

# TAULA

quaderns de pensament



núm. 21-22 / 1994

Universitat de les Illes Balears



UNIVERSITAT DE LES ILLES BALEARS



5101520966



# **Taula**

**Quaderns de pensament**

**21-22**

(gener-desembre 1994)

Palma 1995

**Universitat de les Illes Balears**  
Departament de Filosofia

Taula. Quaderns de pensament, núm. 21-22. 1994  
Revista del departament de Filosofia de la Universitat de les Illes Balears

**Director:** Gabriel Amengual

**Secretari de redacció:** Bernat Riutort

**Consell de redacció:** Adelaida Ambroggi, Gabriel Amengual, Andreu Berga, Camilo J. Cela Conde, Juan M. Piquer, Bernat Riutort, Diego Sabiote, Albert Saoner, Francesc Torres, Juan L. Vermal.

Col·laboracions, intercanvi, llibres per a recensions (2 exemplars)

Dept. de Filosofia. Campus universitari, cra. de Valldemossa km 7.5 07071 Palma

**Subscripcions:** CIDA. Campus universitari, cra. de Valldemossa km 7.5 07071 Palma.  
Preu número: 943/1000.

**Coberta:** Jaume Falconer

© del text: els autors, 1994

© de l'edició: Universitat de les Illes Balears, 1995

Es prega als autors que enviïn un abstracte de l'article d'un màxim de 10 línies en la llengua de l'article i, si és possible, també en anglès.

Els articles que s'enviïn per a la publicació hauran d'anar acompanyats, a més del text imprès, del corresponent text en disket, assenyalant el programa en què ha estat processat.

ISSN: 0214-6657

Dipòsit legal: PM 373-1982

Impremta: Sairpa SL. C/ del Torrent, 5 - L 1. 07160 Paguera.

## ÍNDICE

### FRIEDRICH NIETZSCHE Actas de las Jornadas de Filosofía 1994

<i>Introducción</i> .....	5
Gabriel Amengual	
<b>PONENCIAS</b> .....	9
<i>Nietzsche y la religión del espíritu</i> .....	11
Eugenio Trías	
<i>Nietzsche y las paradojas del individualismo</i> .....	19
Ferruccio Andolfi	
<i>Nietzsche y la metafísica</i> .....	35
Juan Luis Vermal	
<b>COMUNICACIONES</b> .....	43
<i>La religión de Nietzsche</i> .....	45
Jesús M <sup>a</sup> López Sotillo	
<i>La crítica religiosa en el pensamiento de madurez de Nietzsche: los dos 'tipos'</i> .....	59
Elvira Burgos Díaz	
<i>Introducción a la filosofía de Nietzsche más allá de la metafísica</i> .....	67
Marino Martínez	
<i>La estructura ser/apariencia en la filosofía de Nietzsche</i> .....	75
Alfredo Martínez Sánchez	
<i>La sombra de Dionisos. Una lectura metafísica de 'El nacimiento de la tragedia'</i> ....	79
M <sup>a</sup> Montserrat Armas	
<i>Aproximación simbólica al Zaratustra</i> .....	85
M <sup>a</sup> Mercè Domínguez	
<i>Un ejército de tropos</i> .....	93
Angel Mollá	
<i>El superhombre y el primer hombre. Nietzsche y Camus</i> .....	101
María Marla Zárate	
<b>RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	107





## INTRODUCCIÓN

En este número de *Taula. Quaderns de pensament* se publican las actas: ponencias y comunicaciones, de las *Jornadas de Filosofía '94*, que con el tema «Friedrich Nietzsche» organizaron la Associació Filosòfica de les Illes Balears (AFIB) y el Departament de Filosofia de la Universitat de les Illes Balears (UIB), en Palma, los días 20-22 de septiembre de 1994.

La iniciativa surgió de la Asociación, que nació con el interés de hacer presente la filosofía en la cultura, y, ya desde el primer momento de su puesta en marcha, pensó en organizar unas Jornadas de Filosofía de modo periódico. Pero la inspiración vino del recuerdo de aquellas Jornadas de Filosofía que el Departament de Filosofia de la UIB organizaba allá por los años últimos de los 70 y primeros de los 80. Aquellas Jornadas ofrecían la ocasión de ver caras y oír palabras, que de otra manera sólo se podían ver estampadas en libros, creando así un ámbito más vivo de comunicación e intercambio. Esto mismo nos propusimos para estas Jornadas, y creemos que este fin se vio cumplido con creces.

Convenir en el tema fue muy fácil. Dentro de la AFIB se había formado un grupo de estudio dedicado a Nietzsche, pensador que, por lo demás, goza de un interés general y de una actualidad indiscutible. Después descubrimos que la fecha propuesta coincidía con el 150 aniversario de su nacimiento, puesto que no fue éste el motivo de la elección del tema de las Jornadas.

Ciertamente parece como si las conmemoraciones históricas no fueran con Nietzsche, ya que fácilmente suenan a aquel «apartarse cómodamente de la vida», propio del «ocioso paseante en el jardín del saber», que él tan vivamente criticó en la *Consideración intempestiva De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida* (1876)<sup>1</sup>. La «sobresaturación de historia»<sup>2</sup> en filosofía, en todo caso, no ha disminuido, sino que todo parece indicar que ha aumentado considerablemente, desde que él la denunciara, incluso, como exponente de personalidad débil, por cuanto de hecho tantas veces el referir lo que otros pensaron viene a sustituir el pensamiento propio.

---

<sup>1</sup> F. NIETZSCHE, *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe, vol. 1., hrsg. v. G. Colli y M. Montinari, Munich 1980, p. 279. Vers. cast. de J. B. Llinares Chover y G. Meléndez Acuña, en: *Nietzsche. Antología*, Barcelona 1988, p. 55.

<sup>2</sup> NIETZSCHE, o.c., p. 245, cast. 77.

Las Jornadas no pretendían hacer una conmemoración, fruto de la «fiebre de la con-sunción histórica»<sup>3</sup>, de «la enfermedad de la historia»<sup>4</sup>, como dice Nietzsche; no nos movió un sentido anticuario, sino que el interés por recordar estaba guiado por el de servir al presente. No queríamos que las Jornadas se convirtieran en una visita a museos y galerías, sino, en todo caso, al taller de un maestro<sup>5</sup>. En esta actitud crítica respecto a tanto historicismo, Nietzsche defiende lo ahistórico, así afirma: «la facultad de sentir hasta cierto grado ahistóricamente [es] una facultad más importante y más originaria, por cuanto constituye el fundamento indispensable para que crezca algo justo, sano y grato, algo verdaderamente humano».<sup>6</sup>

Pero, por otra parte, afirma el mismo Nietzsche, «el hombre sólo llega a ser hombre en la medida en que [...] restringe ese elemento ahistórico»<sup>7</sup>. Se trata por tanto de que manejemos lo histórico sólo como la necesaria restricción de lo ahistórico a fin de crecer como seres humanos, pues llegamos a ser hombres «Sólo en virtud del poder de usar lo pasado para la vida y hacer nueva historia sobre la base de lo acontecido: pero cuando se da un exceso de historia el hombre deja de serlo».<sup>8</sup>

Del solo interés por la actualidad de Nietzsche no sale el programa de estas Jornadas. Ahí ha imperado más bien la voluntad de mostrar la variedad de aspectos del pensamiento nietzscheano. Se ha dicho que Nietzsche necesita muchos lectores para ser entendido, porque la pluralidad de lecturas se encuentran de alguna manera en Nietzsche mismo.

Nietzsche ha sido objeto de múltiples interpretaciones. Así en el primer decenio de su influencia, después de 1890, se le tuvo, incluso por Dilthey mismo, como el pensador salvaje: el crítico radical de la cultura, anti-ilustrador, precursor de una voluntad violenta de poder, profeta de una moral de dominadores sin escrúpulos y de la selección darwinística de los hombres nuevos. Posteriormente K. Jaspers, K. Löwith y M. Heidegger trabajaron el Nietzsche filósofo, en contra de su apropiación por parte del nacionalsocialismo como político y defensor de la guerra (Baeumler); así Nietzsche fue situado en la gran tradición filosófica, como el que la lleva consecuentemente a su plenitud, siendo a la vez su crítico más significativo. Heidegger reconstruyó el pensamiento filosófico de Nietzsche en torno a los conceptos de nihilismo y muerte de Dios, transvaloración de los valores, voluntad de poder y eterno retorno, superhombre y justicia. En los años 40 y 50 se buscaba en Nietzsche al crítico liberador y constructivo: al crítico de la ilustración en favor de una filosofía de la no-identidad (Horkheimer y Adorno), crítico de la moral platónico-cristiana en favor de una filosofía práctica de la auto-superación (Kaufmann), crítico de la metafísica en favor de la filosofía preplatónica del juego (Fink). En los años 60 y 70 se renunció exigir a Nietzsche proyectos globales de mundo; ya no se pretendía construir o reconstruir a Nietzsche, sino simplemente leerlo. Deleuze encontró en Nietzsche al vanguardista de la pluralidad de sentidos.

Ahora la filosofía de Nietzsche parece ser más bien entendida como filosofía de la interpretación, y los intérpretes de Nietzsche se entienden tales desde determinados pun-

---

<sup>3</sup> NIETZSCHE, o.c., p. 246, cast. 56.

<sup>4</sup> NIETZSCHE, o.c., p. 329, cast. 110.

<sup>5</sup> NIETZSCHE, o.c., p. 327, cast. 109.

<sup>6</sup> NIETZSCHE, o.c., p. 252, cast. 59.

<sup>7</sup> NIETZSCHE, o.c., p. 252s., cast. 59.

<sup>8</sup> NIETZSCHE, o.c., p. 253, cast. 59.

tos de vista. Así Nietzsche cobra nuevo interés, no a pesar, sino porque puede ser apropiado de distintas maneras.

Dentro de esta perspectiva puede entenderse el programa de las Jornadas. Se seleccionaron cuatro aspectos diversos: la religión, su conexión con la literatura, el individualismo (en términos generales se hace referencia al tema ético-político) y la metafísica. Sobre estos cuatro aspectos, fundamentales, se centran las cuatro ponencias, y se distribuyeron las comunicaciones. Lamentamos no poder publicar la ponencia del prof. Dr. Andrés Sánchez Pascual sobre «Nietzsche y la literatura», a pesar de nuestra voluntad decidida, nuestra insistencia y nuestra espera larga y paciente.

Pero, Nietzsche, además de filólogo, literato y filósofo, fue músico. Tuvimos la suerte de contar con una selección de músicos que prepararon la interpretación de algunas obras musicales de Nietzsche. Queremos resaltar este hecho, porque de otra manera no quedaría constancia de este acto tan significativo dentro de las Jornadas, y porque seguramente se trata de un verdadero estreno, al menos nacional, puesto que la música de Nietzsche no se ha difundido apenas, de modo que es un aspecto casi olvidado de su personalidad creativa. En la primera parte del concierto se ofrecieron piezas para piano, tocadas por Ignasi Furió (Heldenklage, Ungarischer Marsch, Edes Titok, So lach doch mal, Da geht ein Bach, Im Mondschein auf der Puszta, Mazurka, Das zerbrochene Ringlein y Hymnus an die Freundschaft. Vorspiel), y, en la segunda, composiciones para voz y piano (Ungewitter, Gern und gernner [Zweite Fassung], Aus der Jugendzeit, Gebet an das Leben, Weihnachtsoratorium IV. Mariae Verkündigung, Ständchen, Unendlich, Beschwörung, Hymnus an das Leben, Ade! Ich muß nun gehen y Herbstlich sonnige Tage), actuando Joana Llabrés como soprano, Eulàlia Salbanyà como mezzosoprano, Antoni Aragon como tenor, Pere M. Deyà como bajo, y el mismo Ignasi Furió al piano. Como introducción al concierto el Dr. Juan L. Vermal hizo una documentada presentación general de la producción musical de Nietzsche, con referencia a las obras que se iban a escuchar.

Con una mesa redonda se concluyeron las Jornadas, donde se pudo constatar y evaluar la actualidad de Nietzsche, y de alguna manera sacar conclusiones de los diferentes temas.

El capítulo de agradecimientos debe abrirse con la referencia a los que más activamente trabajaron las Jornadas: los ponentes y comunicantes y el equipo organizador (Margarita Santandreu, Sebastiana Giménez, Mateu Cabot, Miquel Jaume, Joan Carles Alzamora, Joan Andreu y yo mismo). Pero, en seguida, hay que hacer mención de aquellas instituciones, por cuya ayuda fueron posibles las Jornadas: El Ministerio de Educación y Ciencia, por su decisiva subvención a este acontecimiento académico y la publicación de las actas; la Conselleria de Cultura, Educació i Esports del Govern Balear; el Col·legi Oficial de Doctors i Llicenciats en Filosofia i Lletres de Balears; la Fundació 'La Caixa', que permitió que las Jornadas discurrieran con todas las facilidades en el inmejorable marco del hermoso edificio del Gran Hotel.

*Gabriel Amengual*



**Taula (UIB)**  
**núm. 21-22, 1994**

**Ponencias**



## NIETZSCHE Y LA RELIGIÓN DEL ESPÍRITU

Eugenio Trías

### I

He decidido llamar a este texto **Nietzsche y la religión del espíritu**. Me interesa destacar la contribución *positiva, afirmativa* de Nietzsche en relación a la religión. Me interesa, en cambio, mucho menos las actitudes *críticas* de Nietzsche en relación a ciertas formas de religiosidad que pasan por la criba de su método genealógico, por ejemplo en su obra *Genealogía de la moral*.

Este Nietzsche que me interesa menos es el que Eugen Fink califica de «filósofo de la sospecha». Es el Nietzsche más tributario de una cierta tradición moderna, de raíz ilustrada, que en el siglo romántico adquiere carta de ciudadanía. Tal filosofía de la sospecha toma la religión como un fenómeno que carece de consistencia intrínseca, y que por consiguiente debe ser descubierto en su mentira, falacia o ilusión desde un método que revele o desvele su verdad latente, una verdad concebida como inconsciente. En este punto Nietzsche queda próximo a Feuerbach y Marx y constituye un antecedente de Freud. Voy a caracterizar en lo que sigue esta forma de «filosofía de la sospecha» aplicada al fenómeno religión.

Pues bien, no es esta tradición de «filosofía de la sospecha» en la cual se inscribe, ciertamente, Nietzsche, la que más me interesa destacar en este texto.

Personalmente considero que el mejor Nietzsche no es tanto el que filosofa a golpes de martillo, o el que intenta derribar ídolos milenarios, o valores seculares cuanto el filósofo *afirmativo* capaz de construir un extraordinario poema filosófico que se llama *Así habló Zaratustra*. Siento en este punto disentir de mi colega y maestro, querido y admirado, José María Valverde, que tiene en bastante poca estima esta obra de Nietzsche. A mí es, sin duda, la que más me maravilla, aun reconociéndole altibajos tremendos y recaídas en la más torpe trivialidad. Pero capítulos como *La visión y el enigma*, o en general todo el tercer libro; y sobre todo la premonición magnífica que constituye, ya en el primer libro, el texto titulado *Las tres metamorfosis del espíritu*, me valen sin duda más que todo el conjunto restante de obra nietzscheana, tanto publicada como póstuma.

Más que las actitudes críticas y negativas de Nietzsche en relación a la experiencia religiosa me interesa destacar su contribución al enriquecimiento de la misma. ¿Cómo?

¿Nietzsche un pensador religioso? Efectivamente: esta es la óptica que quisiera aquí destacar.

Creo, ciertamente, que Nietzsche constituye una figura fundamental dentro del marco de religiosidad característico de la modernidad. Tal forma de religión *moderna* es lo que en un libro mío que está a punto de aparecer en las librerías llamo la *religión del espíritu*: una forma de religiosidad que tuvo su profecía oracular, su premonición, en el monje calabrés Joaquín di Fiore, hacia finales del siglo XII. Pero que sólo en el mundo moderno, desde el renacimiento y la reforma hasta el siglo romántico (y después de él) adquiere forma perfecta. Esta religión se corresponde con una época o edad que llamo, en dicho libro, *la edad del espíritu* (expresión que da título al propio libro): tal fue la edad profetizada por Joaquín di Fiore.

Lo característico de esa edad del espíritu, y de la experiencia religiosa que le corresponde, consiste en que en ella se derrumba y resquebraja el *imaginario simbólico* sobre el cual se asienta la religión tradicional y sus formas características de *culto*, así como sus peculiares formas narrativas (míticas), con sus teofanías correspondientes; y sus formas rituales y sacrificiales. El universo simbólico en el cual lo sagrado hace siempre acto de presentación en el mundo queda, pues, en la «edad del espíritu», en régimen de ocultación. Pero en ese régimen sigue existiendo y dando señales de vida.

A partir del siglo ilustrado, y sobre todo en el romanticismo, y desde luego en Nietzsche, esa *religión del espíritu* invadirá un territorio completamente ambiguo, limítrofe entre la «racionalidad» característica de la *edad de la razón* de cierta tradición ilustrada y el lento e irreversible retorno del simbolismo relativo a lo sagrado. Tal es el territorio de la estética.

En cualquier caso en Nietzsche se formula con claridad el contenido y la forma de una experiencia religiosa polarizada por la *idea* de espíritu. Este, de siempre, asume un carácter siempre póstumo, liminar, escatológico: es, en el esquema trinitario, la tercera y última de las hipóstasis o de las personas. En Nietzsche, además, esa figura escatológica, a la que se aspira, y que constituye un polo norte o una estrella polar que orienta desde el horizonte, asume un carácter perfectamente reconocible dentro de múltiples tradiciones religiosas (esta forma la encontramos en las tradiciones védicas e indoiranias, en los últimos momentos de la tradición profética judía, y posteriormente en el cristianismo y el Islam).

Me refiero a la sustitución de una idea vetusta de lo divino por un régimen de novedad en el cual lo divino se revela a través de una *antropomorfosis*, a modo de *Antropos* celestial (por muy terreno que se afirme). O si se quiere como *Adam* originario, anterior al hijo del *humus*, el «humilde», el «hombre». Sólo que Nietzsche, en pura lógica de su religiosidad «del espíritu», concibe esa figura no tanto como una figura previa y anterior al hecho humano existente, o al *Adam* de arcilla y barro, cuanto como una figura a la que se aspira, y que aparece como proyecto y tarea en el horizonte bajo la denominación del *sobre-hombre*, *Ueberschensch*.

Tal será la antropomorfosis del «Dios que viene», de ese Dionisio que eternamente re-torna, o que «adviene» como presencia en el horizonte, en el cual se coagula toda la revelación teofánica de la experiencia religiosa de Nietzsche.



## II

Quisiera que se tuviese presente el capítulo de *Así habló Zaratustra* titulado «Las tres transformaciones del espíritu», del cual voy a reparar sobre todo en el título: Se trata de tres transformaciones (o metamorfosis, que viene a ser lo mismo): «De cómo el camello se transforma en león y éste en niño».

Tres transformaciones: no dos ni cuatro. El esquema es ternario, trinitario. Punto éste que desearía destacar. En segundo lugar esas transformaciones (podríamos llamarlas también transfiguraciones) lo son *del espíritu*, un concepto que puede sorprender a lectores poco atentos de Nietzsche, pero que, de hecho, invade de parte a parte *Así habló Zaratustra*, para desesperación de tradiciones «materialistas» (pues en ciertas tradiciones de la modernidad se supone, con gran ceguera, que el espíritu se contrapone a la materia, cosa completamente falsa). Espíritu, bueno es recordarlo, es un término con poca relevancia en el marco de la filosofía griega.

Espíritu, *pneuma* (en hebreo *ruah*) no se contrapone a cuerpo ni a materia sino a «carne» (*sarkx*), en el supuesto de que ésta pueda abarcar, en el caso del hombre, tanto su cuerpo como sus componentes anímicos y mentales, o su «corazón». Es un concepto con escasa o nula relevancia en el marco de la filosofía griega. Adquiere carta de ciudadanía filosófica en la Stoa, donde, por cierto, el *pneuma* tiene poder de «penetración» en una materia concebida como «porosa», susceptible de ser aventada e insuflada por el *pneuma* (y por el *logos* inmanente de éste).

En la tradición bíblica el *ruah* es lo que agita las aptitudes visionarias del profeta, o el que inspira a éste su palabra «proferida» (o profética). Así mismo inspira la sabiduría del justo juez, o del rey sabio en sus decisiones. Puede ser también un «mal» espíritu. El buen *ruah* es, en última instancia, el espíritu santo, o espíritu del Santo de los santos (Dios). Constituye una hipóstasis de éste a través de la cual imparte dones y gracias, o suscita mensajes.

Como espíritu mensajero asume la figura del ave mensajera que lleva una misiva, o que anuncia la palabra de Dios (así en el bautismo de Jesús, o en el *Poema de la perla*). Así mismo, como viento huracanado, se esparce en Pentecostés sobre los apóstoles, fundando la comunidad carismática. Asume la forma de una lengua de fuego, una para cada uno de los enviados (apóstoles). En el *Evangelio de Juan* constituye un «segundo enviado», prometido por el Cristo, que iluminará las mentes y abrirá los corazones en relación a una plena inteligencia de las palabras proferidas por el *Logos*. Si éste es el «exégeta» del Padre, el Espíritu (llamado paráclito, abogado o defensor) hará plenamente pública y transparente esa exégesis.

## III

He hecho referencia anteriormente al profeta de la «edad del espíritu», Joaquín di Fiore. Quisiera, antes de avanzar, dejar este punto clarificado. A través de una grandiosa concepción teológica de la historia y del acontecer simbólico percibe la teleología que va guiando los acontecimientos hacia una próxima revelación de esta Tercera Persona.

Ésta se hallaba todavía dormida en el primer *status* (término joaquinista expreso para cada «tiempo» de la revelación). En el Antiguo Testamento dominaba la primera persona, el Padre, si bien ya desde el movimiento profético puede comenzarse a advertir la

presencia del Hijo de Dios, del *Verbum Dei*. Éste se muestra «en espíritu», mientras que la disposición de marcos legales, así como la literalidad de la escritura, pertenece por derecho propio a la teofanía de la primera persona.

Con el advenimiento al mundo del Verbo de Dios y la compilación del Nuevo Testamento se transita hacia la *literalidad* de la expresión relativa a la Segunda Persona. Aparece Cristo en la carne y en la letra, si bien ya en sus palabras, y en los textos que las recogen (particularmente en el Evangelio de Juan y en el Apocalipsis), se anuncia proféticamente el advenimiento del Espíritu Santo. Éste se halla, pues, oculto, a modo de referencia metonímica y «espiritual».

Joaquín di Fiore piensa que la historia del mundo está por fin madura para la plena revelación y expansión de la Tercera Persona, de manera que pueda hablarse de un tercer *status* en el régimen de la revelación. Éste implicaría una general iluminación de las mentes en el entendimiento de la revelación divina, manifestada *literalmente* en las Sagradas Escrituras. La inteligencia espiritual de éstas no precisa, necesariamente, una nueva revelación literal y textual.

Por definición la forma de actuar del Espíritu consiste en iluminar las mentes abriéndolas al entendimiento completo de los arcanos y de las resistencias que ofrece la «carne» (*litteram*) del texto. Más bien se trata de una difusión de las «luces» que el Espíritu imparte sobre todas las gentes, de manera que se abran sus ojos y sus oídos en relación a las palabras depositadas en las Sagradas Escrituras.

El propio abad calabrés, como profeta y heraldo de este advenimiento del Espíritu, propone una lectura de las Escrituras en virtud de la cual se rebase toda forma hermenéutica normal, la inteligencia literal, anagógica, alegórica y tipológica del texto bíblico, en dirección a una comprensión del mismo *secundum spiritum*. Con este fin va mostrando la «concordancia» del Antiguo y del Nuevo Testamento a través de figuras típicas, como la dualidad entre Sara y Agar, o los siete sellos del *Apocalipsis*, o las cuatro figuras que aparecen en la visión de Daniel.

Pero de esa exégesis intratextual no extrae formas alegóricas sino sugerencias relativas a la profecía que determina toda su orientación exegética: la que anuncia el advenimiento del tercer *status*, el Espíritu, prefigurado ya en algunas de estas figuras.

Al tiempo de los casados, patriarcas, reyes, profetas, guiados primero por la ley natural, y a partir de Noé por la alianza divina, sigue la edad de los clérigos, que se inicia con Pedro. A esa edad debe seguir el tiempo de los «espirituales», o de los hombres que viven en una forma nueva de comunidad, que ni es familiar ni es propiamente eclesial: una genuina *comunidad espiritual* que ha sido anticipada y prefigurada por las órdenes contemplativas, especialmente por el orden de San Benito y por el Císter. En este sentido funda el monje calabrés su propia comunidad espiritual.

En cierto modo anuncia nuevas formas de comunidad que vitalizarían la cristiandad al informarla de los principios que gobiernan la «inteligencia espiritual» de los grandes dogmas del cristianismo. La orden de San Francisco tendió a considerar proféticas estas palabras de Joachim di Fiore, que interpretó *pro domo sua*. Vieron muchos franciscanos cumplirse la profecía joaquinita en la figura carismática de Francisco de Assís y en la orden que fundó.

Al *status* natural (*ante legem*), previo a la manifestación de la Ley (desde Noé, con quien se establece el primer pacto entre Dios y la humanidad, hasta Moisés, que acoge las tablas de la ley), sigue la edad en que se vive *sub legem*. Esa edad establece el primado de lo literal. El propio Verbo de Dios se manifiesta en la carne, y se expresa de

modo literal en el Nuevo Testamento. Pero en el tercer *status*, o «edad del espíritu», éste se difunde de modo ecuménico, estableciendo su plena hegemonía. Pero, por definición, no puede encarnarse ni revelarse de manera manifiesta. No se revela a través de un «evangelio» nuevo, o de una nueva escritura, que revoque la vigencia de la *letra* del Antiguo y del Nuevo Testamento.

Lo propio del espíritu no es revelarse en escritura literal sino *inspirar* la inteligencia de manera que se desvelen todos los arcanos que la impregnación de carne y literalidad ocasionan en las escrituras vigentes y existentes. Se inicia, pues, con este *status* una era de inspiración; en cierto modo se inaugura un «tiempo de ocultación» como el que ya había presentado, de modo profético, la comunidad shiíta duodecimal dentro de la religión del Islam.

En él no se aguarda una nueva revelación literal, legisladora; tampoco una nueva expresión carnal del Verbo divino, o del Libro que desciende del cielo. Ahora se ha transitado del régimen de revelación expresa al régimen de la *inspiración*. Ahora el acontecimiento simbólico ha desbordado y trascendido todos los signos o vestigios que lo mantenían atado y sometido al imperio de la legalidad o de la letra, o al ámbito de la carne. De la naturaleza y la ley se ha transitado al fin al reino presentado y aguardado de la Gracia, que es el elemento mismo del Espíritu. El espíritu imparte gracias, o se manifiesta en dones. En él se revela el carácter difusivo del *Summum Bonum*, de Dios como Esencia del Don, o como *Ágape*. Pero sólo de forma *metonímica* alcanza a materializarse.

#### IV

Lo característico de la *edad de la razón*, de Descartes a Hegel, consiste en querer promover, desde ella misma, una revelación que tenga en ella sus pautas de certidumbre y verdad. Con este fin se cuestiona toda apelación de la razón, del *logos*, a una revelación *antecedente* que fuese, en relación a su reflexión, premisa y fundamento. Se supone que la Razón debe hallar en ella misma el fundamento o principio de toda la trama de ideas encadenadas que, a partir de esa premisa, podía llegar a inferir hasta construir un vasto edificio de *mathesis universalis*, o de *saber absoluto*. Este punto lo desarrollo ampliamente en mi libro *La edad del espíritu*. Aquí me limito a insinuarlo.

Pero he aquí que, de pronto, se comienza a pensar, a través de la gran reflexión que inicia Schelling a partir de 1809, en que tal proceso de autoproducción de la Razón carece de fundamento. O que ella exige una fundamentación en algo (= x) que se le adelanta siempre, que le precede, que es, en relación a ella, un *a priori* (por mucho que, como señalará con gran lucidez el viejo Schelling, en su *Filosofía de la Revelación*, sólo pueda trabarse contacto y experiencia con ello *a posteriori*).

Quizás la Razón debe apelar a un Fundamento, un *Grund*, que es en relación al fundamento de la razón, un verdadero abismo, un *Un-grund*. Aquello que ese Fundamento Originario promueve, o a lo que «da fundamento», es algo (= x) que es «despedido» de ese Fundamento Matricial, que es ex-stático en relación a Él, y que debe ser llamado en rigor *ex-sistencia*, lo que «es fuera de sus Causas», o «despedido» de su Fundamento.

Tal *existencia* es previa y antecedente a toda reflexión relativa a su *esencia* o *quiddidad*, a lo que es (*Wasssein*). Tal existencia es «ser ahí», *Dassein*, eso que es (*quod est*) previo a su contenido eidético establecido por la reflexión. Ese existir preexiste a cuanto la razón pueda determinar. Da fundamento en general a esas determinaciones reflexi-

vas de la razón. Pero ésta, en su autorreflexión, no puede crearlo ni producirlo (como creyó, por última vez, Hegel en su *Gran Lógica*, particularmente en su *Doctrina de la Esencia*). El Fundamento que la *reflexión* siempre *presu-pone* no puede ser establecido o *puesto* (en forma de *positum*, o *tesis*, que el propio proceso de autorreflexión genera). Tal *positum* fundamental se adelanta a toda reflexión; expide o expele el *existir*; y re-liga necesariamente toda razón o reflexión a ese existir.

Y el existir se hace presente y manifiesto a través de la *revelación*: Una revelación que tiene su primera presencia en el mundo de la naturaleza; y la segunda en el ámbito *simbólico* cuya exégesis primera y natural la constituye la gran trama de las *mitologías*. Sobre esa doble revelación, primero natural, luego mítica, puede al fin promoverse la Revelación religiosa *kath exogen*, que es para Schelling la revelación cristiana: la doctrina trinitaria de las Tres Potencias, y la concepción de la encarnación del *logos*; pero sobre todo la apertura de un horizonte *espiritual* como culminación de la revelación.

