dios y la pérdida de vigencia de los valores tradicionales, alcanzará, en el contacto con Zaratustra, su "curación". Tal curación implicará el reconocimiento de que en la vida existe placer, y que éste, y no el dolor, aspira a la eternidad. A partir de allí, respetará la vida aún en sus aspectos más oscuros; pero tal curación no impedirá que huya ante la aparición del león riante al final de la obra.⁶⁴⁴

Los reyes poseen también caracteres de espíritus libres: huyen de la plebe y su reinado, del "populacho". El término "populacho" posee, en el pensamiento de Nietzsche, caracteres ontológicos. El hombre actual, el último hombre, es "populacho", i.e. , rebaño. Último hombre y populacho son nociones que se asocian con la idea del hombre de la metafísica clásica, de las religiones, etc.

¿Por qué razón este hombre es populacho? Para Nietzsche, los conceptos de la religión se hacen presentes en la metafísica y viceversa, y la noción de igualdad de todos los hombres es un concepto típicamente cristiano que, aún después de la muerte de Dios , sigue perdurando en distintas concepciones como principio -v.g., en el socialismo, tal como lo hemos señalado al hablar de las "sombras " de Dios. La pretendida igualdad de los hombres los nivela y convierte en rebaño, igualdad que molesta a Nietzsche, proclamador de la desigualdad determinada por el grado de poder.

El dominio de la plebe implica una moralidad preponderante: la del

643. vide Así habló Zaratustra, "El adivino", p.197

644. Así habló..."El signo", p.430 ss.

rebaño. Que la plebe acceda al poder supone el hecho de que los elementos mediocres e inferiores, determinados por naturaleza a obedecer, se encuentran ocupando un lugar que no les corresponde. El "instinto de rebaño" es el que "aplasta" al hombre que quiere sobresalir o, de hecho, se distingue de los demás.⁶⁴⁵ Porque la moral de rebaño supone un instinto de veracidad que se aplica al individuo y le prescribe una conducta que le impide toda transformación, en la medida en que lo obliga a hacerse "fácil de comprender". Lo que más odia el rebaño es lo misterioso, este imperativo presupone una cierta continuidad de la conducta que impide toda superación. El hombre que se convierte en excepción es mirado con desconfianza por el rebaño, que valoriza el "centro", es decir, el lugar en que se encuentra la mayoría.⁶⁴⁶

Pero los reyes critican a la plebe sólo en sentido social, no son capaces de comprender los caracteres ontológicos ínsitos en la idea. De la misma manera, si bien alaban las doctrinas zaratustrianas acerca del guerrero, las interpretan sólo en un sentido inmediato, considerando valiosas las luchas de conquista que realizaron sus antepasados. El guerrero de Zaratustra es aquél que no sólo lucha en el sentido corriente de la ^aplabra, sino que aborda toda su actividad como lucha: contra sí mismo y sus aspectos negativos, contra los obstáculos que le impiden crecer, contra la sociedad reinante del rebaño.

Sin embargo, si bien los reyes dicen admirar tales doctrinas guerreras, son hombres delicados que esperan indulgencia, sentimiento que Zaratustra no reserva para sus guerreros. En este sentido, no pueden ser auténticos espíritus libres y, mucho menos aún, superhombres.

El tercer tipo de hombre superior con quien se encuentra Zaratustra es el "conciensudo del espíritu".⁶⁴⁷ Tal hombre superior es

645. Fóstumog...264, p.166

646. Fóstumog...276, p.167

647. Así habló..."La sanguijuela", p.335 ss.

el representante de la figura del "docto" especializado, tan especializado que se dedica a estudiar una parte mínima de la realidad: el cerebro de una sangüijuela. El peligro del filósofo ante el avance de la ciencia está determinado, precisamente, por la especialización, que impide al hombre poseer una "mirada desde arriba", o "visión de pájaro".⁶⁴⁸

Otro de los defectos del sabio, que lo alejan de la figura del superhombre, es su negación de lo vital. En los libros científicos, dice Nietzsche, "hay casi siempre algo oprimido que oprime".⁶⁴⁹ Nietzsche, que dice juzgar el valor de los libros preguntándose si el autor "danza", señala que todos los libros científicos denotan un espíritu opuesto. En efecto, se adivina al hombre que escribe, al especialista en su formalidad y vanidad respecto al "rincón en que se ha puesto a hilar su tela de araña".⁶⁵⁰ Se percibe que el científico ha escrito su libro encerrado en un rincón, en una atmósfera cargada y represiva: de allí el carácter de sus pensamientos, que se oponen a los "pensamientos con pies de paloma" que proclama Nietzsche.

El concienciado del espíritu se encarga de señalar sus diferencias con los demás hombres superiores: mientras que los demás parecen buscar inseguridad, laberintos, él anhela la gufa segura -el hilo de Ariadna, la razón-, para orientarse en el laberinto de lo vital. Considera que a partir del miedo se explican todas las cosas: el miedo intelectualizado se convierte en ciencia.⁶⁵¹ La ciencia implica represión de los sentidos e intelectualización, características éstas del último hombre, que el superhombre, evidentemente, no podrá poseer.

El mago que se presenta posteriormente a Zarathustra no es otro

648. Más allá del bien y del mal "Nosotros los doctos", 205, p.142

649. Gayá Ciencia, 366, p.226.

650. Idem, p.226.

651. Así habló... "De la ciencia", p.431.

Wagner, convertido en histrión y comediante. La temprana admiración que Nietzsche sintiera por el músico, y sus esperanzas en él como "resucitador" del mito en Alemania, mueren rápidamente. El así llamado "genio" de la Cuarta Intemperista se convierte, en El caso Wagner, en un "viejo encantador",⁶⁵² "artista de la decadencia",⁶⁵³ "el maestro de las frases hipnóticas",⁶⁵⁴ etc. Wagner se transforma así en un histrión incapaz de establecer un nuevo estilo, ocupado solamente en el intento de seducir a su público a partir de una sobreexcitación de la sensibilidad.