Y la filosofía, si quiere realmente hallar al fin una fundamentación *positiva*, debe dialogar con esa triple revelación (natural, mítica, cristiana) con el fin de realizar su intención de constituir un Sistema orgánico y vivo emanado de un auténtico Fundamento *positivo*.

De este modo Schelling intenta articular y conjugar, en una verdadera *síntesis espiritual*, una *filosofía positiva* que se despliega como filosofía de la revelación, que tiene el primer peldaño en la filosofía de la naturaleza y el segundo en la filosofía de la mitología, y una *filosofía negativa* que pretende, según presupuestos idealistas y sistemáticos (siguiendo la tradición cartesiana, kantiana, o incluso hegeliana) incoar un proceso de autoproducción que sea, a la vez, una genuina autofundamentación.

Sólo que esta última debe siempre presuponer el *positum* de aquel Fundamento originario y matricial, verdadero Abismo, *Un-grund*, del cual sale despedida la *ex-sistencia* (eso que es fuera de su Causa). Y esa existencia, que al ser despedida da lugar a su propia *revelación*, no puede ser deducida por la *filosofía negativa*: no puede inferirse del «movimiento esencial», o movimiento de autorreflexión, tal como pretende Hegel en su *Doctrina de la Esencia*, en su *Lógica Mayor*.

Schelling, pues, apunta a una *conmodulatio*, o *armonia oppositorum*, entre esas dos grandes ramas del mismo tronco filosófico: la tradición de una «reflexión» filosófica que, al modo de la antigua y medieval, presuponga siempre el *dato* positivo (previamente implantado, «puesto») de una *revelación* que se produce en clave *simbólica* (y cuya exégesis corre a cargo de la mitología y de la religión revelada); y la tradición de la modernidad cartesiano-kantiana, seguida por el propio Schelling y por Hegel, según los postulados metódicos y críticos del idealismo alemán, con su voluntad sistemática por autoengendrar en y desde la propia reflexión racional todo el conjunto de lo existente, de manera que el proceso de gestación de realidad coincida con el propio proceso de auto-fundamentación del pensamiento.

Schelling apunta con todo ello hacia el horizonte de un posible nuevo eón en el cual tal conjunción copulativa entre revelación simbólico-religiosa y reflexión racional pudiera consumarse. Pero esa expectativa de Schelling termina en un «acorde de séptima». La síntesis de filosofía positiva y de filosofía negativa no llega a producirse. Schelling muere sin hallar el broche áureo que sellara los dos lados de una realidad espiritual escindida. En lugar de eso, Schelling pone punto final a este eón idealista y romántico abriendo el largo y tortuoso curso del régimen de experiencia y reflexión del mundo contemporáneo, que parece instalarse justamente en esa fisura abierta.

En ese mundo que se inicia en la década de los cuarenta del siglo pasado la-escisión entre el *factum* positivo al que debe recurrir toda reflexión y ésta parece ahondarse hasta el paroxismo. Se inicia así el régimen de una que domina de modo hegemónico desde entonces hasta nuestro presente histórico. Todo el pensamiento contemporáneo tiende a instalarse en esa cesura, rehuyendo siempre todo intento por suturarla mediante una genuina síntesis espiritual.

En la reflexión del último Schelling el *status* espiritual al que antes he hecho referencia es evocado con expresa referencia a Joachim di Fiore. A la edad del Padre, que en el marco eclesiástico corresponde con el primado «católico» de la Iglesia de Pedro, y a la edad del Hijo, que en clara rebeldía con ésta instaura Pablo (y tras él el gran eón reformista), seguiría en el futuro, como premisa escatológica, una Iglesia de Juan, en la que reine e impere por fin el *status* del Espíritu, o del Libre Espíritu. Tal sería la Causa final de toda la trama de la revelación, que culminaría así en un horizonte finalístico de *consumación espiritual*.

Tal consumación estaría determinada por la revelación del Evangelio Eterno, o del Evangelio juánico del Amor: el que revela la *cópula* unitiva y conjuntiva de todos los componentes de la realidad del Espíritu.

## V

El carácter *espiritual* de la aventura filosófica y religiosa nietzscheana queda plenamente puesto de manifiesto en el carácter decididamente *teleológico* que presenta la dialéctica de la Voluntad de Poder. A pesar de la verbal diatriba contra todo finalismo, lo cierto es que Nietzsche presenta, en un bello pasaje de *Así habló Zarathustra*, una trama escalonada de engarces y revelaciones mediante las cuales el Espíritu, dinamizado por la Voluntad de Poder, se va formando y transformando.

Habla Nietzsche de las tres grandes *metamorfosis* del espíritu: de cómo el Camello se convierte en León y éste en Niño. El Camello, símbolo de la servidumbre y la obediencia, haría referencia a un primer *status* relativo a la aceptación inicial del Espíritu del sustrato de reglas y de valores que lo encadenan, en el cual se va formando y disciplinando. El León, León de Judá, constituye el elemento antitético y polémico, capaz de sacudirse toda esa terrible losa de las leyes heterónomas; capaz por ello de pronunciar frente al «tú debes» (kantiano) un enérgico «yo quiero» (acorde y conforme a la *voluntad de poder*).

Pero finalmente el León debe convertirse en Niño. Este es el *telos*, la *entelequia*, de este proceso que Nietzsche concibe en términos de metamorfosis. El Niño, dice Nietzsche, «es inocencia y olvido; una rueda que gira; una santa afirmación; un santo decir «sí».

En tanto que «rueda que gira», parece encarnar el poderoso símbolo ontológico del «eterno retorno de lo igual». En su condición de «inocencia y olvido», parece anegar todas las culpas e imperativos del deber y del poder que asolaban a sus progenitores, el Camello y el León. En tanto que sujeto y testigo de la «gran afirmación», asume la condición de intérprete del Eterno Retorno de lo igual, y de su corolario ético, el *amor fati*. Éste debe entenderse como amor a la *consumación*, o aceptación de ésta como lo que es: *cópula* (amorosa) en torno a la cual «todo gira»: extraordinaria metáfora de la *consumación final* de este proceso teleológico, metamórfico, del Espíritu.

Pero sobre todo en el símbolo del Infante, o del Niño «que ha de venir», se proyecta en ese horizonte de consumación espiritual la figura testimonial del Futuro: el testigo encarnado en un Hombre que es «más» que Hombre, verdadero Superhombre, *Uebermensch*. Es el hombre que se halla situado en ese horizonte de consumación; o que se alza de su caída en el mundo, elevándose hacia la línea del horizonte: verdadero sujeto fronterizo. En él se encarna, en forma de asíntota *ideal*, la figura misma del testigo que revela el *status* propio del Espíritu consumado; el sujeto contemporáneo a una auténtica *edad del espíritu*.

Constituye el *Puer aeternus* que de esa metamorfosis puede surgir. La historia del espíritu es una retorta alquímica en la cual tal *causa final* se va constituyendo. A través de sus diferentes formas va cumpliendo el espíritu su propio despliegue diacrónico, consumando al final su última metamorfosis: la gestación del Niño áureo y solar en el que resucita todo lo que hay, girando y bailando en torno a su forma testimonial, síntesis espiritual y sim-bólica del testigo y lo sagrado.

En esa re-suscitación de la totalidad de lo existente se cumple la ley del Retorno: el Espíritu vuelve eternamente de Sí a Sí, encarnándose y materializándose en esa figura *ideal*, presente en el horizonte, del *Puer aeternus* correspondiente a su última y final metamorfosis.

De hecho Nietzsche trata de imaginar y pensar esa figura ideal como *real*, como acto cumplido o *entelequia*: ello da a su concepto de Eterno Retorno su máximo rigor y profundidad: lo concibe, en la línea de inspiración de Goethe, como el *instante-eternidad* en el cual el doble infinito del pasado y del futuro parecen ser plenamente replegados: se rebobinan en el *gozne* de un Pórtico llamado Instante. En él insiste, en plena consumación, ese doble infinito en pura condición de repliegue.

## **NIETZSCHE Y LAS PARADOJAS DEL INDIVIDUALISMO**

**Ferruccio Andolfi**  
(Univ. de Parma, Italia)

### **1**

Algunas de las principales figuras de la filosofía de Nietzsche, desde el espíritu libre hasta el superhombre, han sido frecuentemente consideradas, especialmente en la literatura crítica más antigua, como expresiones fuertes de una ética individualista. Esta asociación de ideas continúa funcionando en el imaginario común, obstaculizando la comprensión. Para caracterizar de un modo más preciso la posición de Nietzsche en realidad hay que partir de la constatación de que, por muy grande que haya sido su relevancia cultural, ésta no constituye el comienzo de la historia del individualismo, sino que se define sobre el trasfondo de un itinerario histórico, en cuyo curso ya se habían manifestado las formas fundamentales del individualismo moderno. Nietzsche mismo da muestras de ser consciente de estos desarrollos precedentes, y la elaboración de su punto de vista discurre precisamente sobre la base del juicio histórico que pronuncia sobre ellos.

La historia morfológica del individualismo que Simmel traza a comienzos del siglo<sup>1</sup>, y que sigue siendo fundamental, recoge algunos de sus criterios de distinción precisamente de Nietzsche, que puede ser considerado, con todo derecho, no sólo un teórico del individualismo, sino también uno de sus primeros historiadores.

Los dos principales modelos de individualismo, que Nietzsche encuentra ya formados, son el «liberal», que se remonta a Kant, en quien el individuo viene afirmado en su figura abstracta, como ejemplar del género, igual a cualquier otro, titular de derechos iguales y, en el plano ético, sometido a una legislación universal, de la que, por otra parte, se declara autor; y el «romántico», que, por el contrario, subraya el elemento de la diferencia de los individuos, la unicidad e incomparabilidad de sus propiedades, que encontró en Schleiermacher su portavoz filosófico más significativo. Pero, al menos en su versión schleiermacheriana, el énfasis sobre la individualidad y sobre la diferencia se

---

<sup>1</sup> Cfr. Simmel 1901-2, 1917, 1917-19, 1957.

combina con una perspectiva universalista y religiosa, para la cual toda alma singular representa una manifestación particular del universo o de la humanidad entera, e incluso adquiere su propia singularidad gracias a esta conexión.

El planteamiento todavía religioso del individualismo romántico sufrió un ataque decisivo de parte de la izquierda hegeliana. Si con Feuerbach la esencia del hombre, sustituyendo la divina, desempeñaba todavía la función vicaria de suministrar un sostén universalista a la individualidad, Stirner fue más lejos rescatando la individualidad de cualquier hipoteca esencialista, sea religiosa o humanista. La categoría de lo sagrado viene ampliada desmesuradamente, llegando a incluir cualquier clase de autoridad, ideal o institucional, de manera que el rechazo de lo sagrado deja al individuo, privado de referencias ideales así como de lazos sociales, en una condición de soledad heroica. Lo finito es el único horizonte posible, en su figura de finito, sin transfiguración alguna.<sup>2</sup>

Creo que éste es, a grandes rasgos, el cuadro dentro del cual se inscribe la propuesta «individualista» de Nietzsche. Se sitúa en el terreno de la defensa de la diferencia y además en el surco de la tradición inaugurada por los románticos y modificada por Stirner en el sentido de una crítica radical de todo presupuesto religioso. Los méritos históricos del individualismo de la igualdad (o universalista) para la superación de la ética tradicional son reconocidos, pero el criterio de igualdad, o bien el principio kantiano de universalización, es considerado inadecuado para la moralidad de un individuo maduro, que requiere más bien la valoración de lo que es personal. La filosofía social del siglo XIX se agarra también, según Nietzsche, al concepto limitado de individuo igual, que proviene de Kant. En este distanciamiento respecto del individualismo liberal y socialista, incluso en la misma lectura de estos dos movimientos como variantes de un mismo fenómeno, Nietzsche coincide con Stirner (a quien por otra parte no alude nunca explícitamente). Está de acuerdo con él también en el rechazo de cualquier fundamentación romántico-religiosa de la individualidad en una totalidad dada. Análoga es también la desvalorización del vínculo social como red existente y protectora de pertenencia.

Sin embargo, en Nietzsche aflora la conciencia de la imposibilidad de llevar a cabo de manera irreversible el «delito» anunciado por Stirner, la profanación de lo sagrado. Nuevos intentos se llevan a cabo para restaurar el horizonte de lo sagrado: en la forma de la aceptación del devenir cósmico y de una instrumentalidad de los individuos respecto a tal devenir que, precisamente en virtud de una fuerza particular suya, los individuos mejores saben querer. Ello conduce al abandono o a la revisión de muchas figuras importantes de la filosofía individualista, a partir de las categorías de individuo, yo, sujeto. Ahora quisiera detenerme más detalladamente sobre estos tres puntos: la relación de Nietzsche con el individualismo de la igualdad; la diferencia entre la perspectiva nietzscheana y la romántica (schleiermacheriana); la relación con Stirner y el modo en que Nietzsche reintroduce instancias sacrales en el propio individualismo bastante ambiguo.

---

<sup>2</sup> Para un tratamiento de la relación de Stirner con el individualismo romántico véase mi ponencia *La posizione di Stirner nella storia dell'individualismo*, tenida en Nápoles, en el congreso dedicado a «Stirner e l'individualismo moderno» (10-12 noviembre 1994), en curso de publicación en las Actas del mismo por las ediciones del Istituto Suor Orsola Benincasa.



## 2

El individualismo liberal se encuentra en claro contraste con aquella particular perspectiva individualista (o «personalista») que Nietzsche hace valer como propia, por cuanto representa un punto de vista social. Éste, en su significado ético, corresponde a aquel *moral point of view* que algunos filósofos morales contemporáneos contraponen a la ética de la subjetividad o de la autenticidad personal. Que el liberalismo y su presupuesto económico, la concurrencia, constituye un sistema social, basado paradójicamente sobre la valoración de las iniciativas individuales, ya había sido intuido por Stirner.<sup>3</sup> Quizás recordando esta interpretación, Simmel ilustra la diferencia entre las dos clases de individualismo, de esta manera: «El liberalismo es un ideal absolutamente, aunque poniendo como técnica para conseguir los fines sociales la libertad de los singulares y la acentuación de la condición individual. El singular como tal -que unido a otros en una pura suma constituye la sociedad-, su perfeccionamiento y refuerzo, su felicidad, es aquí el contenido de las normas». En cambio, a Nietzsche, prosigue Simmel, no le interesa el singular en cuanto elemento de la sociedad, le interesan solamente determinados singulares, *a priori* desiguales más bien que iguales a los demás, aquellos que están en posesión de cualidades que permiten al tipo humano conseguir un nivel más alto.<sup>4</sup>

La moral kantiana es vista como uno de los momentos emblemáticos de esta conjunción de los valores de la individualidad con los de la igualdad. En ella el hombre, por un lado, se libera de los vínculos de la eticidad de la costumbre, de una moralidad basada sobre los sentimientos comunes, para obrar en base al *propio* metro de las cosas y de los hombres<sup>5</sup>, pero al mismo tiempo en cuanto se pone bajo una legislación universal válida para todos los sujetos racionales, supuestos iguales, «vive y obra como individuo colectivo».<sup>6</sup> Pero es vana la pretensión de que el singular identifique acciones deseables para todos los hombres; nadie está en condiciones de saber de verdad qué manera de obrar ayuda a la humanidad en su conjunto<sup>7</sup>. Encontramos aquí esbozada la idea de una inaplicabilidad del principio de universalización a causa del número demasiado grande

<sup>3</sup> Stirner 1986, p. 179; trad. it. p. 129.

<sup>4</sup> Simmel 1907, p. 210. Simmel cree poder afirmar que la filosofía de Nietzsche, a pesar de la polémica desplegada contra el evolucionismo, representa la más pura expresión del principio de la evolución. Para ésta las cualidades humanas, sin reducirse a puro medio, tendrían valor sólo en la medida en que realizan un avance de la humanidad (*Ibid.*, p. 196s.).

<sup>5</sup> Nietzsche, en realidad, no percibe un salto entre la moral (kantiana) de la conciencia, la moral primitiva del cálculo utilitario y la moral tradicional basada sobre sentimientos comunes o bien sobre el principio del honor: la primera no hace más que desarrollar y elevar el concepto de lo que es honorable o útil (MaM, 94: IV, 2, 72). Por consiguiente, para él, no hay siquiera un contraste de principio entre la moral kantiana y la utilitarista contemporánea a él. - La continuidad entre *ethos* tradicional y moral universalista es contestada en *Genealogía de la moral*, donde el individuo autónomo es visto como el fruto maduro del trabajo de la eticidad de la costumbre (GdM II, 2: VI, 2, 256-258), y en un fragmento inédito del 1887, en el cual los sentimientos de sí mismo colectivos son indicados como la escuela preparatoria de la soberanía personal (11 [286], VIII, 2, 316s.).

<sup>6</sup> MaM 94: IV, 2, 72.

<sup>7</sup> MaM 104: IV, 2, 80s. Cfr. también el fragmento inédito 10 [D 59], V, 1, 611s. (1881), donde se contesta: «Una regla basada sobre el interés de *cada* individuo y de *todos* los demás es imposible por lo menos porque no podemos conocer tales intereses». De ello deriva, entre otras cosas, que «no es posible dar un paso adelante sin herir de alguna manera el interés de los demás». Un elemento de la acción que no se consigue nunca valorar plenamente es, en efecto, cuánto mal hace a otro (MaM 104, cit.), y en cualquier caso ello requiere experiencia, precisamente esto de lo que Kant carece y cree poder prescindir (M 481, V, 1, 252).

de circunstancias que deberían ser consideradas<sup>8</sup>. Lo que en la perspectiva generalizadora de la moral kantiana resulta ausente y a lo que, por consiguiente, se acaba por no hacer justicia es el individuo en su singularidad, que requiere un tratamiento diferenciado. Nietzsche parece así convencido que de este mundo de lo individual se pueda dar un conocimiento relativamente más fiable que no de las condiciones de una hipotética armonía general<sup>9</sup>.

El reconocimiento de la individualidad -en primer lugar de la propia del agente, que para comportarse moralmente no tiene necesidad de alejarse del conocimiento y del amor de sí, pero también en sintonía con el principio de la individualidad del otro, que así puede convertirse en objeto de cuidado- comporta una conciliación con lo que siempre ha sido vivido con remordimiento, porque se oponía al valor moral central del «estar vinculados» (*Gebundensein*)<sup>10</sup>. La buena conciencia con que finalmente se vive la individualidad favorece la formación de personalidades fuertes y el cumplimiento de grandes acciones. La moralidad misma, una de las obras de este individuo consciente de sí, se configura siempre más como invención personal de los mismos criterios de valor. Atenerse a prescripciones morales uniformes para todos tiene sentido sólo para individuos que «no se reconocen de manera rigurosamente individual y deben tener una norma fuera de sí».<sup>11</sup>

La justificación del egoísmo es más evidente en aquellos escritos del período central de la producción de Nietzsche, en los cuales hereda de la ilustración el intento de desatar el «espíritu libre» de los vínculos de las comunidades tradicionales. Más tarde pondrá el acento en otro lugar, más bien sobre la angustia del apego al propio ego, o al menos sobre la necesidad de ampliar sus confines mediante la dedicación a causas supraindividuales. Pero incluso en las obras en que el individualismo no está puesto todavía bajo un lente crítico y parece representar sin duda el punto de vista mismo de Nietzsche, su defensa, de todos modos, discurre en el contexto de una preocupación por los destinos del mundo que Nietzsche comparte con Kant. Una vez extinguida la fe en un Dios providencial que rige los destinos del mundo, «los hombres -declara Nietzsche- deben ponerse ellos mismos fines ecuménicos». Kant intentó hacerlo pretendiendo del singular la adopción de comportamientos deseables en absoluto y provechosos para la humanidad entera. Nietzsche muestra la inactualidad de este programa, pero no rechaza las responsabilidades que incumben a la humanidad después de la muerte de Dios. Sugiere la idea de que las exigencias, a que la moral universalista (*Weltmoral*) ha intentado corresponder, pudieran ser mejor satisfechas por una moral «privada», es decir, diferenciada en los diversos individuos y circunstancias. «Quizás una futura visión panorámica de las necesidades de la humanidad no hace aparecer como deseable que todos los hombres obren de manera igual, más bien se deberían poder asignar, en el interés de

---

<sup>8</sup> Para un desarrollo analítico de esta crítica del principio de universalización se vea la lección séptima del *Kant* de Simmel (1904).

<sup>9</sup> «No tratar todos como personas, sino como personas hechas de este o de aquel modo: ¡primer criterio! Como algo que primero debe ser conocido antes de poder ser tratado de este o de aquel modo. Una moral con prescripciones universales no hace justicia a cada individuo» (11[63], V, 2, 351 ed. revisada).

<sup>10</sup> Cfr. MaM 96, IV, 2, 73s., y FW 11, V, 2, 144s.

<sup>11</sup> Cfr. 10 [E 89], V, 1, 618 (1881). El presunto inmoralismo de Nietzsche se ha de entender más bien en el sentido constructivo de una creación de valores morales, mucho más ambiciosa que la reconstrucción del *hecho* moral, a la que Kant declara querer limitarse.

finés ecuménicos y por períodos enteros de la humanidad, tareas especiales y quizás en ciertas circunstancias incluso tareas malas».<sup>12</sup>

La misma exigencia de conseguir la «utilidad general», teorizada más próximamente por los utilitaristas ingleses, pero no extraña a la moral kantiana, en la interpretación que de ella hace Nietzsche, sería satisfecha mejor mediante comportamientos diferenciados que no a través de su uniformidad. Incluso asumiendo como centrales las instancias del individuo más que las sociales, con todo, Nietzsche desafía las doctrinas rivales sobre su propio terreno, sosteniendo que la valoración de lo que es personal ayuda, al menos en este punto de la evolución histórica, a la causa de la utilidad general más que las actitudes directamente compasivas o altruísticas<sup>13</sup>.

La exigencia que Kant había hecho valer, consistente en convalidar la acción a través de la verificación de su posible adopción universal, no es totalmente rechazada, sino más bien transportada a una dimensión diferente. Esta relativa continuidad, como ha sugerido Simmel, aparece claramente en la doctrina del eterno retorno. En el lugar de la posible universalización entra, como criterio para juzgar el valor de una acción, su infinita repetición. La hipótesis de la repetición permite identificar el significado profundo que la acción no revela en su puntualidad. «Ciertamente la acción en su esencia interna no cambia por la incesante recapitulación; así solamente se hacen visibles, como bajo una lupa, aspectos importantes de la misma, acerca de los cuales la fugacidad de su ser-sólo-una-vez engaña a la mirada. Pero esto mismo era el sentido práctico de la norma kantiana. [...] Kant pone la acción en la dimensión de la extensión, en una infinita repetición en la simultaneidad de la sociedad, mientras que Nietzsche la hace extender en la dimensión de la duración, en cuanto ésta se repite en infinita sucesión del mismo individuo. Pero ambas multiplicaciones de la acción sirven al mismo fin de sustraer su sentido a la casualidad, que deriva de su representación en el solamente-ahora, solamente-aquí»<sup>14</sup>.

### 3

Los orígenes remotos de la doctrina liberal (pero a la vez democrática y socialista) moderna de la paridad de los derechos, o mejor, de aquella constelación de valores que a veces Nietzsche denomina «individualismo» y que más exactamente debería definirse como «individualismo de la igualdad», se encuentran en la doctrina cristiana del alma.

<sup>12</sup> MaM 25: IV, 2, 34.

<sup>13</sup> «Hasta ahora se ha considerado lo impersonal como la característica propia de las acciones morales [...]. ¿No debería ser inminente una importante transformación de estas visiones, ahora que se comprende siempre mejor que justamente en la consideración más *personal* posible radica también la mayor utilidad para la colectividad: de manera que precisamente el obrar estrictamente personal corresponde al actual concepto de moralidad (como también a la utilidad general)? Hacer de sí una *persona* completa y tener presente en cualquier cosa que se haga el *más alto bien* de ella: esto lleva más lejos que aquellas emociones y acciones de compasión a favor de los demás» (MaM 95: IV, 2, 73).

<sup>14</sup> Simmel 1906, reed. 1984, p. 44s.: trad. it. pp. 55-57; cfr. también Simmel 1907, pp. 247-253. Simmel indica en la ética de Fichte el paso de la aproximación espacial o social de Kant a la temporal e intersubjetiva de Nietzsche: «En el desarrollo fichteano de esta fórmula de Kant, ésta se acerca a su trasposición en la forma del tiempo, que se cumple con la doctrina del eterno retorno. En efecto, para Fichte el yo empírico debe ser determinado como podría serlo para la eternidad. El principio de la doctrina moral fue resumido por él en la fórmula: 'obra de manera que puedas pensar la máxima de tu querer como ley eterna para tí' (1907, p. 249).

Con el concepto de «alma inmortal», de la «mónada alma», el individuo, devenido trascendente respecto a todo lo que es temporal y condicionado, y orientado a la salvación, puede atribuirse una importancia «loca». Pero la fuerte valoración de cada sujeto, entendido monadísticamente, va a la par con la afirmación de la igualdad de las almas frente a Dios<sup>15</sup>. Lo que contrasta con la orientación latamente evolucionista de Nietzsche, que le lleva a distinguir y jerarquizar realizaciones diferentes y de diferente valor de la humanidad. Lo que importa no es la igualdad, sino los puntos más altos en la serie de las almas.<sup>16</sup> La elevación de la humanidad no se lleva a cabo en la forma de una uniforme marcha hacia adelante de todos sus miembros, sino que se apoya y se resuelve en el obrar de sus miembros mejores.

En efecto, es verdad que desde el punto de vista cristiano «ante Dios» la diferencia de valor de las almas adquieren un valor relativo. Sin embargo, Nietzsche entiende mal en cierta medida la relación existente en el cristianismo entre igualdad e individualismo. En la interpretación del cristianismo asigna el significado decisivo al elemento moral del altruismo y de la igualdad, olvidando que el mismo comportamiento altruista es requerido para el perfeccionamiento y la salvación del alma. Si hubiera apreciado este aspecto interior del cristianismo, se habría dado cuenta de que, en un aspecto esencial, su modo de valorar y el del cristianismo expresaban una misma actitud de fondo, alternativo al de la ética social.<sup>17</sup>

Justamente en una manifestación del ethos cristiano, la «romántica» de los *Discursos sobre la religión* y de los *Monólogos* de Schleiermacher, Nietzsche habría podido encontrar una fuerte valoración de la individualidad como diferencia, llevada a cabo, por lo demás, sin ninguna indulgencia hacia concesiones monadísticas del sujeto, e incluso con atención a aquel vínculo cósmico con el universo entero, que hubiera constituido también para él la condición para conferir grandeza al egoísmo.

Toda vida humana, según Schleiermacher, está movida por dos tendencias opuestas: la que empuja al hombre a ser por sí, a apropiarse el mundo externo y a organizarlo en torno al yo, y aquella por la que el hombre aspira a ser en el todo, a difundirse y a resolverse a sí mismo en una unidad más vasta<sup>18</sup>. Ahora bien, la religión sería precisamente capaz de mantener las dos tendencias en equilibrio: fundiéndose con el universo, el hombre se hace individuo. En esto la religión va más allá de la moral con su «miserable uniformidad de un solo ideal», bajo el cual deben ponerse todos los individuos<sup>19</sup>. Cada hombre representa la humanidad en un modo propio, mediante una combinación original de sus elementos. Desde esta perspectiva superior, la moralidad misma ya no consiste en el

<sup>15</sup> Por la influencia sobre la modernidad de este modelo cristiano, que lleva al extremo la preeminencia del sujeto junto con la paridad de valores cfr. 11 [226], VIII, 2, 293-295 (1887-1888) y 15 [30], VIII, 3, 212-216 (1888).

<sup>16</sup> Los dos modos opuestos de valorar han sido caracterizados así por Simmel: «De una parte, el valor de la humanidad se pone en la igualdad de sus ejemplares, por Nietzsche, en cambio, existen en la humanidad puntos más elevados, y su distanciamiento interno permite al singular un arrojío y una medida de desarrollo que sobrepasa todo nivel existente» (1907, p. 218).

<sup>17</sup> En mérito cfr. Simmel, 1907, p. 200 ss. Naturalmente no es nada fácil coordinar de manera convincente los dos elementos, de abnegación social y de perfeccionamiento individual, que coexisten en el mensaje cristiano. Una cierta clarificación puede buscarse en la sucesión histórica de un modelo de religiosidad católico medieval, prevalentemente social o eclesial, y de un modelo protestante-moderno de individualismo religioso (cfr. Feuerbach 1830 y Berger 1969).

<sup>18</sup> Schleiermacher 1799, trad. it. pp. 8-9.

<sup>19</sup> *Ibid.*, trad. it. p. 38.

examen puntual de la correspondencia de las acciones a un modelo, sino en el mantenerse en sintonía con el propio ser<sup>20</sup>.

Si en nuestra actual perspectiva histórica encontramos pertinente esta conexión entre la acentuación nietzscheana de la individualidad y la precedente forma cristiano-romántica del individualismo, podemos todavía entender las razones que empujaron a Nietzsche a no advertirla. Si una tensión entre finito e infinito está presente en ambas posiciones y puede considerarse como derivada de un deseo común (y cristiano) de ser iguales a Dios, las estrategias para conseguir este objetivo son después efectivamente antitéticas.

La vía nietzscheana a la «deificación» es una vía, por decirlo así, reductiva o de sustitución, que, partiendo del presupuesto de una oposición entre el yo y Dios, desemboca en la negación de Dios como condición para la afirmación del valor infinito del individuo<sup>21</sup>. La solución de Schleiermacher, en cambio, parte de un presupuesto de compatibilidad o co-presencia de la realidad humana y divina. «Para él la particularidad y la universalidad divina no se excluyen, es más, precisamente aquella es la forma en que se manifiesta; esto no debe entenderse en el sentido que la universalidad se encuentre detrás de la particularidad y se revele en ésta; la personalidad, la unicidad es la forma en que vive el universo, en su existencia inmediata, no separable de esta forma. Por ello el universo entero, lo divino, vive cada individualidad en cuanto tal. Si la escisión no existe, no hay necesidad de negar, a causa de su insostenibilidad, uno de los aspectos de ésta»<sup>22</sup>.

Si no nos limitamos a constatar la oposición de estos dos modelos de solución y nos interrogamos en torno a lo que ha hecho posible el paso de uno a otro, debemos dirigir la atención a aquel acontecimiento de importancia crucial que fue la crítica de la religión, llevada a cabo por los hegelianos de izquierda. Fue Stirner en particular quien llevó la desacralización a las consecuencias extremas. Él había lamentado la exterioridad y el carácter de todos modos sacral, respecto a la estructura propia de lo finito, de cualquiera de sus relaciones, aunque fuese la más íntima, con un hipotético trasfondo infinito que lo envuelve. El desarrollo de las individualidades, a su juicio, no podía estar garantizado por el hecho de actuar en el cuadro de la realización simultánea de una realidad absoluta.

#### 4

Un modelo religioso, a decir verdad, puede encontrarse también en la base de la imagen del yo stirneriana. Pero no se trata ni de una totalidad mística, capaz de refractarse en las individualidades que viven en ella, ni tampoco del Dios-amor, del que Stirner lamenta incluso la invasión<sup>23</sup>. El Dios que Stirner «contrae», por decirlo así, en el único autosuficiente, propiamente dicho, es el Dios *causa sui* de la teología cristiana, que «se preocupa solamente de lo que es suyo, se ocupa solamente de sí y se ve sólo a sí mismo».<sup>24</sup> De este individuo, que es imagen finita del dios autosuficiente, Stirner pro-

<sup>20</sup> Schleiermacher 1800, trad. it. pp. 227-232.

<sup>21</sup> Se trata de una estrategia de signo contrario, pero análoga, a aquella de la mística alemana o de Spinoza, para la cual la individualidad es simplemente «negación» de la totalidad y debe ser suprimida a favor de ésta. En ambos casos, el intento, si aceptamos el análisis de este punto llevado a cabo por Simmel, sería de «liberarse del tormento de la lejanía de Dios» (Simmel 1907, pp. 204-205).

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 203.

<sup>23</sup> 1845, p. 282, trad. it. p. 301.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 6, trad. it. p. 13.

clama la perfección. «Nosotros somos ya perfectos». Pero, ¿en qué consiste este ser ya perfectos? Sencillamente en el hecho que «somos en todo momento todo lo que podemos ser y no tenemos necesidad de nada más». Esta coincidencia de la realidad con la posibilidad quita cualquier justificación al sentido del pecado, que nace precisamente del sentimiento de una falta respecto a lo que deberíamos ser<sup>25</sup>.

La polémica, emprendida por Feuerbach en su tempestiva recensión del *Unico* (1845), puede ayudarnos a comprender el alcance y además la dificultad de esta idea de un individuo perfecto. Comporta el riesgo de una recaída en las posiciones de la religión, la cual consistiría esencialmente en dar especial privilegio a un objeto o individuo separado, como «sagrado», del resto del mundo común.<sup>26</sup> Esta creencia que un individuo pueda expresar en sí la potencia entera del género, como Feuerbach había ya aclarado en otro lugar, es desmentida por el hecho que no se verifica todo lo que ella implica en su mismo principio: el final de la historia.<sup>27</sup> Para superar de veras la religión, sostiene ahora retornando a Stirner la acusación de no haber sido suficientemente radical en la crítica, hay que demostrar la identidad del individuo supuestamente sagrado con los otros individuos, su naturaleza común.<sup>28</sup> Sólo reconociendo la relación de pertenencia de los individuos a un mundo común natural y social, sería posible ir más allá de la religión en su aspecto sobrenatural y reconocer al mismo tiempo su núcleo de verdad.<sup>29</sup>

Lo que no se explicita inmediatamente en el contexto de la polémica, pero que se puede sacar de otras reflexiones de Feuerbach sobre el tema de la individualidad, llevadas a cabo desde los tiempos de los *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad* (1830), es el presupuesto que está en la base de la asunción de la absolutez del propio *Selbst*, se exprese de la forma que sea: sea en la creencia propiamente religiosa en la inmortalidad como en formas equivalentes de individualismo moderno. La absolutez del *Selbst* desempeña una función de compensación para con el sentimiento de precariedad y vanidad que está inevitablemente conectado a la soledad del sujeto<sup>30</sup>. Toda la argumentación de Feuerbach contra Stirner, en este punto, puede reconstruirse de esta manera: la perfección del único no es sino la cobertura, o si se quiere, la transfiguración religiosa de su vaciedad e insuficiencia. La única compensación de la finitud del individuo, que no reabre las puertas a un transcendimiento religioso de lo finito a través de un presunto perfeccionamiento, puede ser el reconocimiento de la pertenencia a un mundo natural y social, que, como sistema de finitos, evoluciona en un proceso de perfeccionamiento ininterrumpido.

---

<sup>25</sup> *Ibid.* p. 480, trad. it. p. 373; cfr. también p. 439, trad. it. p. 343. Diversos contemporáneos de Stirner (desde Feuerbach a Ruge y hasta von Armin) sostuvieron que esta hipótesis de la perfección del sujeto conllevaba la eliminación de toda forma de idealidad y con ello de la posibilidad de pensar el mismo autotranscendimiento del yo (cfr. Andolfi 1993).

<sup>26</sup> Feuerbach 1845 (reed. 1970), p. 432s.; trad. it. pp. 254s.

<sup>27</sup> En la *Kritik der Hegelschen Philosophie* Feuerbach aduce como ejemplos de esta creencia la fe cristiana en la encarnación, pero también la pretensión hegeliana de una manifestación final del espíritu (1839, reed. 1970, pp. 18-22; trad. it. pp. 111-114).

<sup>28</sup> Feuerbach 1845 (reed. 1970), *loc.cit.*

<sup>29</sup> Es en la *Esencia de la religión* (1846) que Feuerbach alcanza a identificar en el sentimiento de dependencia el núcleo desde el cual se origina la religión en la variedad de sus manifestaciones y que está destinado a sobrevivir a su crítica.

<sup>30</sup> Cuando objeto esencial del individuo es solamente el sujeto y de su ángulo de visión desaparece todo lo que es esencial, he aquí que «en el sentimiento vacío de su vaciedad y en la lánguida conciencia de su vanidad» germina la fe en la inmortalidad (1830, reed. 1981, pp. 193-196; trad. it. pp. 19-21). Los *Gedanken* fueron reeditados por el autor mismo, con modificaciones, en 1846.

Stirner, en cambio, está convencido exactamente de lo contrario, a saber, de que puede darse un sentimiento no religioso de la perfección del propio sí finito, que no haga ninguna referencia a la idealidad o esencias. El hecho de que el único herede la autosuficiencia divina carece, para él, de implicaciones religiosas. Religiosa es para él más bien la inclusión del sujeto en un sistema de esencias y valores dados, y desde este punto de vista su eliminación del horizonte de lo sagrado no podría ser más categórica.

Ahora si intentamos precisar el papel histórico del individualismo nietzscheano dentro de este cuadro, dejando a parte la cuestión, de difícil solución, de una documentación acerca de la relación de Nietzsche con Stirner, podríamos arriesgar esta hipótesis: Nietzsche alcanza la conciencia, ausente en Stirner, de la insostenibilidad de la posición de un individuo autosuficiente y totalmente carente de aura sacral, y en la elaboración de la propia concepción muestra querer caracterizar la individualidad a través de su relación con la serie infinita de los acontecimientos cósmicos, siguiendo una estrategia, bajo algunos aspectos, afín a la de Feuerbach. El concepto de lo sagrado que aflora en esta redefinición del individuo queda, sin embargo, como veremos, considerablemente lejana de aquel sentimiento de dependencia que Feuerbach teoriza en sus escritos de crítica religiosa.

El experimento, intentado por Stirner, de llevar a cabo con buena conciencia una profanación extrema, separando el individuo de toda relación con la totalidad, falla, como el de Raskolnikov, que no logra soportar el peso de un delito perpetrado desafiando las leyes de la comunidad humana. También Nietzsche comparte el objetivo stirneriano de una superación del sentido de culpa. Pero, para él, la culpa de ser individuo puede superarse solamente a condición de renunciar a la limitación del punto de vista del individuo, y de reconocer que la grandeza del individuo es relativa a la capacidad de hacerse parte de un destino que lo trasciende.

Se podría también conjeturarse que el elogio del espíritu libre, como individualidad fuerte y emancipada del ethos común, que encontramos desarrollado en *Humano demasiado humano*, ceda el puesto, a causa de consideraciones más complejas sobre las condiciones de la grandeza, que el individuo puede alcanzar paradójicamente sólo aceptando «disolverse», precisamente para consentir a Nietzsche vencer aquella vivencia de remordimiento que, a su juicio, siempre ha acompañado la afirmación de los valores de la individualidad. Sin embargo, hay que admitir que ningún verdadero contraste, sino solamente una diferencia de acentos se atestigua en los diversos períodos de la producción de Nietzsche. La relatividad del punto de vista del individuo, la declaración de que el individuo mismo es un error, son adquisiciones precoces, de las que encontramos hue-llas conspicuas ya en los aforismos póstumos del 1881. En conjunto quizás lo mejor es atenerse a la idea de que la ambigüedad sobre este punto es estructural en Nietzsche y relacionarla con un típico complejo de «hombre del subsuelo», siempre incierto entre un exagerado sentido de humildad y una arrogante afirmación de sí.

Por lo demás, no es fácil precisar si la superación de la perspectiva del individuo corresponde a un reconocimiento de los límites o a una más exaltada conciencia de sí, que arriesga comprometer la justa intuición de la necesidad para el individuo de «hacerse parte». Si es verdad que la fuerza del individuo está conectada a la capacidad de *adherirse* al proceso entero del devenir, esta capacidad está siempre a punto de convertirse en una capacidad de *apropiación* y, consecuentemente, en el fundamento de un sistema de diferencias y preeminencias jerárquicas. Así en un aforismo del otoño de 1887 encontramos un rechazo explícito del individualismo identificado con aquella versión más

débil que hemos llamado individualismo de la igualdad<sup>31</sup>. Pero si éste es rechazado, se debe a que ya no parece como el marco adecuado dentro del cual Nietzsche pueda inscribir la propia posición, caracterizada más bien por el reconocimiento de diferentes cantidades de poder y de jerarquías basadas sobre tales diferencias. Este arreglo jerárquico es la configuración que sucede al individualismo cuando los individuos han alcanzado cierta independencia y quieren más: una separación según el grado de fuerza.<sup>32</sup>

## 5

Presentando la exigencia de ir más allá del punto de vista del individuo, poniéndolo en relación con el mundo vital que lo sostiene, Nietzsche supera no sólo, como admite generalmente la crítica, aquel nivel modesto de la voluntad de poder que es el individualismo de la igualdad, sino que, en principio, también aquella versión más exigente del individualismo que es el unicismo de Stirner. Pero, en cambio, es contestada la pretensión del individuo, y del más logrado de ellos, de constituir una totalidad concluida.<sup>33</sup>

Así, mientras el individuo diferenciado, dotado de cualidades singulares y excelentes continúa estando constantemente en el centro de las preocupaciones de Nietzsche, su formación remite más allá del circuito cerrado de la individualidad. Igualmente su estructura no es en modo alguno unitaria y coherente. El concepto mismo de individuo es considerado como una construcción errónea (aunque sea útil), que confiere unidad y estabilidad a elementos que no tienen ninguna. En este punto la crítica del concepto de

---

<sup>31</sup> «El *individualismo* es una forma modesta y todavía no conciente de 'voluntad de poder'; aquí al singular le parece ya suficiente el *liberarse* de la extrapotencia de la sociedad (sea la del estado sea la de la Iglesia...). No se contrapone como *personalidad*, sino sólo como individuo; representa todos los individuos contra la colectividad. O sea que se pone instintivamente como *igual a cualquier otro individuo*; lo que consigue luchando, lo consigue no para sí como persona, sino para sí como *individuo* contra la colectividad» (10 [82], VIII, 2, 148s.). El mismo socialismo ahora es interpretado como «un medio de agitación del individualismo», en el sentido que, explica Nietzsche, no quiere «la sociedad como fin del individuo, sino la sociedad como medio para hacer posible muchos individuos». Esta interpretación no está, por otra parte, en contraste con la convicción expresada más frecuentemente que el socialismo, a la par que la democracia o que el cristianismo, haga violencia al individuo: esta violencia se ejercería precisamente de parte de muchos individuos, supuestamente iguales, sobre uno.

<sup>32</sup> «Una vez que se ha alcanzado una cierta independencia, se quiere más: sale fuera la *separación* según el grado de fuerza; el individuo ya no se pone sin más como igual, sino que *busca a sus semejantes* - se diferencia de los demás. Al individualismo le sigue la *formación de miembros y órganos*: las tendencias afines se reagrupan y se ponen en movimiento como potencias; entre estos centros de potencia hay roces, guerra, reconocimiento de las fuerzas de una y de otra parte, compensación, acercamiento, determinación de un *intercambio de prestaciones*. Al fin una *jerarquía*» (*Ibid.*). Es posible encontrar un eco de esta manera de encuadrar la historia del individualismo en Simmel (cfr. nota 1), para el cual, sin embargo, la valoración de las diferencias no está ligada necesariamente a un éxito jerárquico (cfr. Andolfi 1991).

<sup>33</sup> «¡También el individuo como *totalidad* es estúpido e inmoral, como el resto del mundo, e incluso el mejor individuo en él!» (10 [B 38], V, 1, 608: 1881). A decir verdad, Nietzsche no va mucho más allá sosteniendo, en polémica con la doctrina spenceriana de la adaptación, algo diverso, reivindicando como propio del individualismo, que pone la persona como totalidad y unicidad, contra la reducción del individuo a instrumento o parte del todo. En esta reducción del individuo a instrumento Nietzsche ve incluso el indicio de un «ocaso de la humanidad», que conlleva la debilidad de los individuos. A ésta opone la fuerza de individuos capaces de reconocer en lo social solamente un «estado de necesidad». (10 [D 60], V, 1. 612: 1881). Lo que deja en la incerteza por principio en la interpretación de este aforismo es que cada uno de los términos opuestos que aparecen en él: ser parte e individualismo, fuerza y debilidad, de hecho han sido asumidos por Nietzsche, en contextos diversos, en una acepción a veces positiva y a veces negativa.



individuo viene a coincidir con la crítica de aquella idea de sujeto que la filosofía moderna había concebido como consciente, idéntico y soberano. No quisiera pararme en cosas que en la interpretación de Nietzsche son ya generalmente adquiridas, y que encuentran confirmación, al menos parcial, en las concepciones del sujeto propuestas por la psicología contemporánea. Me limitaré a recordar, de manera esquemática, algunos elementos de esta revisión de la idea de sujeto, y solamente en la medida en que ayuden a la clarificación de nuestro tema.

La instancia de la conciencia, considerada dominante por los filósofos moderna, remite a un sentimiento más fundamental e inconsciente de la unidad orgánica.<sup>34</sup> El organismo tiene una *sabiduría* interna que le permite ejercer eficazmente, incluso más eficazmente que la conciencia, funciones de autoconservación y de selección.<sup>35</sup> La conciencia es sólo un síntoma de la unificación fisiológica y no coincide con la administración unitaria de nuestro ser, incluso es relativamente superflua para la autoconservación.<sup>36</sup> El yo es, pues, concebido más bien como unidad de fuerzas jerarquizadas, con elementos que mandan y elementos que obedecen.<sup>37</sup> Una cierta ignorancia de estas relaciones parece esencial para el buen funcionamiento del sistema<sup>38</sup>. La consecución de la unidad, que es tan necesaria para evitar escisiones y asegurar la salud, se alcanza por medio de una pasión dominante más bien que por medio de un dominio intelectual.<sup>39</sup> Pero Nietzsche piensa que un impulso excesivo hacia la unidad es signo de debilidad, y que la fuerza consiste más bien en la aceptación de la multiplicidad de las instancias que componen el yo. En el plano intrapsíquico, esta idea, de que la fuerza del individuo depende del reconocimiento de aquella totalidad que es el sistema vital, representa el equivalente de aquella para la cual su grandeza supone el desarrollo de su dimensión cósmica.<sup>40</sup>

El yo o el sujeto es, pues, una construcción del pensamiento o una ficción regulativa: falsa, pero necesaria, para introducir en el mundo una especie de estabilidad y cognoscibilidad.<sup>41</sup> De esta construcción se deriva la misma idea más general de 'realidad' o de 'ser'. La suposición de un sujeto como causa produce un efecto de reaseguro, porque

<sup>34</sup> «El yo no debe ser cambiado por el sentimiento de la unidad orgánica» (11 [20], V, 2, 334: 1881).

<sup>35</sup> «La conciencia del yo es la última cosa que sobrevive cuando un organismo está a punto y funciona, ésta es casi algo superfluo: la conciencia de la unidad. [...] La gran actividad fundamental es inconsciente. [...] Hasta que se trata de la autoconservación, la conciencia del yo es superflua» (11 [316], V, 2, 448: 1881). «si yo tengo en mí algo de unitario, ciertamente ello no consiste en el yo consciente ni en sentir o querer, pensar, sino en alguna otra cosa: en la *sabiduría* de todo mi organismo que conserva, se apropia, elimina, vigila, de lo cual mi yo es sólo un instrumento» (34 [46], VII, 3, 313: 1885).

<sup>36</sup> Cfr. 1 [72], VIII, 1, 21 (1885-1886) y 1 [67], VIII, 1, 25 (1885-1886).

<sup>37</sup> «El hombre es una pluralidad de fuerzas que están ordenadas según una jerarquía, habiendo elementos que mandan». Pero en seguida viene aclarado que también el que manda está condicionado por los que obedecen y que los papeles pueden intercambiarse (34 [123], VII, 3, 140: 1885).

<sup>38</sup> «Aquella cierta *ignorancia* en que se mantiene el regente acerca de las hazañas singulares y las internas turbulencias de la comunidad hace parte de las condiciones con las que se puede gobernar» (40 [21], VII, 3, 325: 1885).

<sup>39</sup> Cfr. 14 [157], VIII, 3, 130s. (1888). Pero los hombres más interesantes son identificados con los «camaleones», en los cuales se alternan pasiones diversas, sin que entre ellas se de contraste o alianza.

<sup>40</sup> Sobre la relación de estos dos aspectos, véase el ensayo iluminador de Michel Haar (1983).

<sup>41</sup> «Lo que me separa del modo más profundo de los metafísicos es ésto: no les concedo que el yo sea lo que piensa; al contrario, considero el yo mismo como una construcción del pensamiento, del mismo valor que 'materia', 'cosa', 'sustancia', 'individuo', 'fin', 'número'; además, sólo una ficción regulativa, con cuya ayuda se introduce, se inventa, en un modo del devenir, una especie de estabilidad y además de 'cognoscibilidad'» (35 [35], VII, 3, 203: 1885).

corresponde a nuestra necesidad de señalar un responsable de lo que sucede. La creencia (teórica) en el yo se remonta, además, a una creencia más primitiva (moral) en la voluntad como causa.<sup>42</sup> De este asunto moral primigenio es posible liberarse por medio de la sabiduría que renuncia al juicio y reconoce la inocencia del devenir.<sup>43</sup>

El cambio de paradigma cognoscitivo remite, pues, a una transformación preventiva práctica. En el plano de los valores la valoración del individuo se lleva a cabo paradójicamente a través de una apertura cósmica y de un debilitamiento del yo.<sup>44</sup> El individuo se constituye como «persona» recogiendo la herencia de las fuerzas que la han plasmado, proveniente de tiempos más antiguos, que continúan luchando y buscando un equilibrio en su interior. El apego del individuo a sí mismo (egoísmo) aparece entonces como un «empequeñecimiento de perspectiva», del que provisionalmente tienen necesidad la 'voluntad de poder', es decir, las fuerzas cósmicas que atraviesan la persona.<sup>45</sup>

## 6

Quisiera dedicar las breves consideraciones últimas a la cualidad del aura sagrada que Nietzsche repristina en torno al individuo, a despecho de tantas declaraciones suyas sobre la transitoriedad de la necesidad religiosa. Su reintroducción es de todos modos sintomática de la dificultad de poner definitivamente a parte lo sagrado y de proceder por el camino abierto, por Stirner, de la reducción del universo humano a relaciones contractuales y revocables de puros individuos, que constituyen cada uno una totalidad conclusa. Y hace justicia a aquellas interpretaciones corrientes que en Nietzsche denuncian la disolución de cualquier vínculo y el advenimiento de un individualismo anómico.<sup>46</sup>

<sup>42</sup> GD, Los cuatro grandes errores, 3: VI, 3, pp. 86-88.

<sup>43</sup> Cfr. MaM 107, IV, 2, 83s.

<sup>44</sup> «El individuo mismo es un error. [...] Pero yo distingo entre los individuos, existentes sólo en la imaginación, y los 'sistemas vitales' reales, de los cuales cada uno de nosotros es uno. [...] Somos las yemas de un solo árbol. ¿Qué sabemos nosotros de lo que podemos devenir en el interés del árbol? Pero en la conciencia sentimos como si quisiéramos y debiéramos ser *todo*, llegamos a fantasear un 'yo' y el *todo* 'no yo'. ¡Dejar de sentirse este ego fantástico! ¡Aprender gradualmente a liberarse de este presunto individuo! ¡Descubrir los errores del ego! ¡Captar el egoísmo en tanto error! Lo opuesto no es efectivamente el altruismo, que sería amor a otros presuntos individuos. ¡No! ¡MAS ALLA de 'mí', y de tí! ¡SENTIR DE MANERA COSMICA!» (11 [7], V, 2, 230s.: 1881). El aforismo 11[21] contiene la invitación a «transformar el sentimiento del yo» y a «debilitar la inclinación personal», para «acostumbrar el ojo a la realidad de las cosas». La lógica de este texto no es todavía la del ejercicio de la potencia y de la incorporación, sino la «contemplativa» de dejarse poseer por las cosas, renunciando a «querer poseer personas» (V, 2, 338: 1881).

<sup>45</sup> «Entender la 'persona' como *ilusión*: verdaderamente la *herencia* es la objeción principal, en cuanto una infinidad de fuerzas plasmadoras, provenientes de tiempos mucho más antiguos, continúan a afirmar su existencia; en realidad éstas luchan en la persona y son gobernadas y domadas - una voluntad de poder atraviesa la persona, ésta tiene necesidad del *empequeñecimiento* de perspectiva, del 'egoísmo' como *condición temporal de existencia*; mira desde cada grado al superior» (35 [68], VII, 3, 216: 1885).

<sup>46</sup> Para algunas conocidas interpretaciones recientes de este tipo cfr. A. MacIntyre (1981, cap. 18) y A. Reanutt (1989). Este último ha subrayado muy bien la ambigüedad del individualismo nietzscheano (llamando, entre otras cosas, la atención sobre la carencia de estudios analíticos de la misma terminología nietzscheana referente a nuestro tema), pero después ha errado el sentido del mismo transcendimiento del yo intentado por Nietzsche, creyendo ver representado en él el paso del individualismo moderno, centrado en la *autonomía*, entendida en el sentido kantiano de una autodeterminación según leyes, al contemporáneo, caracterizado por el culto a la *independencia*, que Renaut conecta con el narcisismo, al cuidado exclusivo de sí y al sacrificio de toda instancia social (p. 220).

Pero ¿cuál es propiamente el vínculo por el que el individuo está nuevamente vinculado? ¿Se trata realmente de una relación de dependencia o de pertenencia? La apertura cósmica que permite a los individuos evitar su propia vanidad ¿puede ser considerada como una nueva figura de lo sagrado? Al poner esta pregunta, parto del presupuesto de que lo sagrado no debe ir necesariamente acompañado de aquel sentido de extrañeza inquietante que Stirner (y más tarde Otto) le reconocen como esencial, y de que en una época secularizada el sentido de lo sagrado puede subsistir más bien en la forma del sentido de pertenencia y solidaridad del singular con todos los otros seres del universo - que es a la vez sentimiento de la propia insuficiencia y finitud. Entonces, la pregunta puede ser especificada de esta manera: ¿la secularización del mundo, operada por Nietzsche, logra legitimar los vínculos sociales y naturales que la proclamación de la unicidad del yo había quebrado? Y, en segundo lugar, ¿logra mantenerse en aquel horizonte de plena immanencia que la crítica de la religión de la izquierda hegeliana en principio había adquirido y logra mantener la liberación de los individuos de la autoridad de potencias superiores?

La respuesta no es, efectivamente, simple. La afirmación que el ego representa la cadena interna desde el ser hasta él<sup>47</sup>, podría ser leída en sentido solidario, como un reconocimiento de una afinidad de fondo que une todos los seres, a pesar de las diferencias, en un destino común. Pero, como sabemos, Nietzsche hace valer este carácter sintético del yo exactamente para el motivo opuesto, para hacer notar la diferencia de valor de cada uno de estos recorridos.<sup>48</sup> Cada uno recapitula *a su manera* todo el camino evolutivo que le precede, mediante un punto de vista selectivo, que lo hace distante e incomparable con cualquier otro. El apego genérico a sí del individuo no tiene valor alguno, ni merece consideración especial alguna, sólo el egoísmo de los grandes individuos tiene interés para la humanidad. Este egoísmo consiste en querer el destino del mundo, o bien en englobar en sí todo el devenir. El sentido de pertenencia, que la fórmula parecía sugerir, se desliza así imperceptiblemente hacia la incorporación del mundo.<sup>49</sup> ¿Pero una vivencia semejante de dominio no es quizás propiamente lo más incompatible que se logra imaginar con el sentimiento de lo sagrado, que, de todos modos, comporta un reconocimiento de pertenencia y de alteridad - si no del 'totalmente otro', al menos de la alteridad del mundo natural y social del que dependemos?

<sup>47</sup> «Somos más que individuo, somos toda la cadena con el sobreañadido de las tareas de todo el futuro de la cadena» (9 [7], VIII, 2, 5: 1887). Todo ser individual «cobra un significado infinitamente grande» en cuanto es «el proceso entero en línea recta» (9 [30], VIII, 2, 11: 1887). «Todo individuo es también toda la línea de la evolución» (14 [28], VIII, 3, 23: 1888).

<sup>48</sup> «Si él representa la subida de la línea hombre, su valor en realidad es extraordinario; y la preocupación por conservar y favorecer su desarrollo puede ser extrema. (Es la preocupación por el futuro prometido en él que da al individuo logrado un derecho tan extraordinario al egoísmo). Si representa la línea descendente, la decadencia, la enfermedad crónica, entonces le espera poco valor, y es norma elemental de equidad que quite el menor lugar posible, la menor fuerza y menos sol al individuo logrado. En este caso la sociedad tiene como tarea la *represión del egoísmo*» (14 [28], VIII, 2, 23: 1888).

<sup>49</sup> Tomo esta metáfora de la incorporación de Sossio Giametta, que ve en el *amor fati* predicado por Nietzsche el disolverse de la dialéctica (de los distintos) hombre-mundo. Una vez saltada la barrera entre hombre y mundo, argumenta Giametta, para Nietzsche «el hombre debía engullir el mundo. Pero el hombre no es tan grande como el mundo: entonces debe devenir así, debe devenir tan grande como para engullir el mundo» (1991, p. 115). Giametta ve bien como este engrandecimiento del hombre, que asume en sí también el pasado y el futuro del mundo, se convierte, por otra parte, en una renuncia, por la cual el hombre, en vez de desear lo que desea, se adapta a querer lo que quiere el mundo, o sea, lo que simplemente es.

El vínculo horizontal con los propios semejantes, o bien lo que propiamente viene designado como vínculo social, y que comporta aprecio de los elementos de semejanza y de las pequeñas diferencias (méritos), de las que son complemento, es desconocido y sustituido por la relación ideal que el individuo de excepción mantiene con la humanidad, o al menos con aquella humanidad superior que está destinada a suceder a la actual. A diferencia de la 'sociedad', que es una suma de individuos iguales, la 'humanidad', para Nietzsche, no existe más que en sus individuos mejores y en los valores que éstos realizan. Esta relación directa del individuo con la humanidad, y esta total convertibilidad de los dos términos, permite desconjurar aquel efecto de dominio que se produce en la vida social, donde muchos dominan a uno.<sup>50</sup> Pero, en realidad, la valoración (y la autovaloración) de los individuos en base a su respectiva capacidad de representar la causa de la humanidad, o de un tipo superior de humanidad, tiene como consecuencia la institución de nuevas relaciones de dominio jerárquicas, y al mismo tiempo la subordinación de los individuos a ideales extremadamente rigurosos de autosuperación, que exigen disciplina y ascesis, haciendo bastante problemático aquel «goce de sí mismo» que la liberación de la autoridad de lo sagrado parecía que había hecho finalmente posible.

Parma, setiembre-diciembre 1994

(Traducción castellana de Gabriel Amengual Coll)

## BIBLIOGRAFIA

ANDOLFI, F.,

(1991) «Dottrina dell'uguaglianza e individualismo in Simmel», in *Problemi del socialismo*, n. 2.

(1992) «L'essenza umana: Stirner e i suoi contemporanei», in *Individuo e insurrezione. Stirner e le culture della rivolta*, Editrice Il Picchio, Bologna

BERGER, P.

(1969) *The Sacred Canopy*, Achor Books Edition, Doubleday & Company, Inc., Garden City, New York; trad. it. *La sacra volta*, Sugarco, Milano 1984; (trad. cast. *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona 1971);

FEUERBACH, L.

(1830) *Gedanken über Tod und Unterblichkeit*, rist. in *Gesammelte Werke*, hrsg. von W. Schuffenhauer, vol. 1, Akademie Verlag, Berlin 1981; trad. it. parcial in FEUERBACH, *Opere*, a cura di C. Cesa, Laterza, Bari 1965 (vers. cast. de J.L. García Rúa, *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, Madrid 1993).

(1839) *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, rist. in *G.W.*, cit., vol. 9, 1970; trad. it. in *Opere*, cit. (vers. catalana de G. Amengual, en L. FEUERBACH, *Manifestos antropològics*, Barcelona 1984, pp. 33-86).