Así como el Wagner histórico desencadenó entre sus devotos un fenómeno de histerismo, el mago seducirá a los hombres superiores, entonando una "canción de la melancolía" que los sume en sus antiguos dolores.⁶⁵⁵

El mago, cuyo arte consiste en engañar a los demás e inducirlos a creer en los personajes que representa, es un hombre totalmente inauténtico, cansado de sí mismo a partir de su falta de autenticidad. Toda palabra resulta falsa en su boca, en tanto todo es para él un papel a representar en su vida, pero existe un aspecto que escapa a esta característica: su náusea. A través de su arte buscó siempre la grandeza, e intentó convencer a los demás hombres de la existencia de la misma, pero ahora, cansado de sí mismo puede confesarse: "Yo no soy grande" .⁶⁵⁶ Esta confesión señala el rasgo auténtico del mago, pero, sin embargo, no es suficiente para acceder al rango de espíritu libre - y, mucho menos, al de superhombre.

El papa jubilado⁶⁵⁷ que se encuentra con la terrible verdad del Dios muerto es el más afectado por la situación, en tanto él era el servidor directo del mismo. En este sentido, es quien posee un conocimiento más adecuado de Dios, aún en sus aspectos más contradictorios. A pesar de esto,

652. El caso Wagner, 3, p.165.

653. Idem, p.170.

654. Ibidem, p.171

655. Así habló..."La canción de la melancolía", p.395 ss.

656. Así habló..."El mago", p.344.

657. Así habló..."Fuera de servicio", p.547 ss.

el anciano papa será quien se encargará de justificar la adoración del asno, señalando que es preferible adorar a Dios bajo esta forma animal que el hecho de no venerarlo de ninguna manera. El papa necesita todavía arrodillarse y humillarse a la manera cristiana.⁶⁵⁸ Sin embargo, sus palabras denotan un profundo rasgo de autenticidad, en su reconocimiento de que Zaratustra ha accedido a una nueva forma de lo sagrado que no es, precisamente, la del cristianismo. Pero el papa mismo no puede alcanzar dicha concepción de la religiosidad, en tanto aún se encuentra sometido a una idea de religiosidad que implica la degradación del hombre, y no la afirmación del mismo. En este sentido, tampoco puede ser el superhombre.

El más feo del los hombres es el más alienado a nivel ontológico: su fealdad no puede ser más que la manifestación visible de una voluntad de poderío débil. Sin embargo, él es el asesino de Dios, y tal asesinato nos presenta un carácter ambiguo del personaje, en tanto dicho homicidio, si bien se vio impulsado por motivos inauténticos, posee, a pesar de todo, un rasgo de veracidad. La muerte de Dios es un acto que debe acontecer cuando el hombre reconoce el carácter de opresor del mismo, que impide la manifestación plena de la libertad humana. Este hombre más feo lo ha asesinado por otros motivos: su sentimiento fue el de venganza hacia el Dios omnipresente y compasivo, que lo observaba en todo momento. Como decía la niña a la cual cita nuestro filósofo, la idea de que Dios esté presente en todas partes resulta indecente.⁶⁵⁹

Pero el rasgo de autenticidad presente en él se evidencia en su repudio hacia la compasión, repudio que lo aproxima al espíritu libre. Todo el Zaratustra está transido de este desprecio hacia el sentimiento de compasión, propio de los trascendentes y hombres religiosos en general.

El cristianismo es la religión de la misericordia.⁶⁶⁰ Este senti-

658. Así habló..."La fiesta del asno", p.516

659. Nietzsche contra Wagner, "Zpflöge", p.220.

660. Antierista VIII, p.15.

miento opera de manera deprimente: con la compasión se aumenta el dolor vital, el cual se torna contagioso y coadyuva a la pérdida de los deseos de superación. También estorba a la ley de la selección, en la medida en que, al intervenir a favor de los enfermos y desheredados ampara lo que de otro modo debería desaparecer. No otra ha sido la actitud del cristianismo en todos los tiempos, en tanto se ha originado en los estratos inferiores de la sociedad y llevado una esperanza a los enfermos, marginados, etc. La compasión otorga a la vida un aspecto sombrío y negativo ⁶⁶¹ y se relaciona directamente con las concepciones decadentes. "La compasión persuade de la nada" ⁶⁶² aún cuando a ésta se la disfraza con los nombres de "más allá", Dios, etc.

La autenticidad de este individuo se manifiesta en su rechazo de la compasión ajena, rechazo que le permitirá superarse por sí mismo; y en su desprecio por su propia persona en sus aspectos negativos.

Efectivamente, su superación se evidencia en el hecho de declarar que la vida merece la pena de ser vivida, a partir del amor a la tierra que le ha enseñado Zaratustra. ⁶⁶³ Tal actitud significa que este hombre ha superado el sentimiento de venganza, lo cual le permite afirmar la vida en su carácter eternamente retornante. El hombre más feo ha accedido, de esta manera, a la nueva zona de lo sagrado que se especifica en la divinización del instante. Y tal actitud ha sido posibilitada por la "tisa" a la que nos hemos referido más adelante. El hombre más feo es el promotor de la parodia de la adoración, y el único que parece comprender el carácter de esta sátira burlesca, como forma de acabar definitivamente con Dios - mientras que, para los otros hombres superiores, la adoración del amo es una "recaída" en su antigua fe. Tal vez la figura del hombre más feo sea la más cercana a

661. Anticristo VIII, p.16

662. Ibidem.

663. Así habló..."La canción del noctámbulo", p.422.

la del espíritu libre, aunque esto parezca paradójico.

El mendigo voluntario es un hombre pacífico y "predicador de la montaña", que abandona a los ricos para entregar su abundancia a los pobres, los cuales, al rechazarlo, lo impulsarán a dirigir su prédica a las vacas.⁶⁶⁴ Este hombre no es otro que Jesús: sus palabras a las vacas son continuas paráfrasis de los sermones de Cristo, y su figura de hombre pacífico lo caracteriza plenamente. Además es un filántropo, actitud que implica un abandono de la individualidad en favor de la masa desheredada, del rebaño. Privan en este individuo los aspectos inauténticos, razón por la cual sería muy difícil ubicarlo en la categoría de espíritu libre.

La sombra es el último hombre superior con quien se encuentra Zaratustra, y es la imagen plena de su pasado. La sombra se autodenomina "viajero" que se halla siempre en camino sin meta ni hogar.⁶⁶⁵ La sombra no sólo representa el aspecto tramundano de Nietzsche -su época schopenhaueriana - sino también su primera época de espíritu libre, caracterizada por su negatividad y destructividad con respecto a los valores tradicionales. Es expresión, entonces, del espíritu libre, en tanto poseedor de la libertad negativa. Para ser verdaderamente superhombre necesitaría asumir las posibilidades que su libertad le ofrece en sentido positivo: creación de un nuevo orden de valores dionisiaco.

Los hombres superiores no pueden ser superhombres, porque les falta alcanzar ciertas cualidades imprescindibles para serlo: no saben aceptar el azar de manera dionisiaca, ni reír y bailar de manera adecuada, con todo lo que ello implica.⁶⁶⁶ El hombre superior se convierte de este modo en una figura de tránsito, si bien desprovista de los caracteres auténticos de los espíritus libres, aunque no totalmente.

5.c. Dionysos y superhombre.

Dionysos representa un símbolo adecuada para el superhombre, ya

notas en la página siguiente.

que éste es el hombre dionisiaco por excelencia, tal como le hemos sugerido más arriba.

- a. El superhombre posee una voluntad de poderío sana.
- b. Tal voluntad le permite una continua superación, que lo colocará "lejos" del hombre actual.
- c. El superhombre es el que, gracias a su plenitud, puede afirmar el eterno retorno mediante el amor fati.
- d. El superhombre es también el creador trágico, que se enfrenta a la verdad originaria.
- e. Según esto, el superhombre es el hombre dionisiaco, aquel en el cual los caracteres del dios Dionysos aparecen ejemplificados de manera más pura y, por lo tanto, posee la capacidad de divinizar todo lo existente a partir de la afirmación del instante.
- f. Si bien todos los pensamientos nietzscheanos están íntimamente unidos, de modo tal que se podría decir con Heidegger que Nietzsche piensa "un solo pensamiento",⁶⁶⁷ podríamos afirmar que esta noción del superhombre nos brinda la clave para la unificación de todas sus intuiciones ontológicas. En efecto, el superhombre es la imagen de una voluntad de poderío fuerte que puede, mediante el temple del amor fati, afirmar el carácter deviniente y eternorretornante de la vida, accediendo, de ese modo, a la verdad originaria, y posibilitando la divinización de la totalidad de lo existente a partir del "sí" otorgado al instante.

664. Así habló... "El mendigo voluntario", p.359

665. Así habló... "La sombra", p.364 ss.

666. Así habló... "Del hombre superior", pp.382 ss.

667. Heidegger, Qué significa pensar, "Quinta lección", p.51

6. EL TEMA DEL LENGUAJE EN NIETZSCHE

"¿A qué rubro pertenece propiamente este Zaratustra? Yo creo que casi al de las 'sinfonías'".

NIETZSCHE, Carta a Peter Gast, abril 1883

Luego de señalar de qué manera es posible establecer cómo todas las intuiciones metafísicas y religiosas nietzscheanas convergen en la figura de Dionysos como su símbolo más acabado, nos queda por analizar el tema del lenguaje. ¿Qué razón existe para expresarse de la manera en que lo hace Nietzsche -una forma totalmente antitradicional a nivel filosófico - y por qué su filosofía sólo es posible en esta forma de lenguaje?

En primer lugar, consideremos lo siguiente: existe una estrecha relación entre filosofía y lenguaje, relación que se torna más evidente con sólo intentar expresar en otros términos que los utilizados por un filósofo determinado, su sistema. La tarea se torna, si no imposible, difícil; y, como resultado de la misma es frecuente obtener un producto híbrido que no se corresponde más que lejanamente con el pensamiento original del filósofo en cuestión.

Ferrater Mora inquiriere:

"...¿ qué clase de pensamiento era éste (el de Nietzsche) que, siendo de verdad pensamiento filosófico, hacía todo lo posible por no parecerlo?"⁶⁶⁸

El problema que se plantea con respecto al filósofo alemán, y o-

668. Ferrater Mora, en "Nietzsche y el problema de la expresión filosófica", Sur, a.XIV, N° 121, Bs.As., nov. 1944, pp.10-22.

bliga a muchos historiadores de filosofía a preguntarse si Nietzsche debe ser considerado filósofo, se refiere especialmente a la forma de expresión de sus pensamientos. ¿Es un filósofo quien se manifiesta mediante poesías, ditirambos y aforismos? ¿Es sistemática una filosofía que se expresa en estos términos?