---

<sup>50</sup> Ha sido Simmel el que ha llamado la atención sobre las consecuencias «trágicas» de la disociación entre humanidad y sociedad, realizada por Nietzsche (1907, pp. 206-210). Análogamente Giametta lamenta la conexión «romántica» que Nietzsche pone directamente entre individuo y el Absoluto, ignorando la relación más histórica y determinada que vincula el individuo a la especie (1991, p. 118).

- (1845) *Über 'das Wesen des Christentum' in Beziehung auf den 'Einzigsten und sein Eigentum'*, rist. in *G.W.*, cit. vol. 9, 1970; trad. it. in *Opere*, cit. (vers. catalana en o.c., pp. 219-233)
- (1846) *Das Wesen der Religion*, rist. in *G.W.*, cit., vol. 10, 1971; trad. it. *L'essenza della religione*, a cura di F. Andolfi, Newton Compton, Roma 1994.

GIAMETTA, S.,

- (1991), *Nietzsche. Il poeta il moralista il filosofo*, Garzanti, Milano.

HAAR, M.,

- (1983) «La critique nietzscheenne de la subjectivité», in *Nietzsche-Studien*, 12, pp. 80-110.

NIETZSCHE, Fr.,

- (1967...) *Opere complete*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano.

MACINTYRE, A.,

- (1981) *After Virtue. A study in Moral Theory*, University Of Notre Dame Press, Indiana; trad. it. *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano 1984 (vers. cast. *Tras la virtud*, Barcelona 1987).

RENAUT, A.,

- (1980), *L'ère de l'individu*, Gallimard, Paris (vers. cast. *La era del individuo*, Barcelona 1989).

SCHLEIERMACHER, Fr.

- (1899) *Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Berlin; trad. it. *Discorsi sulla religione e Monologhi*, Sansoni, Firenze 1947 (vers. cast. de A. Ginzo, *Sobre la religión*, Madrid 1990).
- (1800) *Monologen*, rist. in *Werke in Auswahl*, hrsg.v. O. Braun-J. Bauer, vol. , Leipzig 1927-28; trad. it. cit. (vers. cast. en ed. bilingüe preparada por A. Poca *Monólogos*, Barcelona 1991)

SIMMEL, G.,

- (1901-2) «Die beiden Formen des Individualismus», in *Das freie Wort. Frankfurter Halbmonatschrift für Fortschritt auf alle Gebieten des geistigen Lebens*, Frankfurt, 1.
- (1904) *Kant. 16 Vorlesungen, gehalten an der Berliner Universität*, Leipzig; trad. it. *Kant. Lezioni berlinesi*, Unicopli, Milano 1987.
- (1906) «Nietzsche und Kant», *Frankfurter Zeitung*, 6 enero (dentro de *Brücke und Tür*, Stuttgart 1957, y más recientemente in *Das Individuum und die Freiheit*, Verlag Klaus Wagenbach, Berlin 1984; trad. it. «Nietzsche e Kant», in *Arte e civiltà*, ISEDI, Milano 1976. (Vers. cast. de S. Mas: «Nietzsche y Kant», en *El individuo y la libertad*, Barcelona 1986)
- (1907) *Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus*, Leipzig; trad. it. parcial *Schopenhauer e Nietzsche*, Paravia, Torino 1923.
- (1917) *Grundfragen der Soziologie (Individuum und Gesellschaft)*, Berlin-Leipzig
- (1917-19) «Individualismus», in *Marsyas*, 1, Berlin; rist. in *Brücke und Tür. Essays zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft*. Im Verein mit Margarete Susman hrsg. von Michael Landmann, Stuttgart.

(1967) «Das Individuum und die Freiheit», postumo, escrito no antes de 1913, aparecido en *Brücke und Tür*, cit. (vers. cast. en *El individuo y la libertad*, cit.)

STIRNER, M.

(1845) *Der Einzige und sein Eigenthum*, Otto Wigand, Leipzig; trad. it. de L. Amoroso, Adelphi, Milano 1979 (vers. cast. selectiva de E. Subirats *El único y su propiedad*, Barcelona 1970).

(1986) *Parerga Kritiken Repliken*, hrsg. von B.A. Laska, LSR-Verlag. Nürnberg 1986; trad. it. *Scritti minori*, a cura de G. Penzo, Pàtron, Bologna 1983.

## **VERDAD Y APARIENCIA. UNA REFLEXIÓN SOBRE NIETZSCHE Y LA METAFÍSICA**

**Juan Luis Vermal**

En lo que sigue quisiera iniciar unas reflexiones sobre la cuestión «Nietzsche y la metafísica». Aún antes de todas las precisiones que exige este título, que van sin duda mucho más allá de lo que podemos emprender en este marco, a todo lector de Nietzsche le resultará evidente que con él estamos tocando un punto central de su pensamiento. Quizás incluso esta afirmación requeriría una consideración más cuidadosa: puede ser que hablar de «punto *central*» o de «su pensamiento» constituyan ya fórmulas que estén puestas en cuestión en el ejercicio de ese mismo pensar. A pesar de ello, se mantiene la evidencia de que allí late algo fundamental y decisivo. Entre una multiplicidad de facetas, o más bien entretrejida con ellas, aparece el gesto de destrucción de toda una tradición que podemos llamar «metafísica»<sup>1</sup>. Con ello debería quedar claro que lo que así se pone en juego no es un aspecto del filosofar sino el filosofar mismo, o, por lo menos, aquello que ha valido como tal en esa larga tradición. Y junto con él, la civilización misma que se habría estructurado alrededor de él: esta «civilización occidental», marcada por su origen griego y su forma cristiana. Crítica, pues, de la filosofía, en la medida en que es esencialmente metafísica, y de una civilización marcada por el predominio de la moral cristiana. O de la moral a secas, y ante todo en el sentido de que aquellos principios se sostienen gracias a su inconfesado e inconfesable carácter moral.

Ante todo ello, la crítica, el intento nietzscheano de destrucción de la metafísica aparece como una gran liberación: liberación de una fuerza opresiva que mantiene al hombre dentro de unos marcos estrechos y esterilizantes. Dicho así, con esta generalidad, resulta claro el parentesco de este proyecto nietzscheano con otros pensamientos que jalonan la segunda mitad del siglo XIX y que constituyen de cierto modo el comienzo de nuestra contemporaneidad: se trata en todos estos casos de liberar al hombre, y de liberarlo de estructuras que le han quitado lo que le es más propio. Esta forma de pensamiento proviene, paradójicamente, de quien iba a ser una de sus principales víctimas:

---

<sup>1</sup> En los esbozos para un nuevo prólogo a la reedición de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche comenta que ya había logrado la «superación de la metafísica», manteniendo por esa metafísica superada un gran agradecimiento, en la medida en que había sido «la mayor promotora de la humanidad» (XI, 40 [65]).

Hegel. El camino de la historia es el del reconocimiento de lo otro como sí mismo, de la anulación de su exterioridad y de su recuperación como sujeto. Pero será cuando esta recuperación, este intento de englobar la totalidad de lo real, de convertir «ser» en «espíritu», se vuelva la imagen misma de esa enajenación, cuando se producirá la gran ruptura en la historia del pensamiento, expresión o cifra de la gran ruptura del proyecto moderno. Entonces esa figura adquirirá especial virulencia y fuerza crítica, al mismo tiempo que habrá perdido las bases para autosustentarse que tenía en el pensamiento de Hegel. Es una figura que encontramos en buena parte del postidealismo y que tiene quizás su muestra más clara y conocida en la idea de alienación del joven Marx, preludio de su concepción posterior del dominio y sustracción del trabajo vivo, que constituye la esencia del hombre, por parte del capital, que no es más que trabajo muerto, «coagulado». Hasta cierto punto Nietzsche comparte este camino: se trata de devolver al hombre el ejercicio libre de una capacidad que ha engendrado un mundo fantasmagórico que lo domina. Al olvidarse que son creaciones, estos productos han adquirido una consistencia que no poseen.

La destrucción de la metafísica es un acontecimiento histórico que tiene el mismo sentido que la muerte de Dios: romper con esas instancias que, a pesar de haber sido creadas por el hombre, se vuelven sus amos y lo tiranizan. En un texto de *La gaya ciencia*<sup>2</sup> Nietzsche habla del «vampirismo» de las ideas, que chupan toda la sangre del filósofo hasta dejar esquemas vacíos y sin vida.

Romper con la metafísica quiere decir, entonces, romper con esa dimensión para dejar surgir aquella otra que constituye la realidad más propia y que anteriormente quedaba devaluada, sacrificada. Por eso, la metafísica, y a partir de ella la cuestión de su crítica, quedan planteadas en los términos de la oposición entre dos mundos: un mundo «verdadero», al que no se tiene ningún acceso directo, y un mundo sólo «aparente», que es el mundo en el que vivimos. El paradigma es, evidentemente, la división platónica entre un mundo de lo verdaderamente existente y un mundo de la aparente; constituido aquél por lo que es en un sentido fuerte, por lo que es «en sí mismo», por su propio carácter, y esto quiere decir sin ningún tipo de mezcla y sin limitación alguna; constituido éste por lo que sólo conserva a duras penas su carácter de ser, remitiendo continuamente a aquel.

Respecto de estos dos mundos, la propuesta nietzscheana podría comprenderse, pues, como una inversión. Así lo formula él mismo en un fragmento del año 1870/71:

«Mi filosofía, un platonismo invertido: cuanto más lejos del ente verdadero, tanto más puro, bello, mejor. La vida en la apariencia como finalidad.»<sup>3</sup>

Muchos otros textos podrían citarse en este sentido: el mundo «verdadero» de la metafísica es un mundo falso, sólo aparente, mientras que el mundo «aparente» de la metafísica es el único mundo verdadero. Así, por ejemplo, el siguiente pasaje de *El ocaso de los ídolos*:

«[...] que el ser es una ficción vacía. El mundo «aparente» es el único: el «mundo verdadero» sólo es una mentira agregada.»<sup>4</sup>

<sup>2</sup> 372.

<sup>3</sup> VII, 7 [156].

<sup>4</sup> VI, 75.



Y sobre todo, en la misma obra, el apartado con el que cierra el capítulo de «La 'razón' en la filosofía», en forma de tesis que resumen la «nueva concepción»:

«Primera proposición: las razones por las que se ha designado a «este mundo» como aparente fundamentan más bien su realidad: otra realidad es absolutamente indemostrable.

Segunda proposición: Las características que se han otorgado al «ser verdadero» de las cosas son las características del no ser, de la nada [...]»<sup>5</sup>

La afirmación del supuesto mundo verdadero sería un rebajamiento del único mundo verdadero, y con ello de la vida. En ocasiones se ha hecho depender el éxito de la superación de la metafísica de la efectiva realización de esta inversión. En otras se ha planteado la pregunta de si una mera inversión no sigue presa de aquel esquema que pretende invertir. Yo tendería a pensar lo último, pero no simplemente por un razonamiento formal, sino porque, al intentarla, se vuelve problemática la posibilidad misma de una inversión. Por lo pronto, ya en las citas anteriores se ve, más que una simple inversión, la negación directa de uno de los términos y, con ello, de la justificación de la separación misma. Pero es entonces donde se plantea la cuestión más relevante: ¿aquello que queda como mundo «único», es lo mismo que antes se entendía como mundo «aparente», puede aplicarse a ese mundo la categoría de «real» que había sido acuñada para el ahora desechado mundo «verdadero»? Persiguiendo estas preguntas veremos que la cuestión de la «inversión» queda problematizada y superada en la práctica efectiva del discurso nietzscheano.

Para ello quisiera referirme brevemente a otro pasaje famoso y lleno de alusiones, incorporado también a *El ocaso de los ídolos*: me refiero al texto que lleva por título «Cómo el «mundo verdadero» se convirtió por fin en una fábula». Como es sabido, Nietzsche va señalando en él los pasos de una irónica historia de la metafísica que arranca con la posición platónica del «mundo verdadero». Aquí me detendré solamente en el paso final, cuándo después de establecer la eliminación del mundo verdadero, Nietzsche se pregunta por lo que queda entonces. El texto de este último paso dice así:

«6. Al mundo verdadero lo hemos eliminado: ¿qué mundo queda? ¿el aparente quizás?...Pero no! ¡con el mundo verdadero también hemos eliminado el aparente!..»<sup>6</sup>

En aparente contradicción con el pasaje anterior, Nietzsche habla aquí de *eliminar* el mundo aparente. ¿Pero qué puede querer decir que se «elimine» el mundo aparente? La interpretación más inmediata sería la de pensar que se elimina el mundo aparente en cuanto aparente, ya que esta calificación sólo tiene sentido por oposición al mundo verdadero: desaparecido el mundo aparente, sólo queda el mundo real único, que es aquel que se tomaba por aparente. Esto lo volvería coherente con el pasaje citado antes. Pero también podría pensarse que Nietzsche quiere señalar algo más radical, algo que de cierto modo difiere efectivamente de lo dicho antes. Podría ser que el «mundo aparente» desapareciera porque en sí mismo ya estaba concebido como un «mundo verdadero» (o como su pálida sombra). De este modo se señalaría que la posición de un metafísico

<sup>5</sup> VI, 78.

<sup>6</sup> VII, 81.

«mundo verdadero» no tiene lugar solamente en la postulación de un mundo separado y opuesto, tal como aparece en el modelo platónico, sino que podría tener la misma forma del mundo «aparente». Aquí radica, en efecto, una línea más profunda, más difícil y quizás también más problemática de la crítica nietzscheana, una línea de crítica que se mantiene en una tensa coexistencia con la anterior. Según ella, la metafísica que se trataría de superar no sería simplemente la que contrapone ese falso mundo «verdadero» al mundo real y lo relega a la mera apariencia, es decir aquella que pone un mundo ideal y celeste frente al mundo real y terrestre, sino, fundamentalmente, la que estaría de cierto modo instalada en este mundo mismo por obra de una comprensión de lo real que lo reduce y falsifica de antemano. O sea que la cuestión principal no es ya Dios y el mundo trascendente sino las categorías con que pensamos y actuamos. El problema no está tanto en la religión como en el lenguaje.<sup>7</sup> Para Nietzsche, las categorías más elementales con que nos enfrentamos a lo real contienen una «falsificación», de la que surge «espontáneamente» el pensamiento metafísico con sólo seguir sus principios. Las categorías más elementales, hasta llegar a la misma noción de «ente» o «cosa», constituyen una falsificación de aquello de lo que ni siquiera podemos decir, con Kant, que es una «cosa en sí» inaccesible, porque esto ya supondría proyectar la categoría básica de «cosa». Todo darse, o, mejor dicho, todo aparente darse, está ya preformado por una red estructural que no sólo afecta la conformación, la forma específica que adopte, sino que se extiende hasta las raíces mismas de ese «darse». Por eso Nietzsche afirma, atacando el punto en el que se sostiene todo posible discurso metafísico-ontológico:

««el ente» pertenece a nuestra óptica»<sup>8</sup>

En referencia a Parménides, es decir a lo que puede considerarse como punto de partida y condición de posibilidad de toda esa tradición, Nietzsche podrá afirmar:

«Parménides dijo «no se piensa lo que no es»; nosotros estamos en el otro extremo y decimos «lo que puede ser pensado tiene que ser con toda seguridad una ficción».»<sup>9</sup>

Como se puede advertir, con todo esto la cuestión se traslada a otro nivel y adquiere otras características. Se podría estar tentado de decir que en el discurso o los discursos nietzscheanos está operando la distinción que surge prácticamente con el acta de nacimiento de la metafísica, en Aristóteles, entre ontología y teología, entre la pregunta por el *on*, por el ser en general, y la pregunta por el *theos*, por el ente primero. O, quizás mejor, la heredera de esta distinción en la época moderna, que sirviera de marco para la crítica kantiana: me refiero a la distinción wolffiana entre una metafísica general, que

---

<sup>7</sup> «Me temo que no nos libraremos de Dios porque aún creemos en la gramática» (*El ocaso de los ídolos*, VI, 78). En el mismo sentido, XII, 6 [13]: «Suponiendo que podamos hacerlo, de lo último que nos libraremos será del más antiguo elemento de la metafísica, de aquel elemento que está incorporado en el lenguaje y las categorías y que se ha hecho de tal manera indispensable que pareciera que dejamos de pensar si prescindieramos de esa metafísica». Que Nietzsche no está tan seguro de que esto es sólo una apariencia lo muestra este otro fragmento: «dejamos de pensar si no lo queremos hacer bajo la coacción lingüística; llegamos a la duda de ver aquí un límite como límite» (XII, 5 [22]). La cuestión incluso se complica en la medida en que en ocasiones Nietzsche considera que esta falsificación no es lo propio del nivel lingüístico sino que ya a un nivel previo.

<sup>8</sup> XII 9 [89].

<sup>9</sup> XIII, 14 [148].

tratará el tema de la ontología, y una metafísica especial, que se ocupará de los tradicionales temas de Dios, el alma y el mundo. Podría decirse que la primera crítica de la metafísica se centra en la crítica de un mundo verdadero como mundo separado, y fuera en ese sentido más bien la crítica de una teología metafísica, mientras que en este segundo nivel Nietzsche acomete la crítica de los supuestos mismos de un mundo verdad, o sea la crítica de toda ontología posible.

Si hago aquí esta referencia al ámbito de la crítica kantiana no es por interés en trazar parentescos históricos, sino porque el propio Nietzsche construye este segundo nivel de su crítica como una crítica y radicalización de Kant (o de su interpretación de Kant). En los manuscritos de los últimos años se ocupa prolongada y recurrentemente de la diferenciación kantiana entre fenómeno y cosa en sí, de manera tal que quizás pueda dar más luz sobre la cuestión abierta a propósito del carácter del mundo «aparente». Hay que tener en cuenta que la distinción kantiana es la forma que adopta la distinción entre mundo verdadero y aparente, por lo que su crítica asume la crítica de la construcción metafísica misma. Como ya aludiéramos, ésta es fundamentalmente una crítica de la idea de «cosa en sí» y, correlativamente de la de fenómeno (*Erscheinung*), en la medida en que se comprenda el «fenómeno» como «fenómeno de» una cosa en sí que de algún modo estaría detrás.<sup>10</sup> Si «cosa» es un resultado de nuestra perspectiva, no tiene sentido alguno proyectarla fuera de esa perspectiva, y menos aún como algún tipo de causa del fenómeno. La perspectiva pertenece a la cosa; si se quita la perspectiva, no queda cosa alguna. O, más bien, podría decirse que la cosa pertenece a la perspectiva, sin que haya posibilidad de absolutizarla, tal como haría Kant, al asegurarla respecto de dos polos fijos: la ya citada cosa en sí y la unidad del sujeto (del yo pienso). Si la cosa en sí es la proyección de la perspectiva fuera de ella, proyección propiciada por la ilusión trascendente del lenguaje al hablar de «ser», la unidad del yo es otra ilusión, que, lejos de ser la condición necesaria y activa de toda síntesis, es un injustificable presupuesto.

Con la crítica del «en sí» se rechaza también la idea de «fenómeno».<sup>11</sup> Pero este rechazo no implica la transformación de este «único mundo» en un auténtico mundo único, y por lo tanto en un mundo verdadero. Al mismo tiempo que critica la idea de fenómeno como «fenómeno de», Nietzsche afirma que el carácter propio de lo real es precisamente la apariencia. En un fragmento que lleva por título «contra la palabra «fenómeno»», escribe:

«La apariencia, tal como yo la entiendo, es la efectiva y única realidad de las cosas»<sup>12</sup>

Esto parece contradecir el pasaje de *El ocaso de los ídolos* («Cómo el mundo verdadero...»), pero en realidad nos da la clave para su comprensión. Al desaparecer el «mundo verdadero» (lo «en sí»), desaparece también el «mundo aparente» (el fenómeno entendido como fenómeno de lo en sí), pero no para establecerse como otro mundo verdadero sino para dejar lugar a la pura aparencialidad.

Esta apariencia no es ya, por supuesto, algo que se opone a y se resuelve en un mundo verdadero:

<sup>10</sup> Hay que advertir que Nietzsche entiende siempre el concepto kantiano de fenómeno en ese sentido, y que por lo tanto no se refiere nunca a la idea de cosa en sí como un «concepto límite».

<sup>11</sup> Véase, por ejemplo, XII, 9 [91]: «la contraposición «cosa en sí» y «fenómeno» es inmantenible; con ello cae también el concepto «fenómeno»».

<sup>12</sup> XI, 40 [53].

«[...] no pongo «apariencia» en contraposición a «realidad» sino que, por el contrario, tomo a apariencia como la realidad que se resiste a transformarse en un imaginario «mundo-verdad».»<sup>13</sup>

¿Cuál es el carácter de esta «apariencia» que, paradójicamente, ha dejado de tener un concepto opuesto? En el mismo fragmento que hemos citado, después de decir que la apariencia es la efectiva realidad de las cosas, agrega:

«[es] aquello a lo que sólo después le corresponden todos los predicados existentes y que, relativamente, se podría designar del mejor modo posible con todos los predicados, es decir también con los opuestos.»<sup>14</sup>

O sea que «apariencia» no designa simplemente lo fenoménico, lo que se aparece inmediatamente, sino aquella realidad previa que no se deja definir en los términos impuestos por la lógica. Esta concepción de la apariencia como lo real mismo es la base desde la cual Nietzsche disloca toda posibilidad de construcción ontológica. O, mejor dicho, es una base que no se puede tomar como tal, y ya allí está la dislocación. Mientras que lo que la metafísica llamaba «ser» es una mera ilusión, lo efectivamente real es apariencia, en el sentido de lo no permanente, inaccesible, de aquello a lo que «pertenecen los predicados opuestos». De esta manera, no sólo se atribuyen diferentes características a lo real (por ejemplo que sea cambiante y fluido en lugar de fijo y permanente), sino que se pierde el carácter de base, de aquello en principio determinable que se le atribuía. El «fundamento», a pesar de serlo, de cierto modo deja de ser tal, y es como si permaneciera siempre afuera, indomitable.

Este sentido de «apariencia», que da la clave para la comprensión alternativa a la metafísica que desarrolla Nietzsche de lo real (en la medida en que quepa aún llamarla así), se diferencia, sin embargo de otro sentido que en el uso nietzscheano parece coincidir. En este segundo sentido, el carácter «aparente» de las determinaciones remite a su dependencia de una perspectiva. Aunque no quepa remitirlas a una cosa en sí, no por eso dejan de ser «fenómenos», si por tal entendemos no un fenómeno de, el aparecer de un otro, sino simplemente algo aparente, en el sentido de dependiente de una proyección de sentido, de no asentado sobre sí mismo. Así dirá, por ejemplo:

«El mundo que nos atañe en algo es falso, es decir no es un hecho existente sino una invención y un redondeamiento sobre una pobre suma de observaciones; está «en flujo», como algo que deviene, como una falsedad que continuamente se traslada de nuevo, que nunca se acerca a la verdad: pues... no hay ninguna «verdad».»<sup>15</sup>

O:

«El mundo que en algo nos atañe es sólo aparente, es irreal.»<sup>16</sup>

En estos fragmentos, la apariencia es lo propio de este mundo, del único que nos importa, precisamente en la medida en que está construido, en que es ya el producto de una «falsificación». Si antes lo «aparente» era lo real mismo en la medida en que se esca-

<sup>13</sup> Ib.

<sup>14</sup> Ib.

<sup>15</sup> XII, 2 [108].

<sup>16</sup> XII, 5 [19].

paba al pensamiento lógico, ahora lo es precisamente por lo contrario, porque ha sido previamente preformado como tal.

A partir de ello, Nietzsche elabora la concepción de un mundo fenoménico que es idéntico a ese mundo elaborado; lo opuesto a ese mundo no sería un mundo verdadero sino un mundo amorfo e in formulable, el caos de las sensaciones. Ese falsear sería la realidad más garantizada, por lo que cabe preguntarse si «lo que «pone cosas» no es lo único real». La consecuencia es evidente:

«Sólo el sujeto es demostrable: hipótesis de que sólo hay sujetos, que objeto es sólo un tipo de efecto de sujeto a sujeto, un modo del sujeto.»<sup>17</sup>

Esta ambigüedad cobra todo su peso al tratar de pensar qué puede querer decir una superación de la metafísica desde este nivel de cuestionamiento. Parece, en efecto, que de allí se siguen líneas diferentes: por un lado el dejar aparecer esa dimensión de experiencia que no se deja subsumir bajo las categorías con las que se la enfrenta; por otro, la reafirmación de la fuerza constitutiva de esas ficciones, a diferencia de la creencia en ellas como sentidos dados. Ambos caminos conducen a temas mayores del pensamiento nietzscheano: el primero al «amor fati», a la divinización del suceder, y a través de ellos a la experiencia extática que se muestra sobre todo en algunos pasajes del Zarathustra; el segundo, a la voluntad de poder en el sentido de la fuerza configuradora de cada mundo.

¿Son estos caminos excluyentes? Pareciera que sí, en la medida en que el primero afirma una continua excedencia de la experiencia, mientras que en el segundo se afirma la producción de todo contenido. Sin embargo, en el discurso nietzscheano se produce un continuo trasvase entre esas dos dimensiones.

En realidad, ese trasvase se produce en el momento en el que la crítica adquiere un carácter positivo. Una vez mostrado el carácter falsificante de todas las determinaciones que constituyen nuestro mundo, su consecuencia no es, por supuesto afirmar otra verdad, sino aceptar y asumir ese carácter de apariencia. En la medida en que esto sucede, se abren las infinitas posibilidades de generar un juego de apariencias que no tenga que estar sujeto (en el sentido estricto) a pretendidas determinaciones de verdad. Ahora bien, lejos de quedarse en una dimensión crítica, aquella asunción toma un carácter afirmativo, más aún, el carácter afirmativo por excelencia. En esta «afirmación de la vida», el mundo aparece como lo que es, más allá de las falsificaciones del caso. Se está, pues, dentro de un acaecer no regulable por principios externos: al afrontar esta dimensión, se accede a lo que es, no en el sentido de la reproducción de un mundo en sí, sino en el sentido de penetrar e integrarse en el carácter mismo de lo real.

El acercamiento al mundo, aquello que toda la tradición metafísica había considerado bajo la óptica de la identidad o correspondencia entre ser y pensar, se da aquí por el camino que pasa por la ruptura de esa identidad y la asunción de la fuerza configuradora. Se da, pues, en un sumergirse en lo que Nietzsche llama «vida», y no en una visión del mundo. En la experiencia radical de la subjetividad, experiencia que equivale a la ruptura de la subjetividad que aún mantenía ligado un mundo ya perdido, es donde se recupera ese mundo. En el fondo del sujeto que había determinado y anulado sin resto a la naturaleza, vuelve a surgir la *physis*. Este punto es capital, porque es allí donde se produce una verdadera transformación del pensar metafísico que al mismo tiempo recupera

<sup>17</sup> XII, 9 [106].

su nivel de problematicidad. Después del camino recorrido, se logra pensar allí de modo nuevo el acaecer (el devenir), como algo que no queda ni reducido por su referencia a un mundo de idealidades, ni tampoco como un simple dato o como la posición de algún sujeto. Si la metafísica, pensando ahora con Heidegger, vive de esa diferencia en la que se abre la distancia entre el «mundo verdadero» y el «mundo aparente», una superación de la metafísica no puede ser nunca la simple eliminación de esa diferencia, sino la integración de esa diferencia en el mundo mismo, en el acaecer. Este es, sin embargo, el momento de mayor «peligro», aquel en el que esa integración puede confundirse con el mero funcionamiento del todo, sin necesidad de apelar ya a ningún tipo de principios. Es por eso que, ante la defensa de la multitud de interpretaciones, de la caducidad de toda verdad como adecuación, de todo partir de un mundo «en sí», todos éstos momentos críticos fundamentales, hay que insistir en esta dimensión en la que se vuelve a pensar este anclaje que volvería a llamar «ontológico», a pesar de Nietzsche, aunque en un sentido diferente del rechazado por él.

Cuando Nietzsche afirma «este» mundo, negando el de las idealidades que lo sojuzgan, remite de cierto modo ya a esa experiencia, pero queda expuesto a equívocos en dos sentidos. En primer lugar, en la medida en que no se ve el otro elemento presente en las remisiones ideales de la metafísica, o sea, más allá del sojuzgamiento de lo real, la apertura de un espacio en el que éste aparezca como tal. Y en segundo lugar, y más importante, porque pareciera afirmar algo que está allí, una mera empirie, cuando lo que se produce es una afirmación de lo que es como diferencia, en la medida en que tiene en sí ese momento de trascendencia. Esos equívocos remiten al problema de la falta de una «categoricidad» para pensar esa previeidad a la razón de modo no empirista, en la conciencia de que un modo empirista equivaldría a pensarla nuevamente desde ella. Es esa previeidad, sin embargo, la que allí está en juego, la de un acaecer en sí mismo trascendente.

Este es el punto en el que la concepción nietzscheana puede aspirar realmente a ir más allá de la metafísica, aquel en el que la apariencialidad debida a la proyección subjetiva deja paso a la «pura apariencia», al fondo no óptico de lo real. Aún así, caben aquí preguntas que no llegan a ser más que dudas sobre lo que habría que pensar. Surge la sospecha de si el, por lo menos históricamente necesario, paso por la subjetividad poniente no tiende a perpetuarse, si no vuelve a estar siempre presente, difiriendo continua y eternamente esa otredad de la que se nutre, y que a partir de ello podría pensarse que se convierte simplemente en un medio. En otras palabras, si no sería preciso una transformación más radical de esa subjetividad, de manera que se reconozca deudora de esa dimensión de aparente nada a la que debe su actuar. Esto llevaría a pensar si el rechazo de la verdad óptica (en el sentido de dependiente de una falsificación), no debería dejar lugar a algo que provisionalmente aún podríamos seguir llamando «verdad ontológica», al replanteamiento de esa correspondencia entre hombre y ser que nada tiene que ver ya con el aseguramiento de la representación.

**Taula (UIB)**  
**núm. 21-22, 1994**

**Comunicaciones**





## LA RELIGIÓN DE NIETZSCHE

Jesús María López Sotillo

**ABSTRACT:** Wording from the perspective of *History* and *Phenomenology of Religion*, the author offers some arguments starting which he considers reasonable to affirm that Nietzsche can and must occupy a place in the history of religions as «religious founder». In the analysis of *Der Antichrist* he discovers traits that appear in another's religious founders, and the traces of «Nietzsche's religion», in which, in his opinion, the conducting thread is the experience of cognitive limitation of human being.