Ferrater Mora considera que toda filosofía debe asumir una configuración sistemática,⁶⁶⁹ entendiendo por sistema una religación de los pensamientos que surge como respuesta a la pregunta por la realidad. Dicha respuesta requiere un lenguaje determinado y, en este sentido, podríamos afirmar con Unamuno que toda filosofía es filología.

Existe un prejuicio que indica que la filosofía debe manifestarse en un lenguaje técnico y difícil, para ser breves, "oscuro",⁶⁷⁰ y que el filósofo es el hombre poseedor de ideas que no tiene que preocuparse en la búsqueda de una expresión agradable e inteligible de las mismas.

En rigor, el problema tal vez se sitúa en la carencia que implica cualquier vocablo como expresión adecuada de la realidad. Ferrater Mora concluye que la expresión nietzscheana, como toda expresión filosófica, ha de encontrarse en relación con la búsqueda de concordancia que persigue toda filosofía, aún sin saberlo.

Conocemos ya, por haberlas desarrellado anteriormente, las críticas nietzscheanas al lenguaje como conyuvante en la falsificación del conocimiento. Tal como lo señala en Qaya Ciencia⁶⁷¹ el lenguaje impide un acceso verdadero a la realidad, en la medida en que el nombre de la cosa llega a separarse de modo tal de la esencia de la misma, que constituye un mundo nuevo. Tanto es así que basta la in-

669. Ibidem, p.111

670. Idem, p.18

671. Qaya Ciencia, 58, p.62.

vención de nuevos nombres "...para crear poco a poco cosas nuevas".⁶⁷²
Y es importante señalar en este punto que muchas veces el nombre no responde a la esencia de la cosa, sino que ha sido creado de manera caprichosa y colocado como una "vestidura"⁶⁷³ sobre el objeto a designar.

El lenguaje crea un mundo junto a otro: el universo de las palabras frente al mundo real.⁶⁷⁴ Este mundo de las palabras es una suerte de mundo platónico en la medida en que se confía en los términos como aeternae veritates, lo cual es causa de la ilusión que nos convence de un acceso a la realidad y al conocimiento mediante el lenguaje. Las ciencias han surgido de esta fe en el lenguaje: tal como lo indica el filósofo, la matemática no habría nacido si, de antemano, se hubiese sabido que no existe en la naturaleza ni una línea recta, ni un círculo verdadero.⁶⁷⁵

De ahí que "con una palabra no se explica nada",⁶⁷⁶ y muchos términos han surgido en el "tiempo de la superstición".⁶⁷⁷ El lenguaje, en definitiva, se reduce a una "sencilla semiótica"⁶⁷⁸ y se convierte en un obstáculo para el conocimiento verdadero. Tal como lo indica Nietzsche, el conocimiento se torna difícil en la medida en que sólo poseemos términos para designar los grados superlativos de los instintos, y carecemos de palabras adecuadas para referirnos a los infinitos matices que existen entre los extremos.⁶⁷⁹ Al no poseer la terminología apropiada, el conocimiento se nos torna difícil, y "en el pasado se llegaba hasta a suponer" que allí donde termina el reino de las palabras acaba también el de la existencia".⁶⁸⁰

672. Gaya Ciencia, 58, p.62.

673. Ibidem.

674. Humano, demasiado humano, 11, p.39.

675. Ibidem.

676. Fóstudon...1059, p.669

677. Ibidem.

678. Fóstudon...617, p.336

679. Aurora 115, p.70

680. Ibidem.

6.a. Lenguaje y filosofía.

Hemos indicado que toda filosofía necesita una cierta forma de expresión, un lenguaje adecuado que permita un acceso a la realidad y sea manifestación de la misma. Por esta razón, debemos plantearnos el problema de la concepción filosófica de Nietzsche. Y el filósofo nos dice, a este respecto:

"La filosofía, tal como yo la he entendido y vivido hasta este momento, es la investigación voluntaria de los aspectos, aún los más detestados e infames de la existencia"⁶⁸¹

La filosofía nietzscheana es fundamentalmente existencial, y debe ser entendida como actividad, por oposición a una mera teorización "contemplativa" de la realidad, propia del pensamiento tradicional. Esta concepción del filosofar como actividad se encuentra en relación con la noción deviniente y eterno-retornante de todo, en tanto una posición contemplativa se caracteriza por su odio al devenir y su "egipticismo". El egipticismo es la imagen elegida para expresar la petrificación y la conversión en "monumento" de un pueblo.⁶⁸² Aplicado a una filosofía, explica el carácter estático de los conceptos con los que intenta desentrañar la realidad. Como dice Nietzsche, los filósofos manejaron desde siempre "momias conceptuales"⁶⁸³ en su afirmación del ser inmutable frente al devenir. A nivel gnoseológico, para ser consecuentes, debieron negar a los sentidos su carácter de fuentes del conocimiento cierto, para otorgarle ese privilegio a la razón. Si Dios está muerto, el lenguaje metafísico tra-

681. Postumos...1034, p.534

682. Humano, demasiado humano, 322, p.423.

683. Crepúsculo de los ídolos, "La razón en filosofía", 1, p.45

dicional ya no puede ser el medio adecuado para referirse a las nuevas realidades intuídas. Pero tal como señala Nietzsche,⁶⁸⁴ las palabras nos estorban el paso, son como piedras difíciles de ser destruídas. El filósofo, intentando superar la metafísica tradicional, se encuentra con el escollo del lenguaje que estaba íntimamente unido a ella como manifestación de la misma. Y lo que él precisa es, justamente, un nuevo lenguaje.⁶⁸⁵