**RESUMEN:** Redactando desde la perspectiva de la *Historia* y la *Fenomenología de la religión*, el autor ofrece algunos argumentos a partir de los cuales considera razonable afirmar que Nietzsche puede y debe ocupar un puesto en la Historia de las religiones como «fundador religioso». En el análisis de «*Der Antichrist*» descubre rasgos que aparecen en otros fundadores religiosos y las huellas de «*la religión nietzscheana*», en la que, a su juicio, el hilo conductor es la *experiencia* de la limitación cognoscitiva del hombre.

### INTRODUCCIÓN

«La honestidad intelectual» que, salvo en unos cuantos escépticos, no encontraba Nietzsche por ninguna parte<sup>1</sup>, me exige comenzar esta comunicación con algunas aclaraciones.

Me dirijo a ustedes no desde la especialización en Nietzsche, ni siquiera desde el campo de la filosofía, sino desde el mundo de la *Historia de las religiones* y el de la *Fenomenología de la religión*. Usando el método de trabajo y la óptica de estas dos disciplinas no estrictamente filosóficas, en este momento de las «*Jornadas de Filosofía 1994*, en el que se aborda el tema «*Nietzsche y la religión*», pretendo, con osadía quizá temeraria, decirles algo en torno a quien consideraba «*preferible vivir en medio del hielo que entre virtudes modernas y otros vientos del sur*»<sup>2</sup>.

Yendo más allá de los límites investigadores que parece sugerir el enunciado «*Nietzsche y la Religión*», yendo más allá de las distancias que él en sí se marcan entre el filósofo y lo filosofado, es mi propósito ofrecerles algunos argumentos a partir de los cuales considero razonable afirmar que Nietzsche no solo no debe ser situado fuera de la Historia general de las religiones, sino que es justo y necesario buscarle acomodo dentro de ella, pues, observado según el método de la Fenomenología de la Religión, apa-

<sup>1</sup> Friedrich Nietzsche. El anticristo. Alianza Editorial. Madrid(7), 1980. Epígrafe 12, pág.36.

<sup>2</sup> Op.cit. epígrafe 1, pág. 27.

rece con los rasgos típicos de un hombre religioso, fundador y difusor de una religión cuyos rasgos fundamentales pueden ser descritos y a la que, aunque carente de nombre y de una sistematización armonizada, no le faltan adeptos<sup>3</sup>.

El empeño es arduo y mi osadía no llega al extremo de pretenderme triunfal vencedor de todas las dificultades que encierra y sutil y conciso expositor de conclusiones definitivas. Quiero tan sólo lanzar la idea, sugerir un camino para su investigación. El análisis y las conclusiones que les ofrezco pueden ser tomados como resultado de *un juego intelectual*, como resultado de «*un juego fenomenológico*» que gira exclusivamente en torno al famoso *Der Antichrist* nietzscheano, en torno a su tremenda *Maldición contra el cristianismo*.

Supongan que es la única obra nietzscheana de que tiene conocimiento quien les habla y que de la misma maneja tan sólo una copia traducida al español. Usando las armas de la Historia y de la Fenomenología de la religión, jugaré a descubrir cuál pueda ser la espiritualidad de quien ha escrito esas páginas. Ustedes, expertos conocedores de su obra completa e incluso lectores de la misma en alemán, pueden a su vez jugar a divertirse con mi torpeza fruto de la ignorancia, o, tampoco lo descartemos, a entreteñerse admirando, es mera hipótesis, mi sagacidad detectivesca.

Este es, en cualquier caso, un juego similar al que con frecuencia «jugamos» quienes nos movemos en las disciplinas en que yo me muevo, aunque referido a religiones desaparecidas, poco documentadas o secretas<sup>4</sup>. Un juego que, tal vez, divirtiera y entretuviese a los hombres del paleolítico inferior si pudieran oírnos hablar de la religiosidad que ellos tuvieron hace medio millón de años. Permítanme, pues, jugarlo ahora con un personaje que es casi un contemporáneo nuestro o, como él mismo pensaba, con alguien al que le pertenece «*tan sólo el pasado mañana*»<sup>5</sup>.

## PRIMERA PARTE

La ferocidad con que Nietzsche critica la religión cristiana en su «Maldición contra el cristianismo», la frialdad con que desprecia la compasión, virtud que, no sin motivo, señala como característica de los cristianos, la contundencia con que maldice a los sacerdotes... todo ello y la seguridad con que lo defiende, tan llamativa, puede fácilmente inducir, desde posiciones contrapuestas, a una conclusión semejante: «Es estúpido buscar tras ese conjunto de improprios rasgos de religión o de espiritualidad alguna». «Es ofensivo, dirán algunos, para la memoria del *«Maestro»*, la mancha el mero hecho de pensar que pueda haber cualquier tipo de relación que no sea la de condena entre su obra y el deplorable fenómeno religioso», del que le suponen y quieren totalmente alejado.

<sup>3</sup> El número de estudios y publicaciones sobre Nietzsche no hace sino crecer, lo cual es síntoma innegable del interés y la fascinación que él y su obra siguen despertando en nuestros días.

<sup>4</sup> Mircea Eliade en su «Tratado de historia de las religiones», dentro del apartado que dedica a las Dificultades metodológicas que acompañan al estudio del fenómeno religioso, como ejemplo ilustrativo de lo que tiene de juego e investigación detectivesca, lo compara con lo que supondría «escribir la historia de la literatura francesa sin más documentación que unos fragmentos de Racine, una traducción española de la Bruyère, algunos textos citados por un crítico extranjero, los recuerdos literarios de algunos viajeros y diplomáticos, el catálogo legal de una librería de provincias, los resúmenes y ejercicios de un colegial y algunas indicaciones más por el estilo» (Mircea Eliade. Tratado de historia de las religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado. Ediciones Cristiandad. Madrid (2), 1981; pág. 29)

<sup>5</sup> Friedrich Nietzsche. Op. cit., Prólogo, pág. 25.

«Es, dirán otros, un insulto vincular a tan ponzoñoso sujeto con cualquier religión, cuyo ámbito sutil es completamente incapaz de comprender».

Ahora bien aquí igual que en otros casos en que uno se acerca al fenómeno religioso en cualquiera de sus múltiples, variadas y, a menudo, chocantes manifestaciones, conviene respetar una norma de sobra conocida por los modernos investigadores de las religiones, la de no emitir rápidos juicios de valor basados tan sólo en las primeras y superficiales emociones que produzca en nosotros lo que vemos y oímos o condicionadas por nuestras opiniones preconcebidas en torno a qué es *elevado* o *rastrero*, *serio* o *ridículo*, *bondadoso* o *depravado*, pues fácilmente pueden demostrarse injustamente erróneos por precipitados o tendenciosos. Aquí, igual que en otros casos, lo recomendado es la calma, el acopio minucioso de información, por variada y heterogénea que parezca<sup>6</sup>, su organización, buscando la lógica interna que la recorre y articula, para sólo entonces, tras un posterior análisis comparado con otras manifestaciones religiosas, proceder a emitir una valoración prudente, respetuosa y documentada<sup>7</sup>.

Los improperios, sobre todo anticristianos, pero también en general antirreligiosos, ciertamente existen en «El Anticristo», pero, por salvajes que sean, no son por si solos causa suficiente para retirar a Nietzsche de la lista de «*personas religiosas*». Nadie que haya tomado contacto con el antiguo, vasto, complejo y variado mundo de las religiones lo haría sin más ni más.

La historia de la religión, que no existe más que como historia de las religiones, está llena de críticos feroces, de tremendos detractores de formas de religiosidad que, a su juicio, constituyen «un abyecto ayer religioso». No es Nietzsche el primero que no consiga «*reprimir un sollozo*» ni el primero que tiene días en los que le invade «*un sentimiento más negro que la más negra melancolía, el desprecio a los hombres*» que le son contemporáneos, porque, sabiendo que la religión en la que viven es falaz hasta el extremo, lo consienten «*sin embargo y todo sigue igual que antes*»<sup>8</sup>. Otros muchos personajes antes que él han sentido un celo semejante y eso no hace de ellos seres arreligiosos, al contrario, la historia de las religiones les reserva un amplio espacio dentro de sus páginas, como reformadores de religiones antiguas o como fundadores de otras nuevas, en cuyo seno, si se consolidan y crecen, surgirán, a su vez, otros feroces críticos que, cerrando un nuevo ciclo, serán asumidos como reformadores o impelidos a la creación de otra religión más. Todo esto es de sobra conocido por historiadores y fenomenólogos<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> Cfr. Mircea Eliade, op.cit., pág. 31-34.

<sup>7</sup> Juan Martín Velasco, en su libro ya clásico «Introducción a la Fenomenología de la religión». Ediciones Cristiandad. Madrid(4), 1987; pág.57-83, explica con detenimiento y minuciosidad todos estos pasos, ofreciendo, además, un clarificador esquema del conjunto de disciplinas especializadas en cada uno de ellos y del modo cómo éstas se interrelacionan entre sí.

<sup>8</sup> Friedrich Nietzsche, op.cit. epígrafe 38, pág.68.

<sup>9</sup> Mircea Eliade lo dice de modo claro y preciso: «Encontramos un número considerable de revalorizaciones de las hierofanías primordiales, porque la historia de las religiones es en gran parte la historia de las desvalorizaciones y revalorizaciones del proceso de manifestación de lo sagrado. En este aspecto, la idolatría y la iconoclastia son actitudes naturales del espíritu ante el fenómeno de la hierofanía; ambas posiciones están igualmente justificadas. Porque para el que está en posesión de una nueva revelación las antiguas hierofanías no sólo pierden su sentido originario, es decir, el de ser manifestaciones de una modalidad de lo sagrado, sino que se las considera además como obstáculos para la perfección de la experiencia religiosa. Todo iconoclasta, de cualquier tipo y en cualquier religión, está justificado tanto por su propia experiencia religiosa como por el momento histórico en que la experiencia tiene lugar. Contemporáneo de una revelación «más completa», más adecuada a sus facultades espirituales y culturales, no puede creer, no puede valorizar desde el punto de vista religioso las hierofanías que se aceptaban en fases religiosas pasadas.» (Op.cit., pág. 48)

MANU, por ejemplo, de quien tanto admira Nietzsche el código cuya autoría se le atribuye, es, según su historia legendaria, «*el primer hombre*» superviviente a un diluvio previo que ha acabado con las gentes y sus creencias deplorables<sup>10</sup>.

BUDA, fundador de la religión que Nietzsche tanto respeta, educado en el hinduismo, abandona a los veintinueve años su antiguo modo de vivir y de creer y anda errante durante siete años buscando una religiosidad que le satisfaga entre los distintos ascetas, entregado a sus duras disciplinas, que acaba rechazando para continuar la busca de modo pasivo, sentado al pie de un árbol, *Bodhi de Uruvela*, donde le llegara la «*Iluminación*», a partir de la cual se sentirá con fuerzas para proponer una religiosidad diferente a la hindú<sup>11</sup>.

LOS PROFETAS DE ISRAEL, adoradores de Yahveh, ese Dios recio para el que Nietzsche tiene algunas palabras de alabanza, lejos de amoldarse a la religiosidad de su tiempo, se enfrentan a menudo virulentamente a ella y al Templo en que se desarrolla y a las jerarquías que la gestionan<sup>12</sup>.

JESÚS, en quien Nietzsche reconoce al primero y al único cristiano, de modo semejante a Buda, abandona su tranquila y desconocida existencia en Nazaret para engrosar las filas del riguroso y apocalíptico asceta Juan Bautista, de quien pronto se aparta, tras sentir una experiencia religiosa fuerte que, desconocida en sus aspectos concretos, le lanza a proponer un modo de judaísmo diferente al oficial de las Sinagogas y el Templo, del que, según las informaciones de los cuatro evangelios, que en este caso gozan de un alto grado de fiabilidad histórica, expulsa, como símbolo verdaderamente provocador, a los mercaderes situados, dentro de la gran explanada del Templo, en el llamado «patio de los gentiles», donde vendían legalmente todo lo necesario para el culto judío, según las «sagradas» prescripciones de La Torá<sup>13</sup>.

MAHOMA, cuya *cosecha* religiosa lamenta Nietzsche fuera desaprovechada por Europa, tras las visiones que le mandaban recitar palabras que irán constituyendo muchas de las «*suras*» del Corán, reúne en torno suyo un grupo de seguidores a quienes explica sus creencias religiosas, pero no sin ganarse la enemistad de los quraisíes, miembros de la tribu a la que él pertenecía, con la que hubo de batallar duramente (con una famosa huida incluida, la «*Hijra*» en el 622 de nuestra era y, posteriormente, primero de la era islámica) hasta que logró implantar su modelo de comunidad, que en el caso del Islam, es su modelo de religiosidad<sup>14</sup>.

El virulento criticar nietzscheano, por consiguiente, más que a excluirlo de la historia de las religiones, incita sobre todo a buscarle el acomodo a que tenga derecho dentro de ella. Si esto provoca en ciertas personas un «molesto repelús», un «escalofrío mental» será simplemente porque ignoran como funciona el complejo mundo de *las creencias y las ideas religiosas*<sup>15</sup>.

<sup>10</sup> Cfr. S.G.F.Brandon. Diccionario de religiones comparadas. Ediciones Cristiandad. Madrid, 1975. Tm.II, pág.981).

<sup>11</sup> Cfr. S.G.F.Brandon. Diccionario de religiones comparadas. Ediciones Cristiandad. Madrid, 1975. Tm.I, pág.330).

<sup>12</sup> Hay múltiples textos de este tipo entre los escritos proféticos. Pueden leerse, como ejemplo, los siguientes pasajes Is. 1, 11-20; Am. 5, 21-26; Ez 34, 1-10.

<sup>13</sup> Cfr. Mc 1,9-15 y paralelos y Mc 11,15-19 y paralelos).

<sup>14</sup> Cfr. S.G.F.Brandon. Diccionario de religiones comparadas. Ediciones Cristiandad. Madrid, 1975. Tm.II, pág.970).

<sup>15</sup> Alude esta expresión al título de una monumental y, desdichadamente, inacabada obra de Mircea Eliade «*Historia de las creencias y de las ideas religiosas*». Ediciones Cristiandad. Cuatro tomos. Madrid, 1978-1980.

Nietzsche, además, no critica expresamente todas y cada una de las formas de religiosidad que han existido o puedan existir. Ni siquiera critica a Jesús, el «*buen mensajero*»<sup>16</sup>, a su juicio, *el único cristiano que ha habido, y murió en la cruz*»<sup>17</sup>, a quien «*con cierta tolerancia en la expresión se podría llamar ‘espíritu libre’*»<sup>18</sup>, pues, «*ninguna cosa fija le importa*»<sup>19</sup>, y de quien dice «*sólo nosotros, nosotros los espíritus que hemos llegado a ser libres, tenemos el presupuesto para entender algo que diecinueve siglos han malentendido, aquella honestidad, convertida en instinto y en pasión, que hace la guerra a la ‘mentira santa’ más aún que a toda otra mentira*»<sup>20</sup>.

Su lengua afilada se dirige tan sólo contra el «judaísmo sacerdotal», que ciertamente dejó sentir su influjo sobre todo durante el Destierro de los judíos a Babilonia (587-522 a.C) y tras el retorno, y, especialmente, contra el cristianismo que surgió tras la muerte de Jesús, contra el que dicta su famosa sentencia:

*«Yo condeno al cristianismo, yo levanto contra la Iglesia cristiana la más terrible de todas las acusaciones que jamás acusador alguno ha tenido en su boca. Ella es para mí la más grande de todas las corrupciones imaginables, ella ha querido la última de las corrupciones posibles. Nada ha dejado la Iglesia cristiana de tocar con su corrupción, de todo valor ha hecho un no valor, de toda verdad, una mentira, de toda honestidad, una bajeza de alma. (...) Esta eterna acusación contra el cristianismo voy a escribirla en todas las paredes, allí donde haya paredes, tengo letras que harán ver incluso a los ciegos... Yo llamo al cristianismo la única gran maldición, la única grande intimísima corrupción, el único gran instinto de venganza, para el cual ningún medio es bastante venenoso, sigiloso, subterráneo, pequeño, yo lo llamo la única inmortal mancha deshonrosa de la humanidad...»*<sup>21</sup>.

Pero, junto a estas críticas, tiene palabras elogiosas para los paganos en general, de quienes afirma: «*Son todos aquellos que dicen sí a la vida, para los cuales ‘Dios’ es la palabra para designar el gran sí a todas las cosas*»<sup>22</sup>. También le parece respetable la época de los Reyes de Judá e Israel, cuando «*su Yahvéh era la expresión de la conciencia de poder, de la alegría de sí, de la esperanza en el sí*», cuando «*en él se aguardaba victoria y salvación*»<sup>23</sup>. Al budismo, con quien no quiere ser injusto, pese a incluirlo dentro de las religiones de *décadence*, lo considera «*cien veces más realista que el cristianismo*»<sup>24</sup>. Tiene, igualmente, palabras elogiosas para el hinduismo que refleja el Código de Manu (El *Manavadharmasastra*, recopilado entre los siglos II a. C. y I d.C.),

<sup>16</sup> Op.cit. epígrafe 35; pág. 65.

<sup>17</sup> Op.cit. epígrafe 39; pág. 69.

<sup>18</sup> Esta condescendencia de Nietzsche con Jesús, a quien tras examinar con profundidad, llega a declarar cercano a sí mismo, tiene, en cierto modo, paralelismo en una situación que relata el evangelista Marcos, en este caso es un escriba quien examina y pone nota a Jesús, aunque, finalmente, según el texto bíblico, el examinado y calificado resulta ser él (Cfr. Mc. 12,28-34)

<sup>19</sup> Op.cit. epígrafe 32; pág. 62.

<sup>20</sup> Op.cit. epígrafe 36; pág. 65-66.

<sup>21</sup> Op.cit. epígrafe 62, pág. 108-109.

<sup>22</sup> Op.cit. epígrafe 56; pág.96.

<sup>23</sup> Op.cit. epígrafe 25; pág. 51.

<sup>24</sup> Op.cit. epígrafe 20, pág.44

del que dice es «una obra incomparablemente espiritual y superior, tanto que el simple nombrarla a la vez que la Biblia sería un pecado contra el espíritu»<sup>25</sup> Así mismo, muestra una admiración inmensa hacia el mundo greco-latino, religioso, téngase esto en cuenta, pese a su racionalidad y pragmatismo, y a la vista de su desaparición, que carga en el debe de los cristianos, dice «no tengo palabra que exprese lo que siento ante algo tan monstruoso»<sup>26</sup>. Valora, también, positivamente, «el prodigioso», y siempre religioso, tampoco se olvide, «mundo de la cultura mora de España», pisoteado, según él, ya se sabe por qué pies<sup>27</sup>. Enaltece, la, según él, «última gran cosecha cultural que Europa pudo recoger», el Renacimiento, que permitió «la transvaloración de los valores cristianos» en las más altas sedes de la jerarquía cristiana, y que truncó Lutero, «ese monje alemán, que llevaba en su cuerpo todos los instintos vengativos de un sacerdote fracasado»<sup>28</sup>. Y se lamenta de «que las fuertes razas de la Europa nórdica no hayan rechazado de sí el Dios cristiano», pues «tendrían que haber acabado con semejante y decrepito engendro de la decadencia», y, por no hacerlo, considera que pesa sobre ellas una maldición: «acogieron en todos sus instintos la enfermedad, la vejez, la contradicción» y desde entonces no han creado ya ningún Dios, lo cual le lleva a exclamar «¡Casi dos milenios, y ni un solo Dios nuevo!»<sup>29</sup>.

Y, algo más chocante aún, en sus alusiones a sí mismo, en su modo de valorar el mensaje que ha descubierto y transmite, en el tipo de personas hacia quienes dice va dirigido, y en las cualidades que, a su juicio, él y los suyos han de reunir para poder soportarlo, emplea un lenguaje mediante el cual compone y entona, siendo sin duda plenamente concientemente de ello, una melodía, que no puede dejar de sonar a conocida entre todos aquellos que se hayan acercado al mundo de las religiones, pues se ha escuchado y aún resuena con similares tonos en los albores de todos los movimientos religiosos reformadores.

Late en «El Anticristo» la conciencia de poseer un mensaje que solo unos pocos pueden entender: los que pertenecen al futuro; gozo interno de que tal cosa sea así, por significar alejamiento de lo trivial, de lo vulgar; aceptación orgullosamente resignada de las incomprensiones y los desprecios.

El primer párrafo del prólogo es un buen ejemplo de todo esto: «Este libro pertenece a los menos. Tal vez no viva todavía ninguno de ellos. Serán, sin duda, los que comprendan mi Zaratustra: ¿cómo me sería lícito confundirme a mí mismo con aquellos a quienes ya hoy se les hace caso?. Tan sólo el pasado mañana me pertenece. Algunos nacen de manera póstuma»<sup>30</sup>. Pero no es el único lugar en que aparecen reflejados estos «sentimientos», todo el prólogo rezuma un tono semejante<sup>31</sup>, y el epígrafe primero:

<sup>25</sup> Op.cit. epígrafe 56, 97.

<sup>26</sup> Op.cit. epígrafe 59, pág. 104.

<sup>27</sup> Op.cit. epígrafe 60; pág. 106.

<sup>28</sup> Op.cit. epígrafe 61, pág. 108.

<sup>29</sup> Op.cit. epígrafe 19; pág.43-44.

<sup>30</sup> Op.cit., Prólogo, pág. 25.

<sup>31</sup> «Hay que ser honesto hasta la dureza en cosas del espíritu incluso para soportar simplemente mi seriedad, mi pasión. Hay que estar entrenado en vivir sobre las montañas, en ver por debajo de sí la miserable charlatanería actual acerca de la política, del egoísmo de los pueblos. Hay que haberse vuelto indiferente, hay que no preguntar jamás si la verdad es útil, si se convierte en fatalidad para alguien... Una predilección de la fuerza por problemas para los que hoy nadie tiene valor; el valor de lo prohibido, la predestinación al laberinto. Una experiencia hecha de siete soledades. Oídos nuevos para una música nueva. Ojos nuevos para lo más lejano.

«Nosotros somos hiperbóreos, sabemos muy bien cuán aparte vivimos. (...) Más allá del norte, del hielo, de la muerte, nuestra vida, nuestra felicidad ... Nosotros hemos descubierto la felicidad, nosotros sabemos el camino, nosotros encontramos la salida de milenios de laberinto. ¿Qué otro lo ha encontrado? ¿A caso el hombre moderno?»<sup>32</sup>. Y el mismo son vuelve a oírse un poco más adelante cuando dice: «Yo he descornado la cortina que tapa la corrupción del hombre»<sup>33</sup>, y cuando añade: «No infravaloremos esto: nosotros mismos, nosotros los espíritus libres somos ya una 'transvaloración de todos los valores', una viviente declaración de guerra y de victoria a todos los viejos conceptos de 'verdadero' y 'no verdadero'»<sup>34</sup>.

Ninguna de estas sensaciones es nueva. Los libros religiosos que han llegado hasta nosotros contienen docenas de párrafos similares. Sus autores dicen expresamente cosas parecidas o las ponen en labios del fundador de la religión a la que pertenecen o en los de sus discípulos más importantes.

Buda, el *Iluminado*, por cuya religión tanto respeto muestra Nietzsche, según su «biografía fabulosa» apenas nacido, da siete pasos vuelto hacia el norte y lanza el «rugido» del león, al tiempo que exclama: «Soy el más alto del mundo, soy el mejor del mundo, soy el primogénito del mundo; no habrá para mí ninguna nueva existencia»<sup>35</sup>. Tiene, según su hagiógrafo legendario, ya se ve, un alto concepto de sí mismo. Similar autoestima aparece en el primer conjunto de escritos, el *Mahavagga*, de la versión pali del *Vinaya-Pitaka* (Primero de los tres *Pitakas* o cestos de las escrituras budistas): «Yo he vencido a todos los enemigos, yo soy sapientísimo, yo estoy libre de toda clase de manchas, yo he abandonado todo y he logrado la emancipación al destruir el deseo. Después de alcanzar el conocimiento por mí mismo, ¿a quién habría de llamar maestro? No tengo maestro, nadie me iguala, en el mundo de los hombres y de los dioses no hay ser alguno que me iguale. Soy el Santo en este mundo, soy el maestro supremo, yo solo soy el *Sambuddha Absoluto*»<sup>36</sup>.

El pueblo judío, o, como diría Nietzsche, sus sacerdotes, no le van a la zaga, de ellos provienen estas palabras que leemos en el «Deuteronomio»: «¿Hay alguna nación tan grande que tenga los dioses tan cerca como lo está Yahvéh nuestro Dios siempre que lo invocamos? Y ¿cuál es la gran nación cuyos preceptos y normas sean tan justos como toda esta Ley que yo os expongo hoy?»<sup>37</sup>.

Tampoco se quedan atrás los cristianos. Véase, como ejemplo, el pintoresco relato de «El evangelio árabe de la infancia» en que se recogen las supuestas primeras palabras del Niño en la cuna: «... se cuenta que Jesús habló cuando se encontraba precisamente reclinado en la cuna, y que dijo a su madre: 'Yo soy Jesús, el hijo de Dios, el Verbo, a

---

Una conciencia nueva para verdades que hasta ahora han permanecido mudas. Y la voluntad de economía de gran estilo: guardar junta la fuerza propia, el entusiasmo propio... El respeto a sí mismo; el amor a sí mismo; la libertad incondicional frente a sí mismo... ¡Pues bien! Sólo éstos son mis lectores, mis verdaderos lectores, mis lectores predestinados: ¿qué importa el resto? El resto es simplemente la humanidad. Hay que ser superior a la humanidad por fuerza, por altura de alma, por desprecio.»

<sup>32</sup> Op.cit., epígrafe 1; pág. 27.

<sup>33</sup> Op.cit., epígrafe 6; pág. 30.

<sup>34</sup> Op.cit., epígrafe 13; pág. 37.

<sup>35</sup> *Majjhima-nikaya*, III, 123.

<sup>36</sup> *Mahavagga* I, 7-9. Según la traducción que se ofrece. En Mircea Eliade. Historia de las creencias y de las ideas religiosas. Tm IV, pág. 496.

<sup>37</sup> Deuteronomio 4,7-8.

quien tú has dado a luz de acuerdo con el anuncio del ángel Gabriel. Mi Padre me ha enviado para la salvación del mundo»<sup>38</sup>. O escúchese hablar al Jesús del evangelio de S. Juan, cuando su autor nos lo presenta diciendo: «Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida, nadie va al Padre sino por mí»<sup>39</sup>. O, finalmente, óigase la *doxología* con que concluye Pablo su «Carta a los romanos» y en la que se aprecia el alto concepto que también el tiene de sí mismo, de su mensaje y de aquellos que han tenido la gran suerte de escucharlo: «A Aquel que puede consolidaros conforme al Evangelio mío y la predicación de Jesucristo (repárese en este detalle: antepone su evangelio a la misma predicación del Maestro): *revelación de un Misterio mantenido en secreto durante siglos eternos, pero manifestado al presente* (¡que conocido y repetido son!: lo velado que ahora se desvela), *por la Escrituras que lo predicen, por disposición del Dios eterno, dado a conocer a todos los gentiles para obediencia de la fe, a Dios, el único sabio, por Jesucristo, ja él la gloria por los siglos! Amén.*»<sup>40</sup>.

No es, pues, locura temeraria ver en Nietzsche a una persona a quien corresponde un lugar en la historia de las religiones, y, consecuentemente, tampoco lo es el intento de hallar y describir «la religión» que desea instaurar mediante sus apasionadas palabras, pronunciadas, según él, «*el día de la salvación*»<sup>41</sup>, a partir del cual desea empiece a fecharse el tiempo<sup>42</sup>.

## SEGUNDA PARTE

Sin embargo, antes de adentrarnos en esos vericuetos y a fin de que se comprenda cuál es el entramado argumental que da sentido y orienta mi búsqueda, considero conveniente hacer referencia a los resultados generales de las investigaciones modernas del fenómeno religioso, pues, tras casi dos siglos de vivas y prolongadas polémicas entre los diversos estudiosos de dicho fenómeno, han llegado a constituir una base de acuerdo, ampliamente aceptada, en torno a qué es una religión, cual es la estructura común a todas ellas y a qué tipo de actividades humanas conviene ese nombre<sup>43</sup>.

La investigación directa de las múltiples formas de religiosidad que han existido y existen, llevada a cabo durante todo ese tiempo, y miles de horas gastadas en el estudio comparado de las mismas han servido, por una parte, para descubrir hasta qué punto eran frágiles los argumentos de quienes aceptaban o reclamaban un uso exclusivo y excluyente del término «religión» referido tan solo a una de ellas en razón de su hipotético origen divino del que las demás estarían carentes<sup>44</sup>, y, consecuentemente, han inducido

<sup>38</sup> Evangelio árabe de la infancia I, 2.

<sup>39</sup> Jn 14,6.

<sup>40</sup> Romanos 16,25-27.

<sup>41</sup> Op. cit., pág.111. El término «salvación» es un término eminentemente religioso, al que aluden prácticamente todas las religiones y en el que lo significado es precisamente lo que ofrece cada una a sus creyentes. Cfr. Juan Martín Velasco. Op.cit. p.146ss.

<sup>42</sup> Nietzsche. Op.cit. Epígrafe 62; pág 110.

<sup>43</sup> Para una breve historia del estudio positivo del hecho religioso, puede verse el ya citado libro de Juan Martín Velasco. Introducción a la fenomenología de la religión, páginas 17 a 83.

<sup>44</sup> En el ámbito cristiano, católico o protestante, encontramos a menudo ejemplos de esta pretensión exclusiva. El tan ponderado Concilio Vaticano II, en su Declaración Nostra aetate, dentro del mismo párrafo dice que «la Iglesia católica nada rechaza de lo que en éstas (las otras religiones) hay de verdadero y santo « y que



a historiadores y fenomenólogos a ampliar considerablemente el número de manifestaciones humanas a las que se reconoce y define como «religión»<sup>45</sup>.