Contrariamente a los filósofos anteriores, Nietzsche prefiere a los sentidos como medio cognoscitivo, en la medida en que sólo ellos muestran lo real, i.e., lo que deviene. Por esto es imprescindible negar el "antisensualismo" propio de toda la filosofía anterior, como la "mayor locura del hombre",⁶⁸⁶ y otorgar a los sentidos el valor que poseen como instrumentos del conocimiento. En tanto la razón falsea la realidad, "mostrando el devenir, el parecer, el cambio, los sentidos no mienten".⁶⁸⁷

Afirmando el valor de los sentidos como medio de acceso a la realidad, ¿sería posible expresar la misma en forma conceptual, siendo ésta, como lo es, producto de la razón falsificadora? Evidentemente no. El modo más adecuado de referirse a todo lo que afecta a la sensibilidad es el lenguaje expresivo que, a partir de la riqueza de matices que brinda, está más acorde -en la medida de lo posible- con los múltiples aspectos en que se presenta la realidad. De todos modos, el lenguaje no manifiesta lo real, porque siempre implica, aún en grado ínfimo, una estatisación de lo deviniente -si bien podemos decir que ayuda a "sugerir" la realidad.

684. Aurora 47, p. 34.

685. Vide CRUZ VELEZ, "Prólogo" a Nietzsche de Henri Lefebvre

686. Póstumos ...1939, p.536

687. Crepúsculo de los ídolos, "La 'razón' en la filosofía", 2, p.46

6.b. La expresión simbólica.

La manera más adecuada para expresar lo deviniente parece ser el simbolismo. Nietzsche critica al lenguaje común por su vulgaridad:

"El lenguaje, parece , ha sido inventado sólo para decir lo ordinario, mediano, comunicable. Con el lenguaje se vulgariza ya el que habla." ⁶⁸⁸

Y la forma de expresión predilecta nietzscheana es el aforismo y también el poema. La característica del pensamiento aforístico es que muestra sin demostrar y ofrece, de manera sintética, una riqueza de contenidos que exigen un continuo desvelamiento. Nietzsche prefiere al hombre que "rumia" los pensamientos, y el modo más adecuado de lograr esta actitud por parte del lector es presentar los mismos de manera aforística. El rumiar es la actitud propia del hombre meditativo que selecciona y piensa, por oposición al "cerdo", que digiere todo de igual manera. En Genealogía de la moral ⁶⁸⁹ indica que el aforismo no queda descifrado por el hecho de ser leído sino que, a partir de ese momento de primera lectura comienza la interpretación, la cual exige un verdadero arte que el hombre moderno no posee: el rumiar. Como indica Cruz Vélez ⁶⁹⁰ el rechazo nietzscheano de los modos del genus cogitandi -ensayos, tratados, etc -lo lleva a la elección del aforismo, en el cual utiliza palabras jeroglíficas que ocultan más de lo que expresan. Este ocultamiento se relaciona con la concepción "individualista" de la filosofía, según la

688. Crepúsculo de los ídolos, "IncurSIONES de un intempestivo" 26, p. 103.

689. en "Prólogo", 8, p.26.

690. En "Prólogo" a Nietzsche de H.Lefebvre.

cual ésta es fundamentalmente actividad personal, por oposición al conocimiento sistemático, riguroso, objetivo e impersonal.

El símbolo es el instrumento adecuado para expresar el pensamiento del filósofo, en tanto oculta y permite el pensamiento propio. El símbolo genera vivencias personales, en tanto las palabras acabadas las "paralizan". Nietzsche recomienda a Lou von Salomé que manifieste las verdades más abstractas de manera simbólica para permitir un acceso a las mismas.⁶⁹¹

La preferencia por el símbolo impulsaría a Zarathustra a elegir como compañeros a hombres que odian deducir allí donde pueden adivinar,⁶⁹² navegantes acostumbrados al peligro -recordemos el riesgo que supone el conocimiento de la verdad originaria. El símbolo invita a adivinar. Por eso Zarathustra es un poeta,⁶⁹³ pero, a diferencia del común de los mismos, no "intenta" parecer profundo, sino que sólo expresa pensamientos profundos. El verdadero pensador no teme a las aguas sucias, sino a las aguas superficiales.

¿Por qué necesita Zarathustra un nuevo lenguaje? ¿Por qué sólo los cantos del futuro podrán encontrar un nombre adecuado para Dionysos?⁶⁹⁴ Precisamente porque el dios griego es el símbolo de las intuiciones ontológicas nietzscheanas, que el filósofo no puede expresar en el lenguaje tradicional por la vinculación ya señalada entre lenguaje y filosofía. Una nueva filosofía -una concepción que se halla a los antípodas de todas las concepciones tradicionales - debe expresarse en un nuevo lenguaje. Al no hallarlo en virtud de las deficiencias propias del lenguaje tradicional, Nietzsche opta por el poema, el "canto" y el silencio.

691. Doctrina del estilo, incluido en el vol. Documentos de un encuentro p.151.

692. Así habló..."De la visión y el enigma", I, p.223

693. Así habló..."De los poetas", p.188.

694. Así habló Zarathustra, "Del gran anhelo", p.307.

Analicemos esta afirmación con más detenimiento. La elección del poema, la alegoría y el símbolo se hace evidente en Así habló Zaratustra, obra en donde se concentran de manera inigualable los pensamientos nietzscheanos. Ninguna de sus otras obras alcanza los caracteres de ésta principalmente determinados por las sugerencias y matices infinitos que nos ofrece el lenguaje allí utilizado.