Pero, además, todos estos años, en los que se ha procurado practicar una acercamiento no tendencioso al amplio y variado mundo de las religiones, han servido también para desenmascarar la falacia del supuesto evolucionismo ideológico en el que estaban instalados muchos de los clásicos detractores de la actividad religiosa de la humanidad, y desde el que despreciaban todas sus manifestaciones, pues en ninguna lograban ver algo que no fuera sinónimo de «atraso», «incultura», «superstición» o «superchería»<sup>46</sup>. En cada religión, haciendo que todas, pese a sus diferencias, tengan un aire que les asemeja, se reconoce hoy, más allá de sus aspectos formales, a veces sumamente chocantes para quien los observa desde fuera, el latido de una doble y persistente pasión humana, *la pasión de saber «La Verdad» y la pasión de alcanzar «La Felicidad»*, y se descubre, además, una respuesta concreta para saciarla, articulada en torno a un determinado modo de percibir e interpretar «*El Misterio en cuyo seno nos movemos, existimos y somos*»<sup>47</sup>, a partir del cual se establece una organización religiosa concreta, que propone, para ser creído y enseñado, un conjunto de creencias fundamentales y dicta una serie de normas de obligado cumplimiento tanto en el ámbito litúrgico-ritual como en el de la vida particular y social, tendentes a proporcionar a los fieles, ese bien tan anhelado, la felicidad, profunda y duradera, que en términos religiosos suele ser designado con el término «salvación»<sup>48</sup>.

Mi propósito de hallar y describir «*la religión de Nietzsche*» acepta el uso amplio del concepto «religión» y al mostrar en la obra de este alemán, que pretendía ser polaco<sup>49</sup>, rasgos que permiten e incluso reclaman su acomodo entre otros «*libros religiosos fundacionales*» no pretendo insultarle sino reconocerle un derecho del que le privan, como si fuera algo absolutamente natural y lógico, tanto quienes le admiran como quienes le desprecian.

«anuncia y tiene la obligación de anunciar constantemente a Cristo, que es el camino, la verdad, y la vida, en quien los hombres encuentran la plenitud de la vida religiosa y en quien Dios reconcilió consigo todas las cosas» (Nostra Aetate, n° 2). Y el famoso teólogo protestante Paul Tillich protestante, en el núcleo de su pensamiento sitúa una convicción profunda «Como religión el cristianismo carece de importancia, porque el cristianismo es más que una religión» (Citado en Paul Tillich. El nuevo ser. Edic. Ariel. Barcelona, 1973).

En otros ámbitos religiosos también se encuentran posturas similares. Pero más allá del alto aprecio que cada religión tiene por sí misma y por sus orígenes, lo que el estudio pormenorizado de cada una de ellas muestra es que todas tienen una historia concreta, rastreada mucho menos sobrenaturalista.

<sup>45</sup> Basta echar una ojeada al índice de cualquier Historia de las religiones, para comprobar la cantidad enorme manifestaciones humanas de todos los tiempos y lugares que reciben el nombre de «religión».

<sup>46</sup> Un estudio amplio, aunque sintético, de este tipo de críticas puede encontrarse en Hans Hans Künk. ¿Existe Dios?. Ediciones Cristiandad. Madrid, 1979. Juan Martín Velas en Introducción a la Fenomenología, p.43, da por sentado como insostenible hoy en día el supuesto evolucionismo cultural en que se basan. El mismo Nietzsche, mucho antes, en su Anticristo, efectuó ya una crítica semejante: «La humanidad no representa una evolución hacia algo mejor, o más fuerte, o más alto al modo como hoy se cree eso. El «progreso» es meramente una idea moderna, es decir, una idea falsa» (Op.cit. epígrafe 4; pág. 29)

<sup>47</sup> Esta expresión que aparece puesta en labios de Pablo en un discurso suyo en el Areópago de Atenas (Hch. 17,28), y que está «sacada de los Fenómenos de Arato, poeta originario de Cilicia (siglo III a.C.). Cleanto el Estoico (Siglo III) se expresa poco más o menos en los mismos términos» (Esta referencia está tomada de la nota correspondiente al versículo de citado que trae la «Biblia de Jerusalén».

<sup>48</sup> Sobre todo esta cuestión en general puede leerse con provecho el libro de Michel Meslin. Aproximación a una ciencia de las religiones». Ediciones. Cristiandad. Madrid, 1978. También puede leerse la primera parte de la obra ya citada de Juan Martín Velasco. Introducción a la fenomenología de la religión. Y para es aspecto concreto de los elementos que debe incluir una definición moderna del concepto «religión», puede leerse, en este mismo autor y obra, el apartado II,3; pág.75ss. Y, también, puede leerse la Presentación que Georges Dumézil hace al Tratado de historia de las religiones de Mircea Eliade, ya citado, pág. 13-19.

<sup>49</sup> Cfr. José María Valverde. Nietzsche, de filósofo a Anticristo. Editorial Planeta. Barcelona, 1993, p.13.

### TERCERA PARTE

Nietzsche, sin tener en ningún momento la osadía de atribuirse orígenes divinos ni la de hacer creer a sus lectores que ha accedido a su sabiduría gracias a revelaciones sobrenaturales, osadías las dos harto frecuentes en el mundo de las religiones, se muestra, sin embargo, en su Anticristo poseído por esa doble pasión que late en todas ellas, *La Pasión de conocer «La Verdad»*, aunque sea pasión, por imposible, inútil, y *La Pasión de alcanzar «La Felicidad»*. Inflamado por el fuego que provocan en él, acusa al cristianismo una y otra vez y con toda la virulencia de que es capaz de haber perdido todo contacto con lo real, de ser pura mentira, pura imaginación desbordada, pura ficción científica ajena por completo a una causalidad razonada<sup>50</sup>, y de algo peor aún, de estar empeñado en que dicha causalidad no se investigue, desarrolle ni, mucho menos, difunda<sup>51</sup> y de limitarse tan solo a prometer y no dar la felicidad<sup>52</sup>. Y, retratándose al retratar al Budismo<sup>53</sup>, según él lo ve, y a Jesús<sup>54</sup>, según su particular modo de interpretarlo<sup>55</sup>, alude, como ejemplo, a un sufrimiento insoportable, hijo de una hipersensibilidad enorme, producido por el contacto con la realidad a la que mira sin cerrar los ojos ni distorsionarla mediante el engaño que contiene eso que él llama «*las tres listezas cristianas*»<sup>56</sup>.

Pero en él no encontramos sólo afán de sabiduría y deseo de salvación, sino también, como quedó señalada anteriormente, conciencia de ser ya sabio y convencimiento de haber descubierto y recorrido la senda que proporciona felicidad aquí y ahora<sup>57</sup>. Él describe el tipo de conducta que considera «sano»<sup>58</sup> y el que considera «corrupto»<sup>59</sup>. Llega, incluso, a explicar, por vía indirecta el tipo de organización socio-religiosa del que es partidario<sup>60</sup>.

El problema reside en encontrar el hilo conductor que da sentido a todo esto, el modo de sentir e interpretar «*El Misterio en cuyo seno nos movemos, existimos y somos*» que subyace tras sus palabras. O, dicho con términos fenomenológicos, en hallar cuál sea su *experiencia religiosa*, qué tipo de hierofanía ha sido capaz de suscitarle tanta virulencia anticristiana, antiprotestante, antialemana, antimoderna. Nuestro «*juego fenomenológico*» llega en este punto a su momento más interesante.

Sus enemigos, dice, son los teólogos y todo aquel que tenga por sus venas sangre de teólogos, es decir, casi todos los filósofos<sup>61</sup>, sobre todo si son alemanes<sup>62</sup>, Kant, por

<sup>50</sup> Cfr., por ejemplo, Op.cit. epígrafe 15; pág. 39-40, y epígrafe 47, pág. 82-83.

<sup>51</sup> Cfr., por ejemplo, su comentario a los primeros capítulos del Génesis cuando a los primeros padres Dios les prohíbe comer del árbol de la ciencia del bien y del mal. Op.cit. epígrafes 48-49; pág. 83-86.

<sup>52</sup> Cfr. op.cit. epígrafes 42, pág. 73.

<sup>53</sup> Cfr. sus referencias a Buda en el epígrafe 20; pág. 44-45.

<sup>54</sup> Cfr. sus referencias a Jesús en el epígrafe 30; pág. 59.

<sup>55</sup> En ninguno de los dos casos, el del budismo y el de la persona de Jesús, sus descripciones se ajustan a lo que hoy en día las investigaciones históricas se atreven a afirmar como «verdad histórica». El budismo no es tan monolítico como el lo presenta, sino que tiene múltiples ramas. Y Jesús no vivió, parece, en absoluto, tan ajeno a la realidad concreta de su país y levitando en una pasiva «no resistencia» al mal.

<sup>56</sup> La fe, el amor y la esperanza. Cfr. Op.cit. epígrafe, 23; pág.49.

<sup>57</sup> Op.cit., epígrafe 1; pág. 27.

<sup>58</sup> Cfr., por ejemplo, el Prólogo y la primera parte de epígrafe 54; pág. 93

<sup>59</sup> Cfr., por ejemplo, el epígrafe 6; pág. 30, también el 49; 85 y la segunda parte del 54; pág.93-94.

<sup>60</sup> Cfr. op. cit. epígrafes 56-57; pág. 96-101.

<sup>61</sup> Op.cit. epígrafe 8; pág. 33, donde hace referencia a «nuestra filosofía entera» Y el epígrafe 12; pág 36, en el que excluye de su crítica a unos cuantos escépticos.pág.36.

<sup>62</sup> Op.cit. epígrafe 10; pág. 34-35. Y epígrafe 11; pág. 36.

ejemplo, que se volvió idiota<sup>63</sup>. ¿Y de qué está hecha esa maldita sangre? De soberbia<sup>64</sup>. ¿Y qué es la soberbia? Sentirse en posesión de conocimientos o de tareas trascendentales y pretender difundirlas y realizarlas sin ocuparse, qué necedad, de investigar si son verdaderos los conocimientos y necesarias y convenientes las tareas<sup>65</sup>.

Pero no es a todos los teólogos, ni a todos los sacerdotes, que en Nietzsche prácticamente se confunden, a los que critica. A los que redactaron el Código de Manu, por ejemplo, reconociéndolos las mismas técnicas mentirosa para difundir sabiduría, les admira<sup>66</sup>. Él a quienes critica es a los teólogos y sacerdotes de herencia judía o cristiana y a los anarquistas<sup>67</sup>. Lo hace porque todos ellos, aunque por motivos diferentes, ante un dolor incomprensible, «El Destierro» en el caso judío, la muerte de Jesús, en el caso cristiano, las diferentes posiciones económico-sociales, en el caso anarquista/socialista, se rebelan rencorosamente contra lo ocurrido, sin aceptarlo, como fruto «natural» de la vida<sup>68</sup> y le buscan causalidades erróneas, que culpabilizan a la naturaleza, enemiga de un supuesto «Dios» o un supuesto «Bien» ideal, distinto de ella, que castiga el pecado y exige una satisfacción, consistente en un tipo de vida guiado por valores «corrompidos», antivalores, antinaturales<sup>69</sup>, ajenos a la propia voluntad personal de cada persona o de cada pueblo en cada momento concreto<sup>70</sup>.

¿De qué son pista todos estos detalles? ¿Hacia dónde apuntan? ¿De que *modalidad de lo sagrado*<sup>71</sup> están siendo *hierofanía*<sup>72</sup>?

Todo se va aclarando un poco más si se analiza qué imagen da del budismo<sup>73</sup> y qué imagen da del Galileo<sup>74</sup>, y si se concede la enorme importancia que, a mi juicio, tiene ese

<sup>63</sup> Esta expresión concreta se encuentra en el epígrafe 11; pág. 36. Pero son de interés en general las referencias a este filósofo que encontramos en los epígrafes 10-12; pág. 34-37.

<sup>64</sup> Op.cit. epígrafe 8; pág. 33.

<sup>65</sup> Cfr., por ejemplo, op.cit. epígrafe 12; pág. 37.

<sup>66</sup> Cfr. op.cit. epígrafes 56-57; pág. 96-101.

<sup>67</sup> El emparejamiento entre cristiano (sacerdote) y anarquista, aparece al final del epígrafe 57 y al comienzo del epígrafe 58. Y la ecuación «anarquista» = «socialista», puede verse queda establecida un poco antes en el mismo epígrafe 57.

<sup>68</sup> Para lo relativo al pueblo judío y la interpretación sacerdotal del destierro, véanse los epígrafes 25-26; pág. 51-55. Para lo relativo al cristianismo y su interpretación de la muerte de Jesús, véanse los epígrafes 39-42; pág. 69-74. Para lo relativo al anarquismo/socialismo véase el final del epígrafe 57; pág. 101.

<sup>69</sup> Cfr. el epígrafe 15.; pág 40 y el epígrafe 25; pág. 51-52. El párrafo final resumen bien la cuestión: «¿Qué es la moral judía, qué es la moral cristiana? El azar, privado de su inocencia; la infelicidad, manchada con el concepto «pecado»; el bienestar, considerado como peligro, como «tentación»; el malestar fisiológico, envenenado con el gusano de la conciencia...». En el ya citado final del epígrafe 57, alude a «la chusma de los socialistas, y la crítica por su erróneo análisis del por qué de las diferentes clases sociales, desde el que «socavan el instinto, el placer, el sentimiento de satisfacción del obrero» y «lo hacen envidiosos», «le enseñan venganza».

<sup>70</sup> Cfr. el epígrafe 11; pág. 35-36. Ahí Nietzsche, criticando la moral kantiana, aboga por la movilidad de las virtudes, por su constante adecuación a lo que un análisis realista de lo que acontece vaya sugiriendo.

<sup>71</sup> Fórmula técnica en fenomenología de la religión, para referirse a las distintas ontologías, a las distintas metafísicas que los hombres han elaborado a lo largo de la historia.

<sup>72</sup> Término técnico empleado originariamente por Mircea Eliade (cfr. Mircea Eliade. Tratado de historia de las religiones, pág 34: «Hemos llamado a esos documentos (los documentos del tipo que sean vinculados a la actividad religiosa de un grupo humano) hierofanías porque cada uno revela una modalidad de lo sagrado») y que ya se ha hecho común para referirse a las realidades naturales mediante las cuales los seres humanos tenemos o creemos tener noticias del Misterio en que existimos, nos movemos y somos, que siempre está «escondido en escondido», que diría S.Juan de la Cruz (Cántico Espiritual, Comentario a la Canción 1ª. N° 12.

<sup>73</sup> Cfr. op. cit. epígrafes 27-37; pág. 55-66.

<sup>74</sup> Cfr. op.cit. epígrafes 20-23; pág. 44-49

<sup>75</sup> Op.cit. epígrafe 19; pág. 43-44.pág.36.

lamento, referido una vez más a los alemanes, al que apenas dedica un par de líneas: «*Por no haber acabado con él (con el Dios cristiano), pesa sobre ellas una maldición: acogieron en todos sus instintos la enfermedad, la vejez, la contradicción, ¡desde entonces no han creado ya ningún Dios! ¡Casi dos milenios y ni un Dios nuevo!*»<sup>75</sup>

Ni el budismo ni Jesús, según Nietzsche echan a nadie la culpa de nada<sup>76</sup>. Ambos, pese a ser fruto, como él dice, de la *décadence*<sup>77</sup>, ambos encuentran un camino similar no solo para prometer sino para alcanzar y gozar la dicha, la bienaventuranza<sup>78</sup>: eliminada la distancia Dios Naturaleza<sup>79</sup>, no oponerse a nada<sup>80</sup>, vivir sin emitir juicios, no elaborar explicaciones basadas en causalidades imaginarias<sup>81</sup>. Observar e incluso padecer sin juzgar<sup>82</sup>. Vivir, sólo, vivir<sup>83</sup>. Y, un dato más, este ya referido a él mismo y a los espíritus libres como él, ser modestos<sup>84</sup>, no tener convicciones, preferir el error, reconocido, a la creencia que no puede fallar<sup>85</sup>. Abandonar a los «dioses», que en Nietzsche son las teorías y las aspiraciones de un pueblo sobre sí mismo y sobre su futuro, que resulten falsos, y crear otros, que también pueden ser abandonados<sup>86</sup>. Tener fuerza para ello<sup>87</sup>, encontrar felicidad en ello<sup>88</sup>.

¿A dónde hemos llegado? ¿Cuál es, cuál parece ser la experiencia fundante en Nietzsche?

Desde la conciencia de la limitación cognoscitiva del hombre<sup>89</sup>, no elaborar teorías

<sup>76</sup> Referido al budismo, cfr. epígrafe 23; pág. 48. Referido a Jesús, cfr. epígrafe 33-35; pág. 63-65.

<sup>77</sup> Op.cit. epígrafe 20; pág. 44.

<sup>78</sup> Cfr., referido al budismo, en el epígrafe 21, la siguiente afirmación. «El budismo no es una religión en que meramente se aspire a la perfección: lo perfecto es el caso normal», pág. 21. Consúltese también el comienzo del epígrafe 42; pág. 73. Ahí contraponen budismo y cristianismo: «La diferencia fundamental entre ambas religiones de *décadence* continúa siendo ésta: el budismo no promete, sino que cumple, el cristianismo promete todo, pero no cumple nada». Referido a Jesús, véase en el epígrafe 34 la siguiente afirmación: «El «reino de Dios» no es algo que se aguarde, no llega dentro de «mil años», es una experiencia en un corazón; está en todas partes, no está en ningún lugar» (pág. 65).

<sup>79</sup> Cfr., por ejemplo, referido a Jesús, el epígrafe 33; pág. 63 y el epígrafe 41; pág. 72.

<sup>80</sup> Cfr., por ejemplo, referido a Buda el epígrafe 20; pág. 45 y el comienzo del epígrafe 23; pág. 48. Referido a Jesús, véase el epígrafe 35; pág. 65.

<sup>81</sup> Cfr., por ejemplo, op.cit. epígrafe 15; pág. 39-40.

<sup>82</sup> Cfr., por ejemplo, referido a Jesús, el final del epígrafe 35; pág. 65: «No defenderse, no encolerizarse, no hacer responsable a nadie... Por el contrario, no oponer resistencia ni siquiera al malvado, amarlo.

<sup>83</sup> Cfr., por ejemplo, en el epígrafe 39, las siguientes afirmaciones: «Sólo la práctica cristiana, una vida tal como la vivió el que murió en la cruz, es cristiana... Todavía hoy esa vida es posible, para ciertos hombres es incluso necesaria: el cristianismo auténtico, el originario, será posible en todos los tiempos... No un creer, sino un hacer, sobre todo un no-hacer-muchas-cosas, un ser distinto...». pág. 69.

<sup>84</sup> Cfr. los epígrafes 13 y 14; pág. 37-39.

<sup>85</sup> Cfr., por ejemplo, op.cit. epígrafe 54; pág. 93-94.

<sup>86</sup> Cfr., por ejemplo, el epígrafe 25; pág. 52. Refiriéndose al Pueblo Judío y al fracaso de sus esperanzas, truncadas brutalmente con el destierro a Babilonia, dice: «El viejo Dios no podía hacer ya nada de lo que en otro tiempo podía. Se debería haberlo abandonado. ¿Qué ocurrió? Se cambió su concepto, se desnaturalizó su concepto: a ese precio se lo conservó.» Es todo lo contrario de lo que harían «los grandes espíritus», que son escépticos y ven «quinientas convicciones por debajo de sí, por detrás de sí, que «usan» y «consumen», pero sin someterse a ellas, según explica hermosísimamente en el epígrafe 54; pág. 93.

<sup>87</sup> En estos términos se expresa nada más comenzar «El Anticristo», en el prólogo: «Hay que ser honestos hasta la dureza en cosas del espíritu...» (Prólogo; pág. 25).

<sup>88</sup> Cfr., por ejemplo, op.cit. epígrafe 1; pág. 26.

<sup>89</sup> Cfr. el epígrafe 14; pág. 38-39.

absolutas definitivas sobre la vida<sup>90</sup> y mucho menos teorías que la culpabilicen<sup>91</sup>. Tratar de conocerla paso a paso, con modestia intelectual, buscando causalidades reales, elaborando explicaciones provisionales, nunca creencias, nunca convicciones, cambiarlas cuando sea necesario, abandonar «dioses», crear otros nuevos, dejar atrás virtudes que hayan dejado ya de ser «*personalísima defensa y necesidad nuestra*»<sup>92</sup>, formular otras distintas, ser una permanente «*transvaloración de todos los valores*», una viviente declaración de guerra y de victoria a todos los viejos conceptos de «verdadero» y «no verdadero»<sup>93</sup>, pues «*el estar libre de toda especie de convicciones, el poder-mirar-libremente, forma parte de la fortaleza*»<sup>94</sup>. Vivir reconciliado con la existencia, sin hacerla frente, tanto si llega vestida de gozo como si llega vestida de muerte, con respuestas o sin respuestas, aceptar esa «*experiencia hecha de siete soledades*»<sup>95</sup> y con ella encontrar «*nuestra felicidad*», «*la salida de milenios enteros de laberinto*»<sup>96</sup>.

Nietzsche y el anónimo escritor del libro de Job quizá se hubieran entendido. El protagonista de su hermoso libro andaba pidiendo cuentas a Dios de los males que le acontecían y que no podía entender, pues se consideraba bueno. Dios, por fin, aparece en el seno de la tempestad:

«*¿Quién es éste que empaña el Consejo con razones sin sentido?  
Ciñe tus lomos como un bravo, voy a interrogarte,  
y tú me instruirás.*»(Job. 38,2-3)

Job no puede responder a las múltiples preguntas que le hace, sin cuya respuesta, el lo reconoce no es quién para hablar ni dudar, por lo cual susurra avergonzado:

«*Sé que eres todopoderoso, ningún proyecto te es irrealizable.  
Era yo el que empañaba el Consejo con razones sin sentido.  
Sí, he hablado de grandezas que no entiendo,  
de maravillas que superan y que ignoro.  
Yo te conocía sólo de oídas,  
más ahora te han visto mis ojos.  
Por eso me retracto y me arrepiento  
en el polvo y la ceniza.*» (Job 42,1-3.5-6).

Entonces, le sobrevino la paz<sup>97</sup>.

<sup>90</sup> De nuevo hay que citar el epígrafe 54: «Las convicciones son prisiones.

<sup>91</sup> Véase, en este sentido, un antiejempló de lo que le parece adecuado en la descripción que hace del Cristianismo, siempre, claro desde su óptica, en el epígrafe 51; pág.87-88.

<sup>92</sup> Op.cit. epígrafe 11; pág. 35.

<sup>93</sup> Op.cit. epígrafe 13; pág. 37.

<sup>94</sup> Op.cit. epígrafe 54; pág. 93.

<sup>95</sup> Esta significativa expresión aparece en el Prólogo, pág. 25.

<sup>96</sup> Op.cit. epígrafe 1; pág. 27.

<sup>97</sup> Para captar toda la belleza y hondura del final de éste libro, léase Job 38-42.



## LA CRÍTICA A LA RELIGIÓN EN EL PENSAMIENTO DE MADUREZ DE NIETZSCHE: LOS DOS «TIPOS»

Elvira Burgos Díaz

**RESUMEN:** «Dioniso contra el Crucificado», esa oposición formulada explícitamente en el *Ecce homo*, es, sin embargo, más cuidadosamente analizada en un fragmento póstumo de la primavera de 1888. Se trata ahí de recurrir a la religión pagana de los griegos como medio de enfrentamiento a la religión monoteísta cristiana, pero, sobre todo y más fundamentalmente, se trata ahí de oponer dos concepciones del mundo y del hombre radicalmente distintas, aquella que queda englobada bajo el signo de Dioniso contra la propia del pensamiento metafísico occidental, a la que Nietzsche hace depender del signo «el Crucificado».

**ABSTRACT:** The opposition «Dionysus against the Crucified», explicitly proposed in *Ecce homo*, is however analysed more carefully in a posthumous fragment dated in the spring of 1888. Nietzsche resorts there to the Greek pagan religion in order to confront the Christian monotheist religion, but he mainly and more fundamentally attempts to oppose two radically differing conceptions of the world and the human being: that which falls under the sign of Dionysus is set against the conception of western metaphysical thought, which Nietzsche identifies with the symbol of the «Crucified».

Desde su primera obra publicada, *El nacimiento de la tragedia*, la filosofía de Nietzsche anuncia lo que será una de las constantes de su pensamiento, la oposición crítica al cristianismo, en cuanto concepción del mundo, en cuanto religión, en cuanto moral. Allí la doctrina cristiana no es directamente cuestionada, el silencio es a veces más expresivo que las palabras dichas. En este sentido dirá Nietzsche en su *Ensayo de autocrítica*: «Acaso donde mejor pueda medirse la profundidad de esta tendencia *anti-moral* es en el precavido y hostil silencio con que en el libro entero se trata al cristianismo»<sup>1</sup>. El lector minucioso, no obstante, encuentra en el texto del joven Nietzsche momentos claves donde se subraya ácidamente la lucha contra la moral cristiana: cuando, por ejemplo, en referencia a Edipo se afirma que «el hombre noble no peca»<sup>2</sup>; cuando, sobre todo, se contraponen la concepción prometeica del pecado al mito semítico<sup>3</sup>;

<sup>1</sup> «Ensayo de autocrítica», § 5, en *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza Editorial, 1973, introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, p. 32. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* (citaremos KSA) Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlín/New York. Deutscher Taschenbuch Verlag, Walter de Gruyter, 1980, Band 1, p. 18.

<sup>2</sup> *El nacimiento de la tragedia*, op. cit., § 9, p. 89; KSA, Band 1, p. 65.

<sup>3</sup> *Ibid.*, § 9, pp. 88-95; pp.64-71.

también en la crítica a la identificación socrática entre virtud, saber y felicidad que da muerte a la tragedia<sup>4</sup>; o, finalmente, en el rechazo de la interpretación aristotélica del efecto moral producido por la tragedia en el espectador<sup>5</sup>.

La obra posterior de Nietzsche no requiere obviamente la búsqueda de pasajes paradigmáticos que justifiquen ante el lector que en este trabajo destaquemos su feroz oposición al cristianismo. En ella el silencio estalla abriéndose a múltiples y variadas diatribas que diseccionan el objeto criticado en numerosas perspectivas. Por ello, en este breve espacio del que disponemos nos vamos a ceñir al análisis de un único, mas sumamente interesante, pasaje de la obra de madurez del filósofo. Se trata de un texto póstumo de su último año de vida lúcida, el 14 [89] del cuaderno 14 = W II 5. Primavera 1888.

Es de sobra conocida la conclusión del *Ecce homo*: «¿Se me ha comprendido?- *Dioniso contra el Crucificado...*»<sup>6</sup> Esta puede ser la frase-resumen de su filosofía, pero ninguna precisión o matización es añadida allí. Sin embargo, en el fragmento póstumo citado, Nietzsche expone ampliamente los elementos que separan a estos dos símbolos claves de su pensamiento. Y aunque el texto es extenso creemos necesaria su reproducción completa para comprender finalmente el sentido de la fórmula del *Ecce homo*:

«Reacción: religión.

Los dos tipos:

*Dioniso y el Crucificado.*

A retener: el hombre *religioso* típico — ¿es una forma de decadencia?

Los grandes innovadores son todos y sin excepción enfermos y epilépticos:

¿pero no dejamos de lado ahí uno de los tipos del hombre religioso, *el pagano* ?

¿No es el culto pagano una forma de acción de gracias y de afirmación de la vida?

¿No debería ser necesariamente su más alto representante una apología y divinización de la vida?

Tipo de un espíritu cumplido y desbordante, exaltado...

¿Tipo que concilia en sí mismo las contradicciones e incertidumbres de la existencia y tipo que **redime**?

— Aquí es donde coloco al *Dioniso* de los griegos:

la afirmación religiosa de la vida, de la vida entera, no renegada y amputada

típico: que el acto sexual evoque profundidad, misterio, respeto

Dioniso contra el «Crucificado»: aquí tenéis la oposición. *No* se trata de una diferencia en cuanto al martirio, —tiene sólo un sentido diferente. La vida misma, su eterna fecundidad y retorno determina el tormento, la destrucción, la voluntad de aniquilar...

en el otro caso, el sufrimiento, el «Crucificado en tanto que el inocente», sirve de objeción contra la vida, de fórmula de su condena.

Se adivina: el problema es el del sentido del sufrimiento: bien un sentido cristiano, bien un sentido trágico... En el primer caso, él debe ser la vía que lleva hacia un ser bienaventurado, en el último, *el ser* es tenido *por suficientemente bienaventurado* como para justificar incluso una enormidad de sufrimiento.

<sup>4</sup> *Ibíd.*, § 14, p. 122; pp. 94-95.

<sup>5</sup> *Ibíd.*, § 22, pp. 173-178; pp.140-144.

<sup>6</sup> *Ecce Homo*, Madrid, Alianza Editorial, 1985, introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, «Por qué soy un destino», § 9, p.132; *KSA*, Band. 6, p. 374.



El hombre trágico afirma incluso el sufrimiento más áspero: él es suficientemente fuerte, pleno, divinizante para ello.

El cristiano reniega incluso del destino más dichoso en la tierra: él es bastante débil, pobre, desheredado, para sufrir en cada forma de la vida...

«el dios en la cruz» es una maldición contra la vida, una invitación para librarse de ella.

el Dioniso despedazado es una *promesa* de vida: volverá a nacer eternamente y volverá a escapar de la destrucción»<sup>7</sup>.

En primer lugar, dos religiones distintas se contraponen. ¿Son Dioniso y el Crucificado nombres, tan sólo, para dos tipos de religiones? ¿Hay una propuesta religiosa en el pensamiento de Nietzsche? Aquí y también en otros textos<sup>8</sup> se puede observar cómo el recurso a la religión pagana de los griegos es un medio de crítica al cristianismo. De modo similar, el lector de *El Anticristo* concluye que el análisis nietzscheano de la figura de Jesús funciona como instrumento para atentar contra el cristianismo. Este modo de crítica es pues frecuente en Nietzsche.

La religión griega es una religión eminentemente afirmativa: la vida misma es lo divino; esto es lo que la caracteriza. En Dioniso se adora máximamente a la vida, a la vida entera, sin restricciones, ni amputaciones. El hecho de que los griegos dotaran de sentido religioso a la sexualidad, como misterioso acto procreador de vida, es una prueba más de que la suya era la religión del sí dicho a la vida en todos sus aspectos, incluso en aquellos que luego fueron despreciados, rebajados y calumniados por el cristianismo en cuanto se los representaba, en contraposición a lo sublime espiritual, como los más carnales, corporales, instintivos y animales, y por lo tanto como los más «vitales»: he ahí el motivo del rebajamiento cristiano de la sexualidad a la categoría de lo «impuro», la vida como lo impuro de suyo<sup>9</sup>.

Pero no sólo Dioniso es el dios griego de la afirmación de la vida. Él puede ser, y lo es, «su más alto representante», como así nos lo hace saber Nietzsche en el fragmento 14 [89]. En *El nacimiento de la tragedia* Apolo, el dios de las bellas imágenes oníricas, es también un dios afirmativo de la vida: mediante la creación de los dioses olímpicos, nos decía el filólogo de Basilea, el hombre griego se representa la existencia divinizada. Incluso fuera del marco de la religión griega pueden florecer religiones afirmativas de la vida, con tal de que «Dios» sea el nombre para este decir sí a la vida. En *El Anticristo* se lee:

<sup>7</sup> Fragmento póstumo 14 [89], *KSA*, Band 13, pp. 265-267. En la traducción hemos respetado las características ortográficas del texto recogido en la edición citada.

<sup>8</sup> Véase *Humano, demasiado humano II*, en *Obras Completas*, vol. II, Buenos Aires, Ediciones Prestigio, 1970, traducción de Pablo Simón, § 220, pp. 451-452; *KSA*, Band 2; *El Gay saber*, Madrid, Espasa Calpe, 1986, traducción de Luis Jiménez Moreno, libro tercero, § 149, pp. 165-166; *KSA*, Band 3; *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, § 49, p. 47; *KSA*, Band 5; *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial, 1986, introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, tratado segundo, § 23, pp. 107-108; *KSA*, Band 5; *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza Editorial, 1973, introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, «Lo que debo a los antiguos», § 3, pp. 133-134; *KSA*, Band 6.

<sup>9</sup> *Crepúsculo de los ídolos*, *op. cit.*, «Lo que debo a los antiguos», § 4, p. 135; *KSA*, Band 6, p. 160: «Sólo el cristianismo, que se basa en el resentimiento *contra* la vida, ha hecho de la sexualidad algo impuro: ha arrojado *basura* sobre el comienzo, sobre el presupuesto de nuestra vida...».

«...paganos son todos aquellos que dicen sí a la vida, para los cuales «Dios» es la palabra para designar el gran sí a todas las cosas»<sup>10</sup>.

La religión pagana en general, entendida en sentido amplio, es la religión contrapuesta a la cristiana, a la religión que en su símbolo fundamental mismo —la Cruz, el Crucificado— nombra la muerte y no la vida. El «Dios» de esta religión es justo la antítesis del «Dios» pagano:

«El concepto cristiano de Dios —Dios como Dios de los enfermos, Dios como araña, Dios como espíritu— es uno de los conceptos de Dios más corruptos a que se ha llegado en la tierra; tal vez represente incluso el nivel más bajo en la evolución descendente del tipo de los dioses. ¡Dios, degenerado a ser la *contradicción de la vida*, en lugar de ser su transfiguración y su eterno sí!. ¡En Dios, declarada la hostilidad a la vida, a la naturaleza, a la voluntad de vida! ¡Dios, fórmula de toda calumnia del «más acá», de toda mentira del «más allá»! ¡En Dios, divinizada la nada, canonizada la voluntad de nada!...»<sup>11</sup>.

Sin embargo, aun cuando la religión de la vida se extienda más allá de la antigua religión griega, incluso a una posible futura religión, la religión del eterno retorno, Dioniso, el *nacido* dos veces y el que afirma la vida en cada uno de sus nacimientos, es indiscutiblemente el símbolo nietzscheano de toda religión afirmativa. De la misma manera, el Crucificado, el que *muere* en la cruz y el que niega la vida para siempre en su único e irreplicable acto de muerte, es el símbolo de toda clase de religión negativa que, como la araña, teje sus finas redes para atraer a su presa y conducirla hacia la nada.

En el terreno religioso pues la oposición es Dioniso contra el Crucificado, la fe en la vida contra la fe en la muerte.

Nietzsche especifica en el fragmento 14 [89] que la diferencia no se establece en cuanto al martirio, sino en cuanto al sentido del sufrimiento. Si la crítica a la religión cristiana tiene en Nietzsche un significado religioso, como así lo han defendido diversos autores<sup>12</sup>, éste no puede consistir en la promesa de una existencia sin sufrimiento. Tanto el dios despedazado como el dios crucificado son signos del carácter esencialmente sufriente de la vida. Sólo que el sufrimiento de Dioniso es el síntoma de la «fecundidad» de la vida, de su eterna y gozosa capacidad creativa; mientras que el sufrimiento del crucificado, en cuanto pasión del «inocente», es el síntoma de la «maldad» de una vida defectuosa.

En un caso, el sufrimiento, el mal, queda justificado a partir de la vida misma de la que se afirma una riqueza y felicidad tal como para dar sentido a una gran cantidad de dolor. En el otro caso, el sufrimiento, el mal, no se justifica a partir de *esta* vida, sino en función de la *otra* vida, del más allá. El cristianismo interpreta el sufrimiento como vía de acceso a un ser transmundano del que afirma que sólo él es feliz. En Dioniso el sufrimiento es el camino de entrada a la vida, pues tras el dolor de su muerte se encuentra el placer alegre de su nuevo nacimiento. En el Crucificado el sufrimiento es la fór-

<sup>10</sup> *El Anticristo*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, § 55, p. 96; *KSA*, Band 6, p. 239.

<sup>11</sup> *Ibid.*, § 18, p. 43; p. 185.

<sup>12</sup> Véase H. PFEIL, *Von Christus zu Dionysos*, Meisenheim, Verlag Anton Hain, 1975, pp. 159 ss.; Victor MASSUH, *Nietzsche y el fin de la religión*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, pp. 192 ss.

mula de la condena de la vida, pues tras la muerte en la cruz se deja oír la invitación a la huida del mundo junto a la promesa de la resurrección en el «reino de Dios».

Si en Nietzsche hay una propuesta religiosa no es, sin embargo, una propuesta utópica que contenga la posibilidad de llevar a cabo una existencia en la ausencia del sufrimiento. El sufrimiento, justamente, forma parte fundamental de la concepción *trágica* del mundo de Nietzsche. Por tanto, desde el punto de vista del sentido del sufrimiento, Dioniso también se opone radicalmente al Crucificado, aunque ambos hayan experimentado en sí mismos el tormento de la destrucción. Dioniso y el Crucificado, afirma Blanchot, son dos «formas inconciliables de lo sagrado», el uno es el dios del «retorno» y el otro el dios del «ocaso»<sup>13</sup>. Valadier, quien ha insistido en el sentido religioso de esta oposición, encuentra igualmente una diferencia «infranqueable» entre Dioniso y el Crucificado: la diferencia no está en la aceptación o rechazo del sufrimiento, sino en que Dioniso afirma el sufrimiento eterno y el Crucificado su futura eliminación<sup>14</sup>.

Sin duda, la lucha de Nietzsche contra la religión cristiana es definitiva. No denota, a nuestro entender, ninguna intención oculta de mantener viva la esencia más pura del cristianismo despojada de los elementos que la hayan podido pervertir<sup>15</sup>. La figura de Jesús nietzscheana lo deja claro: el Nazareno no sigue la estela ni del «Crucificado» ni de Dioniso. Tampoco pretende aniquilar el cristianismo para volver los pasos hacia la antigua religión griega. En *El nacimiento de la tragedia* se comprueba cómo el recurso a la Antigüedad griega no ensaya la reproducción en el mundo moderno de aquella antigua y elevada civilización. El mundo griego, y la religión griega, ejercen de modelos, de criterios de medida para juzgar a un pueblo —la Europa del diecinueve—, y a una religión —la cristiana—.

De haber en Nietzsche un pensamiento religioso, una experiencia de lo divino —cuestión sobre la que es difícil pronunciarse—, sería en un sentido absolutamente original. Su noción de lo sagrado no está emparentada con ninguna religión establecida. El «Dios» de Nietzsche, si acaso es legítimo el uso de este término para hablar del pregonero de la muerte de Dios y del ateo Zaratustra, habrá de ser entendido más bien del modo que apunta Fink, aprovechando expresiones de Hölderlin:

«Un Dios que, en todo caso, no es un ente, ni siquiera el ente supremo, *el summum ens*; es el Dios inasible del ser, del mundo soberano, «abierto como el cielo», cuya luz ilumina todas las cosas limitadas, y cercano como la tierra cerrada, a la que se reintegra todo lo que nace»<sup>16</sup>.

De todos modos, el pensamiento de Nietzsche no se acerca a la religión con el fin principal de defender una religión determinada, la griega, la pagana, o, más aún, una nueva religión. El «psicólogo» crítico que rastrea en lo profundo, *investiga la religión en cuanto fenómeno de decadencia* y al cristiano en cuanto representante modélico del

<sup>13</sup> Maurice BLANCHOT, *El diálogo inconcluso*, Venezuela, Monte Avila, 1970, p. 466.

<sup>14</sup> Paul VALADIER, *Jésus-Christ ou Dionysos. La foi chrétienne en confrontation avec Nietzsche*, Paris, Desdée de Brouwer, 1978, p. 229 ss.

<sup>15</sup> Véase el trabajo de Ulrich Willers, «Aut Zaratustra aut Christus», drei Teilen, in *Theologie und Philosophie*, 60-61 (1985-1986). El autor recoge la historia de las interpretaciones sobre la relación de Nietzsche con el cristianismo. En ella se observa cómo abundan la diversidad de los puntos de vista, muchos de ellos absolutamente irreconciliables.

<sup>16</sup> Eugen FINK, *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza Universidad, 1980, p. 209.

conjunto de los movimientos de decadencia. En el fragmento 14 [89] resalta la pregunta: «¿el hombre religioso típico es una forma de decadencia?». Desenmascarar el tipo de hombre que está en la base de una religión concreta, desenmascarar su manera de comprender el mundo, desenmascarar, en fin, la relación del hombre con el mundo; ésta es la «meta» del Dioniso que lucha contra el Crucificado. *La contraposición, religión griega-religión cristiana, es así un medio para desvelar dos concepciones del mundo opuestas y dos tipos de hombres antitéticos. O, de otro modo, la lucha contra la religión cristiana es una lucha contra la metafísica occidental.*

Entonces, *en segundo lugar*, Dioniso contra el Crucificado dice el enfrentamiento entre la concepción del mundo dionisiaca y la concepción del mundo cristiana. La oposición de estos dos símbolos expresa la crítica de Nietzsche al pensamiento metafísico en un intento de acabar con esta tradición e inaugurar un nuevo comienzo en la historia universal.

La comprensión del mundo cristiana —o metafísica—, establece un reino de la verdad y del bien, un reino de felicidad inmutable al que contraponen el ámbito del imperio de lo falso y de lo malo, del sufrimiento desgarrador, el ámbito de lo impuro y defectuoso sin remedio. Ésta es la concepción del mundo que «maldice», que niega la «vida». Por el contrario, la comprensión del mundo dionisiaca, antirromántica, anticristiana, antimetafísica, acoge a la *vida* tal como es, sin «amputación» alguna: rica, fecunda, plural y múltiple; sufriente y gozosa, destructiva y creativa; buena y mala, contradictoria al fin. Ésta es la concepción del mundo máximamente afirmativa de la *vida*. Pero ¿qué es la *vida*? ¿Qué es aquello que afirma Dioniso y que niega el Crucificado?

La vida es lo abierto que permanece siempre inatrapable, es el ser «inasible», como dijera Fink, o aquello que al desvelarse se oculta al modo del ser heideggeriano. La vida es lo que nombra el dios de las infinitas máscaras y de ningún rostro, el dios que se dibuja en las bellas imágenes apolíneas que, sin embargo, nunca acaban mostrando aquello que expresan y encubren a la vez, porque, en definitiva, aparece tras ellas otra nueva y parcial figura en un proceso sin fin.

Al afirmar la vida Dioniso se afirma a sí mismo; es decir, afirma un mundo que es voluntad de poder y eterno retorno, que se crea y que se destruye en el eterno retorno de la ausencia de fundamento: en el eterno retorno del abismo. Entonces, al negar la vida, el cristianismo —la metafísica— niega la inexistencia (es decir, está afirmando la existencia) de un fondo, de una razón de ser última o de un ente sumo, garantía de la Verdad y del Bien en sí. Esto supone, para Nietzsche, matar la vida, o sea, el ocaso de la apertura al mundo tal y como él lo ha concebido, entendiéndolo que sólo la entrega a una vida que es como un pozo sin fondo, o como un campo de batalla sin marcas acotadoras, puede liberar la capacidad creativa humana. Aquella que sufrió un duro golpe tras la muerte de la tragedia a manos del socratismo —léase, también, platonismo, cristianismo o pensamiento metafísico en general—.

La lucha de Dioniso contra el Crucificado es una apuesta por la vida, entendida como se ha expuesto, y una apuesta por el hombre que asume esta noción de vida moviéndose en libertad en medio de la multiplicidad de perspectivas que conforman, sin agotarla, una existencia vacía de «dioses» ontológica y moralmente coercitivos.

«El hombre trágico», dice el fragmento 14 [89], «asume incluso el sufrimiento más áspero», mientras que «el cristiano reniega incluso del destino más feliz». Este último es llamado «débil», «pobre» y «desheredado». *Su debilidad o «enfermedad» estriba precisamente en su actitud de cerrarse a la «vida», no aceptando ni el sufrimiento ni su rever-*

so, la alegría y el placer. El hombre dionisiaco es el artista, no sólo por su capacidad creativa de obras de arte en sentido estricto, sino en tanto que juega y en su juego representa el juego de la metamorfosis de la vida. Este es el hombre de la gran salud, el que afirmando participativamente la vida en lo abierto de la ausencia de un fundamento, impone a las cosas su propio poder de transfiguración multiforme y les otorga su propia «plenitud». Y la antítesis de este hombre es el *antiartista*, el cristiano<sup>17</sup>.

En lugar de aumentar o enriquecer la profundidad de la vida dotando a las cosas de nuevas formas, de nuevos puntos de vista, de nuevas interpretaciones —eliminando su fijeza, en resumen—, el cristiano empobrece la vida aproximándose a las cosas tan sólo bajo un único y férreo punto de vista que las inmoviliza en una figura determinada. La vida pierde densidad y plenitud ante la estrecha postura del cristiano, el antiartista que se niega a jugar el juego de la transformación y metamorfosis de sí mismo y de las cosas. El cristiano, pues, rechazando el presupuesto imprescindible del artista, esto es: el estado de embriaguez dionisiaca donde lo fundamental es la intesificación de las fuerzas, y que determina una actitud de apertura a las cosas, con valentía, sin miedo y con capacidad para asimilar el mayor de los horrores; rechazando esto, decimos, el cristiano se siente débil en sí mismo y contribuye con ello a debilitar la vida misma. El artista, en fin, rico en sí mismo, afirma la vida en toda su riqueza y contribuye a su fertilidad; el cristiano, pobre en sí mismo, niega la vida, niega su íntima fecundidad y la reduce a la esterilidad. He aquí la contraposición hombre trágico, hombre cristiano, que es una contraposición, no se olvide, entre dos modos distintos de *ver* y de *estar* en el mundo en función de la mayor o menor apertura a la «vida».

En resumen, la fórmula *Dioniso contra el Crucificado* nombra el enfrentamiento radical entre dos concepciones distintas del mundo, y en relación con ambas comprensiones del mundo, se contraponen dos tipos de hombres, dos formas de vida distintas. En el pensamiento de Nietzsche el discurso ontológico y el antropológico se entrelazan íntimamente. Entre Dioniso y el Crucificado sólo hay oposición y alejamiento, y tanto desde el punto de vista religioso, como desde el punto de vista ontológico y humano. Cómo se concibe esa nueva etapa de la humanidad situada en el acabamiento de la tradición de pensamiento occidental, es un problema arduo y difícil que no podemos tratar en este lugar.

---

<sup>17</sup> Véase *Crepúsculo de los ídolos*, *op. cit.*, «Incursiones de un intempestivo», § 9, p. 91; *KSA*, Band 6, pp. 116-117.



## INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA DE NIETZSCHE: MAS ALLÁ DE LA METAFÍSICA

Marino Martínez Gamarra  
(Universidad de Zaragoza)

**SUMMARY:** This article intends to lay the foundations of an interpretation of Nietzsche's philosophy in order to separate him from the metaphysical interpretation of his philosophy.

A new definition of knowledge and truth, as well as philosophy and its function is stated, by means of the ontological conception of the being as interpreted-being.

**RESUMEN:** La filosofía de Nietzsche la resumimos en la afirmación de que la «consistencia» más íntima del ser es voluntad de poder. Tal tesis posee un sentido u otro dependiendo de los esquemas que utilizemos para su interpretación. Por ello señalamos, en primer lugar, los esquemas con que se mueve la Metafísica para mostrar las consecuencias a las que conducen.

### SER Y PENSAR EN LA METAFÍSICA

¿Cuál es la comprensión metafísica del ser?

Entendemos por Metafísica aquel modo de pensar que determina el ente<sup>1</sup> en su ser. Este modo de pensar surge en tanto la Metafísica pre-piensa el ser como su horizonte necesario; es decir, toma el ser como aquello que determina el ente, como aquello que lo fundamenta y que debe ser encontrado. Este acontecimiento inicial la Metafísica lo desarrolló considerando el ser como ser del ente como fundamento y esencia. Retomando algunos de los análisis de Heidegger sobre la Metafísica, que creemos que también se pueden encontrar en la obra de Nietzsche, aunque no de forma explícita, caracterizamos la Metafísica como una concepción del ser del ente que parte del ente mismo, originando una ontología de lo ahí dado como algo fijo y estable: la Metafísica desde Aristóteles intenta pensar el ente como ente y en total, lo que es en su totalidad. La respuesta aristotélica determinó, como afirma Heidegger, la manera de pensar el ser y nuestro acerca-

---

<sup>1</sup> A lo largo de este trabajo hemos traducido el término alemán «*das Seiende*» por el término español «el ente». Como es bien sabido dicha expresión proviene de la palabra latina «ens» y significa «lo que es». Este significado general no es el utilizado por Nietzsche en la mayoría de los textos en que habla del ente. Nietzsche con la expresión el ente se refiere a la interpretación metafísica del ser, a aquello que la Metafísica ha determinado como «lo que es».

miento a él, desde su origen<sup>2</sup>. Esta respuesta pensó el ser como ser del ente, como hemos afirmado, en dos formas: como esencia y fundamento.

La esencia, la entidad es la respuesta a aquello que poseen en común los entes; es decir, sus rasgos principales y universales que posee el ente por el mero hecho de serlo. Asimismo, la Metafísica entendió también el ser como fundamento, como origen del ente. Ambas formulaciones, como señala Heidegger, poseen *ab origine* una estructura onto-teológica: «Porque el ser aparece como fundamento, el ente es lo fundado y el ser supremo es lo fundante en el sentido de primera causa. Si la Metafísica piensa el ente en cuanto tal en su totalidad, esto es, con respecto al ente supremo, fundante de todo, entonces es Lógica-teológica»<sup>3</sup>. Estas dos formulaciones nos indican cómo el pensar metafísico desde su origen se vuelca en lo presente, en lo manifiesto al pensar el ente en cuanto tal, es decir, que el pensamiento metafísico permanece ligado al horizonte de la presencia, (*Anwesenheit*)<sup>4</sup>. La Metafísica piensa el ser desde el ente, desde lo que aparece para así tratar de conocerlo dándole las formas del ente. Pero como dice Heidegger, ya en «Ser y Tiempo», «El ser (*das Sein*) del ente (*des Seienden*) no es él mismo ente (*Seiendes*)»<sup>5</sup>. La Metafísica pensó el ser sobre el modelo de la cosa, pensó el ser en el mismo sentido en que pensamos un objeto del cual podemos tener una representación adecuada; es decir, dentro del ámbito representativo, con una concepción de la verdad, como examinaremos posteriormente, como correspondencia y adecuación. La misma sustantivación (el ser) muestra este trato del ser como ente. La Metafísica respondió a la cuestión del ser desde la presencia y estaticidad provocando el «olvido del ser». Heidegger señala como esencial para entender el pensamiento metafísico este olvido del ser (*Seinsvergessenheit*) o la confusión entre ente y ser, que se da en el pensar metafísico: «Dice en ente en total y habla del ser. Nombra el ser y dice el ente en cuanto ente. Los enunciados de la Metafísica se mueven de manera extraña desde su inicio hasta su consumación, en una constante confusión de ente y ser»<sup>6</sup>. Por lo tanto, podemos resumir que la Metafísica a pesar de que ella pretende responder a la cuestión del ser, no piensa el ser. Con su interpretación del ser como ser del ente, en referencia al ente por él fundado desarrolló un discurso unidireccional, que no replanteó la cuestión del ser, al considerar que la única forma de comprender el ser estaba dada en su idea del ser como ser del ente, que el horizonte de la presencia era el sentido implícito de ser del ente.

Desde esta meditación heideggeriana sobre la Metafísica, que compartimos, vamos a examinar a continuación, en qué medida podemos situar la filosofía de Nietzsche fuera del ámbito metafísico, o si, por el contrario, permanece anclada en él.

<sup>2</sup> «Ya sería hora, después de dos mil quinientos años, de pararse a pensar, sobre qué tiene que ver el ser del ente como algo así como «principio» y causa». Heidegger, M., *Qué es eso de la filosofía*, ed. Narcea, Madrid, 1979, p. 57.

<sup>3</sup> Heidegger, M., *Identität und Differenz*, Verlag Günther Neske, Pfullingen, 1957, p. 63.

<sup>4</sup> La presencia (*Anwesenheit*) como lo permanente frente al cambio y como lo contrapuesto a lo ausente es el rasgo propio del ser del ente en el pensamiento metafísico. Heidegger, M., *Logik. die Frage nach der Wahrheit*, G.A., vol. 21, p. 193.

<sup>5</sup> Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 1960, Einleitung, vol. 2, p. 6.

<sup>6</sup> Heidegger, M., *Was ist Metaphysik*, G.A., vol. 9, p. 370.



## ¿CÓMO HAY QUE PENSAR EL SER?

Pensar el ser «más allá» del ámbito de la Metafísica es pensar el ser sin referencia al ente en su totalidad, es comprender de antemano el ser en cuanto tal y no primariamente el ente en cuanto tal, como afirma Heidegger: «en la pregunta: ¿qué es el ente? está encerrada otra más originaria: ¿qué significa el ser previamente comprendido en aquella pregunta?»<sup>7</sup> ¿Piensa Nietzsche el «ser» o el ser?.

### Su separación de la Metafísica

a) La actitud crítica. La pre-comprensión del «ser» como movilidad y relacionalidad que encontramos en las primeras obras de Nietzsche, le conduce a una profundización en el tema del «ser» que dará como resultado su separación del tratamiento metafísico del ser. Esta profundización la hayamos en la actitud crítica que Nietzsche desarrolla contra la Metafísica. Nietzsche pretende con ella liberar al ser de todo el encadenamiento, entramado lógico, al que ha sido forzado por la filosofía tradicional.

La crítica a las categorías metafísicas atribuidas como las propiedades del ser pretende mostrar que el ser no se agota en ellas, que no existe una correspondencia entre el reino de la razón metafísica y la realidad, tal como cree el racionalismo metafísico al pensar el ser. Nietzsche criticará el uso ilegítimo de la razón, el abuso ejecutado por la Metafísica construyendo el ser a su imagen y semejanza, en primer lugar desde una perspectiva aparentemente gnoseológica que encontramos en su obra «Sobre verdad y mentira en sentido extramoral» (1873)<sup>8</sup>. Decimos aparentemente gnoseológica ya que creemos que lo principal es la interpretación del «ser» como devenir. El cambio, el devenir, este gran problema metafísico, que desde su origen obsesionó a los grandes filósofos de la Antigüedad, lo aborda Nietzsche para mostrar la imposibilidad de comprender en sentido riguroso el devenir con nuestros conceptos: «Cuánto más cognoscible es algo, más lejos del ser, más concepto (*Be-griff*)»<sup>9</sup>.

La crítica al uso de la razón por el racionalismo metafísico, en sus primeras obras, va más allá de la crítica gnoseológica. Nietzsche critica la posición que toma el pensamiento como el canon hacia el ser<sup>10</sup>, hacia lo incondicionado, que reduce el ser a la subjetividad del sujeto frente al realismo que reducía el ser a la objetividad del objeto, para realizar una inversión que le permita desvincularse de la interpretación metafísica del ser. La inversión del lema cartesiano: pienso, luego existo, por pienso porque existo, transforma la manera de considerar a la razón. La razón deja de ser una facultad independiente y a-temporal, capaz de encontrar las leyes eternas que rigen al mundo desde sí misma: «No quieren aprender que el hombre ha devenido, que la facultad de conocer también ha devenido»<sup>11</sup>. Esta crítica inicial de Nietzsche en sus primeras obras a la razón metafísica parece conducirlo a un planteamiento irracionalista donde el ser como

<sup>7</sup> Heidegger, M., *Kant y el problema de la Metafísica*, ed. F.C.E., México, 1954, p. 186.

<sup>8</sup> FN, Vm, vol. I, pp. 873-890.

<sup>9</sup> FN, vol. XI, 26 {70}, p. 167. Véase también; FN, o.c., 39 {252}, p. 506.

<sup>10</sup> «¡Debe dudarse mejor que Descartes! La fe en la certeza inmediata del pensar es una fe más.» FN, vol. XI, 40 {25}, p. 41.

<sup>11</sup> FN, Hdh, vol. II, I, & 2, p. 24.

devenir no es alcanzado por la razón. La reducción de Nietzsche de la actividad de la «razón» al mundo fenoménico, al mundo pragmático, al mundo que el hombre ha creado para su conservación, no le hace caer a Nietzsche en un planteamiento irracionalista, como pretendemos explicar, ya que tal posición se mantiene igualmente dentro de los esquemas metafísicos. Ahora bien, si el pensar (lógico) no alcanza al ser como devenir ¿cómo piensa Nietzsche el ser? ¿el ser es voluntad de poder, es una proposición metafísica o no?. Interpretada con los esquemas metafísicos, que Nietzsche no utiliza, se comprende como una afirmación absoluta y definitiva sobre el ser del ente, sobre la entidad. Decir del ser que es voluntad de poder es concebir la estructura básica de la realidad, la entidad de todo ente. La voluntad de poder interpretada metafísicamente sería el fundamento de la realidad obtenida mediante el análisis de los entes en el retroceso hacia las condiciones de su posibilidad de darse. La voluntad de poder sería el fundamento unificante que reúne las cosas en una estructura común y las hace ser. Esta interpretación de la voluntad de poder defendida por varios autores<sup>12</sup> reduce la filosofía de Nietzsche a un pensamiento metafísico, en donde el ser, ahora como voluntad de poder, es algo fijo, unívoco, dado de una vez por todas, del cual tenemos una experiencia directa, al cual podemos llegar interrogando a lo conocido. Esta posición, la lectura metafísica de su discurso, pretendemos rechazarlo mostrando que la filosofía de Nietzsche se mueve con otros esquemas interpretativos, que hay que captar en el desarrollo de la lectura de su obra y manejar si queremos dejar oír su nueva canción de góndola:

«Instrumento de cuerda, mi alma  
de manera invisible conmovida,  
en secreto cantábase, temblando  
ante los mil colores de su dicha,  
una canción de góndola.  
¿Escuchaba alguien a mi alma? ... »<sup>13</sup>

b) Actitud creativa. Nietzsche comienza su filosofía, como hemos indicado, con una interpretación del ser como movilidad y relacionalidad, como devenir, que le impide utilizar el lenguaje conceptual; es decir, utilizar las palabras con el rango y compromiso determinativo del pensamiento representativo metafísico. Si con el lenguaje conceptual no aprehendemos el ser como devenir, una tesis del ser en sentido riguroso es imposible. ¿Qué significa, pues, voluntad de poder? ¿Qué significado tiene decir que el ser es voluntad de poder, devenir, interpretar, Dionisos, etc..., -términos que Nietzsche emplea en su interpretación del ser-? Dichos términos son utilizados por Nietzsche como símbolos, tal vez mal escogidos por las fuertes connotaciones metafísicas que algunos poseen. Símbolos que no reemplazan a la realidad, sino que indican un sentido, una forma de hacer, nos hablan de ella desde su carácter interpretativo, creativo y realizador. Ellos muestran una manera de realizarse el ser y de acceder a él. Con todos ellos Nietzsche quiere expresar la imposibilidad de fijar una interpretación definitiva sobre el ser que agote el ser en fórmulas que lo suplanten, ya que el ser no es un objeto, una situación objetiva.

Dice Nietzsche: «de tiempo y de devenir es de lo que hablan los mejores símbolos»<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Por ejemplo, para Jaspers y Heidegger, Nietzsche sigue preso en la Metafísica.

<sup>13</sup> FN, EH, vol. VI, Por qué soy tan inteligente, & 7, p. 291.

<sup>14</sup> FN, Z, vol. IV, cap. II, De las islas afortunadas, p. 110.

Es precisamente con estos símbolos con los que él va a construir su filosofía, símbolos que no poseen un significado dado, sino que lo adquieren en las distintas relaciones en que se encuentran en el desarrollo de su pensamiento, expresado en su discurso. Por ejemplo, la voluntad de poder como símbolo utilizado por Nietzsche no remite al concepto de voluntad, hay que saber diferenciar el lenguaje exotérico<sup>15</sup> del esotérico en su obra. La voluntad de poder no es ni presencia absoluta, como objeto para el pensar, ni puesta por un sujeto absoluto. En este término Nietzsche condensa y resume una interpretación que nos habla de la imposibilidad de un saber definitivo acerca del ser como ser, que se aparta de la concepción del ser como un todo, que se sitúa más allá de la idea de verdad como adecuación, y que afirma un sentido diferente de la noción metafísica de fundamento: el fundamento como superación.