La verdad del todo no puede ser explicada racionalmente, porque la razón separa y divide. La poesía, en cambio, no explica nada sino que desvela el ámbito de lo real. A la verdad originaria sólo es posible acceder de esa manera, a través de intuiciones que se expresan plásticamente. En esta obra, el alma de Zaratustra -Ariadna-, al estar plena de riquezas, opta por callar las palabras, eligiendo el canto como medio de manifestación. La música tiene para Nietzsche una importancia especial, que determinaremos a continuación.

6.c. La música como expresión del pensamiento.

El alma de Nietzsche prefiere cantar ante la visión del dios.⁶⁹⁵ No existen palabras que puedan describir su situación, porque hay vivencias a las cuales "les falta la palabra":⁶⁹⁶ por ello elige la música.

En la Cuarta Intempestiva. Richard Wagner en Bayreuth, analizando el fenómeno del surgimiento de la música, el filósofo señala que este origen se relaciona con la crisis que se experimentó a partir del carácter del lenguaje. Éste, que había nacido como manifestación del sentimiento, se aleja paulatinamente de su misión,⁶⁹⁷ y comienza a ser expresión de lo pensado. El hombre que era feliz

695. Así habló... "Del gran anhelo", pp. 305 ss.

696. Crepúsculo de los ídolos, "Incursiones de un intempestivo", 26, p. 105.

697. pp.374 ss.

o sufría ya no tenía forma o medio de hacerlo saber: de esa carencia surgió la música.

El lenguaje separado de su misión originaria se convierte en "un poder independiente que...oprime a los hombres entre sus brazos de fantasma y les hace ir donde no quieren ir".⁶⁹⁸

El hecho de la existencia de múltiples lenguas es muestra cabal de que palabra y cosa no concuerdan entre sí. Nietzsche, a la manera de los sofistas griegos, sostiene que el lenguaje es una "convención" y que no existe un "puente" directo del hombre hacia el mundo, en la medida en que el lenguaje se encuentra casi como un obstáculo entre ambos.⁶⁹⁹

Conocemos el mundo de los sentimientos a través de las representaciones, pero existe en la base de toda representación algo que Nietzsche denomina voluntad.⁷⁰⁰ La voluntad es ese fondo de sentimientos de placer y desplacer que está presente en todos los lenguajes; y alcanza su simbolización en las modulaciones de la voz y los códigos gestuales. Esta "base de modulaciones" es universal e inteligible para todos los hombres, sea cual fuere la lengua propia de cada uno de ellos. Tal "voluntad" alcanza su expresión más adecuada en la música, y se convierte en objeto de la misma. Pero la música, reducida a su esencia más íntima, ha de ser dionisiaca.⁷⁰¹ El arte dionisiaco se caracteriza por su "desconsideración" hacia el oyente: no le interesa tornarse comprensible y significativo para los otros, sino que sólo puede ser captado por aquellos que se encuentran embargados por semejantes sentimientos hacia el dios. De allí la importancia de la música:

"¡Qué poco se requiere para ser feliz! El sonido de una

698. Cuarta Intempestiva...p.318

699. Vide Sobre la música y la palabra -1871- en ed. Poseidón.

700. Ibidem, p.195

701. Idem, p.204.

gaita -Sin música la vida sería un error. ¡El alemán se imagina a Dios mismo cantando canciones!" 702

Lo que el lenguaje común no puede manifestar, la música lo rescata. De allí la importancia dada a la música por los adeptos de Dionysos en Grecia. Nietzsche expresa esta inanidad del lenguaje común en un aforismo de la Gaya Ciencia 703 donde señala que, teniendo una idea, intentó expresarla verbalmente y las palabras mismas asesinaron su pensamiento. De manera semejante, al final de Más allá del bien y del mal señala que los pensamientos manifestados por él en esta obra no son más que sus intuiciones "en su atardecer", intuiciones como pájaros cansados de volar, que se dejan atrapar fácilmente. Los pensamientos que permiten su manifestación son pensamientos "cansados", pero, dice Nietzsche:

"...nadie me adivina, a base de esto, qué aspecto ofrecéis vosotros en vuestra mañana, vosotros chispas y prodigios repentinos de mi soledad, ¡vosotros mis viejos y amados -pensamientos perversos!" 704

Mientras que la palabra "mata" el pensamiento, el arte dionisiaco es expresión, por el contrario, de superabundancia de vida, y el "Epflogo" de la Gaya Ciencia es ilustrativo a este respecto. 705 Los espíritus del libro le señalan a Nietzsche que están cansados de las palabras allí utilizadas, que no son más que "sánticos de sapos cautivos...voces de sepulcro" 706 y prefieren entonar canciones más joviales. Y el filósofo mismo señala que está dispuesto a cantar...Pensemos que, luego de la publicación de esta obra, Nietzsche comienza a escribir Así habló Zaratustra, en donde sus virtudes de

702. Crepúsculo de los ídolos, "Sentencias y flechas", 3, p.34

703. Gaya Ciencia 298, p.157

704. Más allá..."Qué es aristocrático?" 296, p.255

705. Gaya Ciencia 383, p.246.

706. Idem, p.247

cantor y poeta alcanzarán su máxima expresión. Es que en Así habló Zaratustra las vivencias nietzscheanas exceden todo concepto, y la imagen y el símbolo resultan la expresión "más cercana, más exacta, más sencilla". El espíritu dionisiaco, al hablar a solas consigo mismo, no puede menos que utilizar el lenguaje del ditirambo, ⁷⁰⁷ uniendo, de esta manera, la palabra y la música. Y de la música Nietzsche indica que debe ser jovial y profunda, traviesa "como un mediodía de octubre". ⁷⁰⁸ El filósofo posee la esperanza de un futuro dionisiaco de la música, futuro que sólo será posible cuando estén dadas las condiciones para la expresión de un "exceso de vida". Sólo una situación de sobreabundancia permitirá el nacimiento de una edad trágica, con su consiguiente afirmación de lo vital en todos sus aspectos. ⁷⁰⁹ El artista ditirámico por excelencia es Zaratustra, el poeta que podrá realizar en su propia historia las superaciones que lo aproximarán al superhombre. La música debe ser, como Zaratustra, afirmadora y, a partir de esta afirmación, transfiguradora del mundo, al cual otorgará un nuevo sentido. ⁷¹⁰ Símbolos y música, los medios de manifestación del pensamiento. Este nuevo lenguaje nietzscheano se opone a los ordenados sistemas racionales de los filósofos, de la misma manera en que se opone a ellos su peculiar concepción filosófica. De allí que diga Nietzsche, al terminar la tercera parte de Así habló Zaratustra, que esto puede ser considerado "el finale de toda la sinfonía" ⁷¹¹

6.d. El silencio

Las críticas al lenguaje, como manifestación inadecuada del

⁷⁰⁷. Ecce Homo, "Así habló Zaratustra", 7, p.103

⁷⁰⁸. Ecce Homo, "Por qué soy tan inteligente", 7, p.48

⁷⁰⁹. Ecce Homo, "El nacimiento de la tragedia", 4, p.71

⁷¹⁰. Ecce Homo, "El caso Wagner", p.115

⁷¹¹. cit, por Janz, Nietzsche.

pensamiento y la realidad, si son coherentes, deben llegar al extremo del rechazo de toda expresión verbal como instrumento cognoscitivo o explicativo de la realidad.

Aún el lenguaje poético o musical resulta, en última instancia, ineficiente, razón por la cual el silencio parece ser la actitud última del pensador nietzscheano. Y ésta es, en efecto, la actitud zarathustriana en los momentos en que su pensamiento más abismal -el del eterno retorno - aparece ante su consideración.⁷¹² Zarathustra no puede expresar verbalmente aquello que se constituye en su pensamiento supremo, tal vez porque éste es el que más lejos lo ubica de toda la tradición metafísica y, con ello, del lenguaje. Tal como lo indica Fink:

"Tal vez se salga así por vez primera de la senda de la metafísica y se encuentre sin camino alguno, perdido en una nueva dimensión".⁷¹³

Zarathustra, en su soledad, se siente en un mundo "abierto y claro", y señala:

"Aquí se me abren de golpe todas las palabras y los armarios de palabras del ser: todo ser quiere hacerse aquí palabra, todo devenir quiere aprender a hablar de mí.
Pero allá abajo -¡allá es vano todo hablar! Allá, olvidar y pasar de largo es la mejor sabiduría."⁷¹⁴

El silencio de la soledad "escucha", en tanto en el mercado "todo habla" y "todo queda triturado a fuerza de palabras".⁷¹⁵ En el silencio, Zarathustra se dice a sí mismo las palabras desveladoras de las cosas: en el silencio se escucha al dios Dionysos.

712. Así habló Zarathustra, "La más silenciosa de todas las horas", p. 212 ss.

713. Fink, La filosofía de Nietzsche, p.100

714. Así..."El retorno a casa", p.259

715. Ibidem.

B I B L I O G R A F I A

1. OBRAS DE FRIEDRICH NIETZSCHE

FRIEDRICH NIETZSCHE

Also sprach Zarathustra, Kröner, Stuttgart
1956

Así habló Zaratustra, trad. Andrés Sánchez
Pascual, Madrid, Alianza, 1981

Aurora. Meditación sobre los prejuicios morales.
trad. Pedro González Blaco, Pequeña Biblioteca
Calamus Scriptorius, Barcelona, 1978.

Anticristo. trad. Habert Kurt, Bs.As., Carlos
Hernández editor, 1975.

Consideraciones intempestivas, en Obras comple-
tas, trad. Ovejero y Maury, Tomo II, Bs.As.,
Aguilar, 1965

Ecce Homo, trad. A.Sánchez Pascual, Madrid,
Alianza, 1980

El nacimiento de la tragedia, trad. A.Sánchez
Pascual, Madrid, Alianza, 1980

Humano, demasiado humano, trad. Carlos Vergara,
Madrid, EDAF, 1980

La gaya ciencia, trad. Pedro González Blanco,
Barcelona, Pequeña Biblioteca Calamus Scrip-
torius, 1979

La genealogía de la moral, trad. A.Sánchez Pas-
cual, Madrid, Alianza, 1980.

El certamen de Homero, en Obras completas, ed.
Poseidón, T I.

La filosofía en la época trágica de los griegos
trad. Ovejero y Maury, Obras completas, Tomo I
Bs. As., Aguilar.

FRIEDRICH NIETZSCHE

Fragmentos filosóficos, tra. Ovejero y Maury
tomo XII de Obras completas, Aguilar.

Sobre la música y la palabra, en Obras completas,
tomo I, ed. Possidón. (trad. Pablo Simón)

Fragmentos 1874-75, Apuntes y pensamientos para
las consideraciones intertemporales, trad. Ovejero
y Maury, ed. Obras completas Aguilar.

Fragmentos 1882-1888, con el título La voluntad
de poderío, trad. Anibal Frafe, Madrid, EDAF,
1980.

Crepúsculo de los ídolos, trad. A. Sánchez Pascual
Madrid, Alianza, 1979.

Epistolario, en Obras completas, ed. Aguilar, T I

Más allá del bien y del mal, trad. A. Sánchez Pas-
cual, Madrid, Alianza, 1977.

Nietzsche contra Wagner y El caso Wagner, trad.
Ovejero y Maury, en Obras completas, t XI

Poemas y Ditirambos de Dionysos, trad. Txaro
Santoro y Careaga, Madrid, Feralta, 1979.

Escritos juveniles, trad. Ramón Pérez Mantilla,
Escritos autobiográficos, trad. R. Pérez Mantilla,
y Fragmentos Fragmentos, trad. R. Pérez Mantilla, en
Revista Eco, Nietzsche 125 años, sept. oct. nov.
1969, Nos. 113-115, tomo XIX/ 5-6-7

2. OBRAS SOBRE EL DIOS DIONYSOS GRIEGO +MITOLOGIA.

JUAN-EDUARDO CIRLOT Diccionario de símbolos, Calabria, Labor, 1969.

E. R. DODDS Los griegos y lo irracional, trad. María Araujo, Madrid, Revista
de Occidente, 1960

EURIPIDES Las bacantes, trad. Longhi, Bs. As, Casa editora Coni, 1924

FARNELL Cults of the Greek States, Oxford, 1921, vol IV.

JAMES GEORGE FRAZER The Golden Bough. A study in magic and religion, Part V, vol. II, Part I, Vol II, New York, Mac Millan Company, ³1935

CARLOS GAYTAN Diccionario mitológico, México, Diana, ⁹ 1979.

GUTHRIE Orfeo y la religión griega, trad. Juan Valmard, Bs. As, EUDEBA, 1970.

VICENTE HERNANDEZ CATALA La expresión de lo divino en las religiones no cristianas, Madrid, B.A.C., 1972

H. JEANMARIE Dionysos. Histoire du culte de Bacchus, Paris, 1978.

HESIODO Teogonía, trad. esp. Ferrúa, México, 1978

KARL KERENYI Dionysos. Archetypal Image of Indestructible Life. Translated from the Germany by R. Manheim, Bollingen Series LXV-2, Princeton University Press, 1967

ALFRED LOISY Los misterios paganos y el misterio cristiano, trad. Ana F. de Goldar, Paidós, Bs. As., 1967

MARTIN PERSSON NILSSON Historia de la religión griega, trad. A. Camero, Bs. As., EUDEBA, 1961

Historia de la religiosidad griega, trad. del sueco de Matín Sánchez Ruizpérez, Gredos, Madrid, 1953

WALTER OTTO Teofanía, trad. J. J. Thomas, Bs. As., EUDEBA, 1968

Los dioses de Grecia, trad. Berge y Zurbarrian, Bs. As., EUDEBA, 1973

ERWIN ROUGE Paique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos. trad. W. Roes, México, F.C.E., 1948

E. ROYSTON PIKE Diccionario de las religiones, México, F.C.E., 1960

3. COMENTADORES E INTERPRETES DE LA OBRA NIETZSCHEANA

E. BENTRAM Nietzsche, Essai de Mythologie, Paris, 1932

- ANGEL CASARES "El problema de Dios en Nietzsche"; en Universidad, U.Nacional del Litoral, No.31, dic.1955, Sta Fe.Rea.Argentina.
- EUGEN FINK La filosofía de Nietzsche, trad.A.Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Universidad, 3 1980
- JEAN GRANIER Le problème de la Vérité dans la Philosophie de Nietzsche Paris, Editions du Seuil, 1966
- MARTIN HEIDEGGER Nietzsche, traduit de l'allemand par Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1980
- Qué significa pensar, trad., E.Kahneman, Bs.As., Nova, 1971
- "Quién es el Zarathustra de Nietzsche"; en Cuadernos hispanoamericanos, No.15, junio 1962
- FERRATER MORA "Nietzsche y el problema de la expresión filosófica", en Sur, n, XIV, NO.121, Bs.As, nov.1944 pp 10-22.
- VICENTE FATONE Temas de mística y religión, Cuadernos del Sur, Instituto de Humanidades, Universidad Nacional del Sur, 1963
- KARL JASIERS Nietzsche. Introducción a su filosofía.Bs.As., Sudamericana
- Nietzsche y el cristianismo, Trd, Daniel Cruz Machado, Ed, Deucalión, Bs.As., 1955
- KARL LOWWITZ Negels a Nietzsche, trad.E. Stán, Bs.As., Sudamericana, 1968
- MONTINARI Nietzsche, en. fasc. "Los hombres", Centro Editor de América Latina., Bs.As.
- CHARLES MURIN Nietzsche Problème. Genealogie d'une Pensée. Les Presses de L'Université de Montréal et Vrin, 1979.
- VICTOR MASSUP Nietzsche y el fin de la religión, Bs.As., Sudamericana, 1966
- GEORGES MOREL Nietzsche, Paris, 1971
- ERNST FREIFER, Friedrich Nietzsche, Lou von Salomé, Paul Réa. Documentos de un encuentro , trad.Ana Domenech, Barcelona, Laertes, 1981

FRUNO L.G.PICCIONE "Instante y autenticidad", en Escritos de Filosofía
Año III, en-junio 1980, Bs.As.pp. 115-140

GEORG SIMMEL Schopenhauer y Nietzsche, tr.Ayala, Bs.As., Kier, 1944

WALTER SCHULZ El Dios de la metafísica moderna, trad.F.Linares, México,
F.C.E., 1965.

THIBON Nietzsche o el declinar del espíritu, trad.Leandro de Senna, Des-
clée de Brouwer, Bs.As. 1951

MARIA ZAMBRANO El hombre y lo divino, México, F.C.E., 1973