## SER - PENSAR EN LA FILOSOFÍA DE NIETZSCHE

Ser es ser-interpretado, ser-realizado. Esta tesis es defendida por Nietzsche desde sus comienzos con su teoría perspectivista, pero creemos que alcanza su máxima claridad en este fragmento de «La Gaya Ciencia» donde afirma: «no es toda existencia esencialmente una existencia que interpreta»<sup>16</sup>. Entender este pensamiento desde su interpretación del ser y no gnoseológicamente es el primer esfuerzo que tenemos que realizar si queremos adentrarnos en su concepción del ser.

Encontramos en primer lugar, en la afirmación de que consistencia del ser, su modo de ser, es la interpretación una indicación a concebir el ser como actividad, desde un horizonte de la actividad más allá del horizonte de la presencia. El ser es actividad en concreto y la única manera de darse el ser es como ser-interpretado, como ser realizado. Una actividad que creando se crea, que es esenciándose, y que indica el carácter i-limitado del ser, en tanto ninguna interpretación puede aspirar a convertirse en la única, sentido este que encontramos reflejado en este texto de Hölderlin: «deberíais absteneros de convertir en ley vuestra sabiduría, pues obedeceros sería el fin del mundo»<sup>17</sup>.

Por otra parte con interpretar quiere reflejar un sentido del ser como creación, auto-superación, como un formar y des-formar en su forma de darse que analizaremos al presentar la filosofía afirmativa de Nietzsche y que de momento sólo señalaremos, ya que lo que nos interesa ver es su religación con el pensar, con la forma de acceder al ser.

Nietzsche concibe el pensamiento en general como una forma de darse el ser, el pensar es una interpretación determinada del ser desde su planteamiento filosófico. Esta posición le hace ver al pensar racional como una interpretación, como una forma de realizarse el ser, que se estableció como la única, pero que según la interpretación de Nietzsche no lo es. Al pensar Nietzsche el ser como ser-interpretado; es decir, al configurar un nuevo sentido de ser, podemos plantearnos en primer lugar la verdad de su pensar sobre el ser. ¿Si todo pensar es interpretación, la afirmación de este pensamiento es

<sup>15</sup> «Exotérica - esotéricamente.

1. Todo es voluntad contra voluntad.

2. No existe voluntad ninguna.» FN, vol. XII, 5 {9}, p. 187.

<sup>16</sup> FN, GC, vol. III, cap. V, & 374, p. 626.

<sup>17</sup> Hölderlin, F., *Hiperion*, Hiperion, Peralta, Madrid, 1979, P. 64.

también una interpretación o se encuentra fuera del discurso interpretativo?, con otras palabras, ¿es contradictorio Nietzsche al establecer una verdad, cuando todo es interpretación?

## LA VERDAD

Al afirmar Nietzsche el carácter interpretativo del ser, él quiere establecerse más allá de la verdad y el error. Este talante se observa claramente en estas dos citas.

«El mundo se nos ha hecho más bien otra vez infinito, en cuanto no podemos rehusar la posibilidad de que encierre en sí infinitas interpretaciones»<sup>18</sup>.

«Que no tenemos la verdad. Todos los hombre anteriores «tenían la verdad», incluso los escépticos»<sup>19</sup>.

La consciencia de no poseer la verdad es expresada por Nietzsche en la exigencia interpretativa que se da en todo lo existente. Dicha negación no se debe a la subjetividad, ya que no existe una reducción gnoseológica del objeto del conocimiento al sujeto del conocimiento, ni ontológica del ser al pensar, solución hegeliana: «Todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como sustancia sino también y en la misma medida como sujeto»<sup>20</sup>. Nietzsche critica la «verdad», la noción metafísica de verdad situándose «más allá» del dogmatismo-escepticismo, al no permanecer en la antítesis y superarla.

La noción de interpretación que va a elaborar cambia la idea de verdad, supera la concepción metafísica de la verdad como correspondencia o adecuación, como búsqueda de lo eternamente presente, definiendo la verdad como «una palabra para un proceso *in infinitum*, es una palabra para la voluntad de poder»<sup>21</sup>.

La pregunta por la verdad en el pensamiento de Nietzsche desde la concepción metafísica de ella convierte a Nietzsche en un pensador dogmático, pero si nos situamos dentro de su discurso que abandona el ámbito representativo ¿Qué sentido tiene preguntarse por la verdad de su filosofía?

La filosofía de Nietzsche comienza su andadura preguntándose por la relación entre pensar-ser, dicha investigación le va a conducir a una filosofía donde las palabras pensar y ser adquieren un nuevo significado, provocando una nueva problemática en la relación entre pensar y ser, que se observa en el tratamiento de la verdad.

Pensar el ser y decirlo es la labor de la filosofía, pero frente a un tipo de saber apodíctico, que demuestra la interna necesidad de lo dado que no puede ser de otra manera, el saber, la filosofía nietzscheana se muestra como una interpretación no de una realidad establecida, no de un hecho, sino como creación «exigida» por el ser a través de la que se expresa como ser-interpretado. El ser se da en la interpretación y la interpretación es posible porque el ser es ser-interpretado. Por lo tanto, la filosofía de Nietzsche es ella misma una interpretación y no puede arrogarse la verdad en sentido metafísico:

<sup>18</sup> FN, GC, vol. III, cap.V, & 374, p. 627.

<sup>19</sup> FN, vol. IX, 3 {19}, p. 52.

<sup>20</sup> Hegel, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, F.C.E., traducción de W. Roces, México, 1966, p. 15.

<sup>21</sup> FN, vol. XII, 9 {91}, p. 385.

«Presuponer que hay verdaderamente una interpretación exacta, es decir, una sólo exacta, me parece psicológicamente y experimentalmente falso ... Breve, el viejo filósofo dice: no hay interpretación sola gratificante»<sup>22</sup>.

La filosofía de Nietzsche no plantea el problema de la adecuación entre interpretación y hecho, así como tampoco describe la acción de interpretar desde un más allá interpretativo, que comprenda la interpretación desde un punto de vista externo, a-temporal, que observa cada interpretación como un momento necesario que deba cumplirse. Su teoría es un pensar activo, creativo y libre, que muestra un ser afirmativo, su filosofía es actividad real, surge de la vida y hace la vida. Su filosofía es una interpretación que abre una nueva forma de pensar el ser, que permite crear nuevas interpretaciones, evaluar y jerarquizarlas. Su filosofía es un ejercicio de libertad como creación.

La filosofía deja de ser una teoría unitaria, total y cerrada sobre la realidad en su totalidad, constituyéndose en interpretación abierta, en un proceso creativo.

Decir y pensar la realidad es crear la realidad por «requerimiento del ser». Ya no se trata de un saber definitivo sobre el ser, sino de crear interpretaciones que desplieguen múltiples sentidos del ser. La pregunta por el ser en la filosofía de Nietzsche es cómo interpretamos ser, no qué es vivir sino cómo vivimos. Por ello el discurso filosófico de Nietzsche tiene un alcance superior a un discurso teórico muerto. Un pensar activo, libre, creativo, como el desarrollado por Nietzsche, construye y destruye interpretaciones, toca al hombre, a la sociedad, exigiendo la superación de los valores existentes desde la creación de nuevos valores. La filosofía nietszsheana abandona la interpretación idealista del mundo y del hombre, la locura de los milenios, para presentarse como una interpretación (Auslegung) inmoral, una nueva interpretación en relación con las interpretaciones morales, que se enfrenta al gran peligro: «la falta de sentido de todo acontecer» (Sinnlosigkeit alles Geschehens)<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Carta a Fuchs, 26 de Agosto de 1888, FN, o.c., III, 5, p. 400.

<sup>23</sup> FN, vol. XI, 34 {15}, p. 626.



## **LA ESTRUCTURA SER/APARIENCIA EN NIETZSCHE**

**Alfredo Martínez Sánchez**

**RESUMEN:** ¿Cuál es la relación de Nietzsche con la estructura metafísica ser/apariencia?. Por una parte, su actitud hostil se manifiesta en el tratamiento de las nociones de «mundo verdadero» y «mundo aparente» (con lo que ello involucra con respecto a la muerte de Dios); no solamente puede hablarse de inversión de la estructura metafísica, sino más bien de disolución de la misma. La cuestión también puede entenderse a partir de los conceptos de ilusión y ficción en Nietzsche (que aparecen sobre todo en relación con su teoría del conocimiento), estos conceptos marcan una nueva formulación de la apariencia; desde este punto de vista, la estructura ser/apariencia, de alguna manera, se mantiene sutilmente, aunque subvertida. Es posible, incluso, que tal subversión sea sólo parcial.

**ABSTRACT:** What is Nietzsche's relationship with the metaphysical structure being/appearance? On the one hand his hostile attitude manifests itself in the treatment of the notions of «true world» and «apparent world» (with what it involves with respect to the death of God); it is not only possible to speak of inversion of the metaphysical structure, but rather of dissolution of it. The question can also be understood from the concepts of illusion and fiction in Nietzsche (which appear above all in relation to his theory of knowledge), these concepts mark a new formulation of appearance; from this point of view, the structure being/appearance, in some way, subtly maintains itself, although subverted. It is possible, even, that such subversion is only partial.

Como sabemos, la distinción ser/apariencia presenta tanto una cara epistemológica como una dimensión ontológica; son dos perspectivas para enfocar un mismo fenómeno. Probablemente esa distinción, tal y como aparece en Parménides, sea uno de los elementos fundamentales que inauguran la historia de la metafísica. Posteriormente consagrada por Platón la estructura ser/apariencia, sin duda, ha tenido fortuna a lo largo de la filosofía occidental, permitiéndonos distinguir en la historia de la metafísica (aunque no halla siempre una frontera rígida) entre un conjunto de elementos frecuentemente privilegiados, tanto a nivel antropológico, cuanto a nivel cosmológico y metafísico, y unos elementos postergados. Estos últimos han estado normalmente asociados al desorden aparente con que el mundo se muestra: la multiplicidad, el cambio, lo sensible, lo efímero, el cuerpo, etc. Me referiré a este conjunto de elementos como el polo ontológicamente depreciado de la realidad, frente a lo que podría llamarse el polo ontológicamente hegemónico, cuyo paradigma sería el mundo de las ideas de Platón. Propongo, por tanto, entender la estructura ser/apariencia desde estas categorías, haciendo corresponder el ser con el polo ontológicamente hegemónico y la apariencia con el polo ontológicamente depreciado.

El objeto de mi comunicación es el de plantear la relación de Nietzsche con esa estructura fundamental de la metafísica. En este sentido, las nociones nietzscheanas de «mundo aparente» y «mundo verdadero», reproducen la estructura metafísica ser/apariencia según el modelo platónico (que Nietzsche extiende también al cristianismo, el cual, como es sabido, para él no es más que una especie de platonismo vulgar). Si esto es así, cuando Nietzsche afirma que el mundo aparente es el único podemos encontrar en esta forma de afirmación de la apariencia (que equivale a la afirmación de la muerte de Dios), por una parte, la eliminación de los transmundos, llámense mundo de las ideas, más allá, o realidad sobrenatural y, paralelamente, la afirmación de lo que hemos llamado el polo ontológicamente depreciado de la realidad frente al polo tradicionalmente hegemónico en la historia de la metafísica. Por lo tanto, dentro de esta primera afirmación de la apariencia cabe distinguir dos aspectos o dos perspectivas distintas, si bien íntimamente implicadas, la que se refiere a los transmundos y la que concierne al polo ontológicamente depreciado de la realidad, la afirmación del mundo aparente supone, a la vez, la negación de cualquier realidad transmudana y de lo que hemos llamado el polo ontológicamente hegemónico en la metafísica. Finalmente, eliminado el mundo verdadero eliminamos también el aparente, eliminamos la dualidad y ya solo queda simplemente el mundo, el único mundo: «Hemos eliminado el mundo verdadero», escribe Nietzsche en el *Crepúsculo de los ídolos*, «¿qué mundo ha quedado?, ¿acaso el aparente?...¡No!, ¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!»<sup>1</sup>. De esta manera, Nietzsche parece haber consumado la liquidación de la estructura metafísica ser/apariencia; sin embargo trataré de mostrar que esto únicamente puede admitirse parcialmente.

La estructura ser/apariencia puede ser también entendida desde un punto de vista kantiano en relación con la distinción entre nómeno y fenómeno. Ubicaremos en este contexto, aunque a cierta necesaria distancia, las consideraciones de Nietzsche sobre la no-verdad como condición de la vida; me refiero a su teoría sobre las categorías, y en general sobre todo nuestro instrumental conceptual, como ficciones útiles, incluso necesarias para la vida, que arranca de su escrito «Sobre verdad y mentira en sentido extra-moral», y que le lleva a afirmar: «La falsedad de un juicio no es para nosotros ya una objeción contra el mismo... La cuestión está en saber hasta qué punto ese juicio favorece la vida, conserva la vida, conserva la especie, quizá incluso selecciona la especie; y nosotros estamos inclinados por principio a afirmar que los juicios más falsos (de ellos forman parte los juicios sintéticos a priori) son los más imprescindibles para nosotros, que el hombre no podría vivir si no admitiese las ficciones lógicas...»<sup>2</sup>. El vocabulario de la ficción, de la falsedad, de la ilusión<sup>3</sup>, es el vocabulario de la apariencia, en este sentido creo que puede considerarse que la estructura ser/apariencia persiste en Nietzsche a través de su teoría de la no-verdad como condición de la vida<sup>4</sup>. Permítaseme una cita más

<sup>1</sup> *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza editorial, Madrid, 1975, pg. 52.

<sup>2</sup> La frase continua: «si no midiese la realidad con la medida del mundo puramente inventado de lo incondicionado, idéntico-a-sí-mismo, si no falsease permanentemente el mundo mediante el número, - que renunciar a los juicios falsos sería renunciar a la vida, negar la vida.» (*Mas allá del bien y del mal*, Alianza editorial, Madrid, 1983, pg. 24).

<sup>3</sup> En este punto me remito al ensayo de H. Vaihinger sobre la voluntad de ilusión en Nietzsche.

<sup>4</sup> A pesar de sus afirmaciones explícitas en sentido contrario, como cuando escribe: «Dividir el mundo en un mundo «verdadero» y un mundo «aparente», ya sea al modo del cristianismo, ya sea al modo de Kant (en última instancia un cristiano alevoso), es únicamente una sugestión de la *décadence*, -un síntoma de vida *descendente*...» (*Crepúsculo de los ídolos*, pg. 50).



para ilustrar esta tesis «En lo «en-sí» -escribe Nietzsche- no hay «lazos causales», ni «necesidad», ni «no-libertad psicológica», allí no sigue «el efecto a la causa», allí no gobierna «ley» ninguna. *Nosotros* somos los únicos que hemos inventado las causas, la sucesión, la reciprocidad, la relatividad, la coacción, el número, la ley, la libertad, el motivo, la finalidad»<sup>5</sup>. Vemos aquí otro ejemplo de como el autor distingue entre un plano real, lo «en-sí», y una dimensión que no lo es, constituida por lo que hemos inventado, la cual podría calificarse de aparente con respecto a lo verdaderamente real.

Consecuentemente, de lo anteriormente dicho sobre la afirmación del «mundo aparente» y la eliminación del llamado «mundo verdadero» se deduce que la estructura ser/apariencia, en la medida en que ésta esté presente en Nietzsche, no puede ya reproducir el modelo platónico, y *el ámbito del ser, entendido como lo verdaderamente real, no se corresponde ya con lo que hemos llamado el polo ontológicamente hegemónico, el cual queda negado con la eliminación del mundo verdadero. El «en-sí» al que se refiere Nietzsche en la cita anterior no es el de la metafísica, sino que la esfera de lo verdaderamente real en este autor se define por otros conceptos, tales como los de devenir, voluntad de poder y eterno retorno.* Desde este punto de vista podría pensarse que, en cierto sentido, Nietzsche va más allá que Kant, se atreve a saber más que Kant, por que reconociendo la inutilidad de nuestros conceptos, de nuestras categorías, para conocer lo real, es decir, el devenir, su saber se sitúa en otro plano (rebasando, de alguna manera, los límites que el propio Kant se impuso). Que este plano sea el de una sabiduría trágica, el de una intuición estética, o cualquier otro, es algo que en el perímetro de este trabajo no podemos tratar de elucidar. En cualquier caso creo que puede hablarse, en relación con estas últimas reflexiones, de una auténtica pasión por la verdad en Nietzsche.

La estructura ser/apariencia, en suma, persiste en Nietzsche, aunque alterando profundamente el modelo metafísico, bajo la forma general de la distinción entre el devenir, y lo que llama ficciones lógicas, retomando el primero para el ámbito de lo verdaderamente real las características del polo ontológicamente *depreciado* de la realidad (en esta medida podría hablarse de una cierta inversión de los contenidos de la estructura).

Pero quisiera matizar, por último, mi anterior afirmación en el sentido de que Nietzsche retoma para el ámbito de lo verdaderamente real las características del polo ontológicamente depreciado de la realidad, deteniéndome en un tipo de apariencia particular, en nosotros, en cada uno de nosotros, pues, de cierta manera, nosotros, por ejemplo, los que estamos aquí en este momento, no somos para Nietzsche mas que simples apariencias, en cierto sentido relevante: me estoy refiriendo al individuo concreto, a las personas. ¿El individuo concreto realmente existente se incluiría dentro de lo que hemos llamado el polo ontológicamente depreciado de la realidad, o dentro del polo ontológicamente hegemónico en la historia de la metafísica?, si nos atenemos al modelo platónico la respuesta es clara, el individuo concreto NO pertenece al ámbito de lo verdaderamente real, en esto Nietzsche efectivamente creo que coincide con Platón, pues tanto para uno como para otro (si bien -y esto es patente- por razones diversas y en contextos muy diferentes), el individuo concreto existente cae del lado de la apariencia y del polo

---

<sup>5</sup> *Más allá del bien y del mal*, pg., 43.

ontológicamente depreciado de la realidad. En Nietzsche esta configuración del individuo existente se produce por una cuádruple crítica, en gran medida convergente: la crítica del individuo como tal, la crítica de la voluntad, la crítica del sujeto y, sólo parcialmente, la crítica de la razón.

¿Qué queda de nosotros después de esta batida?, Nietzsche lo ha dicho: «se es un fragmento de fatalidad»<sup>6</sup>

<sup>6</sup> *Crepúsculo de los ídolos*, pg. 69.

## **LA SOMBRA DE DIONISOS: UNA INTERPRETACIÓN METAFÍSICA DE EL NACIMIENTO DE LA TRAGEDIA**

**M<sup>a</sup> Montserrat Armas Concepción**  
(Universidad de La Laguna)

**ABSTRACT:** Nietzsche, in *The Birth of Tragedy*, is up to the point a platonic man. In this youthful work we can observe a great size of being which is not reduced to the appearance. The best proof of this is the illusion. Apollo's presence is very important in this work because it represents the illusion which disguises the Dionysius ugliness with his beauty. Nietzsche doesn't want to be separated of Dionysius and this not only implies that there is something of dualism in Nietzsche but it has priority of being over appearance, truth over lie and Dyonisius over Apollo. It allows to speak about a relation of inequality between instinct which is different to the one that is offered by Gianni Vattimo, Agustín Izquierdo and even Manuel Barrios. Nietzsche in *The Birth of Tragedy*, without any shadow of doubt, is just a metaphysical thinker who hasn't take to the end the inversion of Platonism.

Fue Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia* uno de los que contribuyó a poner al descubierto la cara deforme y, por ello, oculta de Grecia: lo dionisiaco. Con ello, cuestionó el conocimiento que la filología de su época creía tener acerca del mundo griego. Nietzsche pensaba que este conocimiento no sería jamás el adecuado hasta que alguien no se hiciera con seriedad la pregunta << **qué es lo dionisiaco?**>><sup>1</sup>. Pero también pensaba que la respuesta a esta pregunta, la cual dejaría al descubierto el trasfondo del mundo, debía conocerse al amparo del concepto de ilusión. De aquí que, si es importante en *El nacimiento de la tragedia* la reveladora figura de Dioniso, no lo sea menos la de Apolo. Con lo apolíneo, la ilusión irrumpe en la filosofía del joven Nietzsche en interacción con lo dionisiaco formando una unión que Nietzsche denominó de «difícil relación»<sup>2</sup> y que tiene un lugar privilegiado en la tragedia. Dentro de esta relación la ilusión, con su capacidad transfiguradora y su virtud medicinal o curativa, se hace necesaria para liberar al hombre de un sentimiento de náusea ante la vida que le puede llevar a la negación de la voluntad de vivir, como ocurre con el santo de Schopenhauer. La ilusión con-

---

<sup>1</sup> Nietzsche, Friedrich: <<Ensayo de autocrítica>>, en *El nacimiento de la tragedia*. Tr. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1991, p. 29.

<sup>2</sup> Nietzsche, Friedrich: *El nacimiento de la tragedia*, p. 172.

sigue que la belleza brille disimulando la fealdad dionisiaca. Es precisamente esto lo que comporta el mundo apariencial, un mundo al que Nietzsche, al contrario que Schopenhauer y Platón, no condena.

La ilusión y la ficción son para Nietzsche un vínculo y, a la vez, un elemento de disyunción entre el mundo del arte y el de la metafísica. Pero es la ilusión en el arte la única positiva y, por ello, la que debemos reivindicar, ya que para Nietzsche: «**vivimos en una ilusión permanente; es decir, para vivir tenemos necesidad del arte en cada momento**»<sup>3</sup>. El arte realza la vida y la justifica a causa del contenido de ficción que encierra dentro. Pero ¿cómo es esta ficción?, ¿en qué se diferencia de la mentira metafísica? Para responder a estas preguntas es necesario prestar atención a tres cuestiones.

Primero debemos preguntarnos por *el origen de la ilusión*, en tanto que fenómeno natural. Así nos enfrentamos a la comprensión de *El nacimiento de la tragedia* entendiendo la ilusión, encarnada en Apolo, como un producto creado por la propia naturaleza. Es lo Uno primordial el que atendiendo a su propia dinámica crea ilusión dentro de sí. Esta ilusión no va más allá de ella misma, no pretende rebasar su propia identidad. Por otro lado, cuando el hombre no deja hablar a la naturaleza y se atribuye la potestad de crear ilusiones, éstas aparecen exentas de la inocencia primera (como actividad lúdica carente de fin) y de su pretensión de ser sólo ilusiones, queriendo ser ahora verdades. Entonces desbordan el campo del arte y penetran en el ámbito de la ciencia, de la moral, etc., dando lugar, por tanto, no a una cultura sino a un simulacro de cultura. Algo parecido ocurre en lo que se refiere a la mentira o a la voluntad de crear, cuyo poder pasa de residir en la naturaleza para hacerlo en el hombre.

En definitiva, parece importante tener en cuenta las diferentes explicaciones en cuanto a la génesis de la ilusión entre *El nacimiento de la tragedia* y sus obras posteriores. En su primera obra la ilusión tiene su origen exclusivamente en lo Uno primordial, mientras que en el resto la ficción tiene un origen humano. Un ejemplo de ello es el problema del lenguaje en el Nietzsche maduro. Esta idea de ficción del lingüística es sobre la que se va a desarrollar la parte más importante de su teoría del lenguaje, a través de la cual intentó desfundamentar a la metafísica. En resumidas cuentas, lo que debemos tener presente para comprender el concepto de ilusión es que Nietzsche pasa de hablar de <<ficción en el arte>> a hacerlo del <<arte de la ficción>>. Es decir que de la ficción originada en la naturaleza se evoluciona a la ficción creada por el hombre, que se convierte en un artista de la ficción hablando de <<voluntad de ilusión>>. En *El nacimiento de la tragedia* tenemos a un Nietzsche que admite un trasfondo del mundo creador, un artista originario e incluso un dios artista<sup>4</sup> que se expresa a través de la apariencia redimiendo al ser. En esto radica su <<metafísica de artista>>.

La segunda cuestión a tener en cuenta tiene que ver con *la honestidad de la ilusión*. Aunque pudiera considerarse trivial decir que la obra de arte va dirigida al espectador, en nuestra reflexión sobre la mentira nietzscheana en el arte es bueno recordarlo, porque consideramos clave para este análisis señalar que la <<dulzura>> dé la verdad en el arte no es ajena ni al creador ni al espectador. Lo que queremos resaltar es que la ilusión del arte es un secreto a voces. El arte miente con buena conciencia. La ilusión es buscada y

<sup>3</sup> Nietzsche, Friedrich: *El libro del filósofo*. Presentación de textos por Fernando Savater. Madrid, Taurus, 1974; aforismo 51, p. 30.

<sup>4</sup> Nietzsche, Friedrich: <<Ensayo de autocrítica>>, en *El nacimiento de la tragedia*, p. 31.

expresada, nunca negada. Apolo no pretende ir más allá del horizonte de su propia ilusión y tampoco pretende simular que lo falso es lo verdadero. La mentira del arte es un juego que lejos de ser <<dañino>> nos reporta beneficios, impidiendo negarnos a nosotros mismos. No es una mentira que haya que desenmascarar, sino que es ella misma la que descubre su rostro. En definitiva, no es una mentira que haya que condenar, ya que es una mentira <<honesta>>. Y esta honestidad de la mentira es la que separa la mentira del arte de la mentira metafísica. Sobre esta última se levanta un mundo falso que, sin embargo, se proclama como absolutamente verdadero. En la metafísica nos topamos con una <<mentira mentirosa>> o <<ficción embustera>><sup>5</sup> o, lo que es lo mismo, con una verdad figurada ante la cual nos debemos sentir tentados, dice Nietzsche, de desgarrar su máscara porque es saludable hacerlo.

En tercer lugar debe atenderse a la relación de la ilusión con la verdad. Nietzsche habla de *una ilusión subordinada a la verdad*. Cuando el artista originario, a través del genio -hombre-, crea sus obras de arte, también proclama la verdad que lleva dentro, una realidad cruda. Cuando ocurre esto, está hablando el instinto dionisiaco. Pero sucede que esta verdad aturde y asusta al hombre, que tiende a cerrar los ojos ante el horror descrito. Justo en el momento de esta tentación a la negación, brota directamente de la naturaleza el instinto apolíneo haciendo su aparición la mentira en el arte. Si privamos al instinto apolíneo del dionisiaco nos encontramos ante una cultura donde florece la mentira pura, donde se teje un tupido «velo de Maya» que nos aísla de la verdad del mundo. Igualmente si nos limitamos a la consideración del instinto dionisiaco, nos hallaremos ante una verdad que haría desgraciado al hombre, que se vería obligado a negar la vida y, por tanto, a autonegarse. Pero Nietzsche, dejando atrás el devenir histórico de lo apolíneo y lo dionisiaco en que se niega uno para afirmar el otro, se detiene en el momento dialéctico, es decir, donde confluyen los dos instintos: en la tragedia. Aquí se produce la unión de la verdad y la mentira en el arte, resultando suavizada la cruel verdad al juntarse con la ilusión. Y es que **«los griegos, que en sus dioses dicen y a la vez callan la doctrina secreta de su visión del mundo erigieron dos divinidades, Apolo y Dioniso, como doble fuente de su arte»**<sup>6</sup>. Por eso, la mentira que detectamos en el arte no es tal mentira ya que respeta en alto grado a la verdad. Sólo ocurre que, en la convivencia de mentira y verdad, termina suavizándose la segunda.

Para el análisis de la mentira en el arte es también importante tener en cuenta si la relación entre Apolo y Dioniso en la tragedia es de fraternal igualdad o si hay un instinto que supera al otro. Este asunto recibe un tratamiento un tanto confuso en *El nacimiento de la tragedia*, porque en algunas ocasiones parece que el equilibrio entre Apolo y Dioniso es total, pero en otras Dioniso se superpone a Apolo. Consideramos esta relación desequilibrada como la más relevante, y vemos expresada en ella la idea de que, en el arte trágico, la verdad prevalece siempre sobre la mentira, la cual sólo aparece en pequeñas dosis. Es esta dosis de ilusión la que hace posible que la verdad dionisiaca no sea destructiva.

En rigor, puede afirmarse tanto que Dioniso es la verdad de la apariencia apolínea

<sup>5</sup> Con <<ficción embustera>> estamos recuperando una expresión de Gianni Vattimo referida al mundo apariencial pero de la cual se salva la apariencia en el arte de que habla *El nacimiento de la tragedia*. Nosotros retomamos esta expresión para referirla a las ficciones metafísicas. Vattimo, Gianni: *El sujeto y la máscara*. Tr. de Jorge Binagui. Barcelona, Península, 1989, p. 39

<sup>6</sup> Nietzsche, Friedrich: <<La visión dionisiaca del mundo>>, en *El nacimiento de la tragedia*, p. 230.

como que Apolo es la expresión metafórica que diluye la espantosa verdad dionisíaca, esto es, que Apolo es el decorado de la realidad. Este supuesto de una subordinación de Apolo a Dioniso, apoya una lectura de *El nacimiento de la tragedia* opuesta a las interpretaciones de Vattimo en *El sujeto y la máscara* y de Agustín Izquierdo en *El resplandor de la apariencia*<sup>7</sup>, y, en alguna medida, a la de Manuel Barrios en *Voluntad de lo trágico*<sup>8</sup>. Según G. Vattimo y A. Izquierdo, Nietzsche habría realizado la inversión del platonismo desde su período de juventud, y es esto con lo que no estamos de acuerdo. Es cierto que hay aspectos de ello ya desde *El nacimiento de la tragedia*. Por un lado, terminó con la dualidad de mundos entendidos como mundos separados: el del ser (mundo de las Ideas) y el apariencial. Nietzsche sitúa a ambos mundos a un mismo nivel y en el mundo terrenal. Con ello, y como consecuencia de la destrucción del mundo de las Ideas, se propone terminar con las copias y construir una nueva concepción de la verdad ajena a cualquier relación con todo modelo original. Por otro lado, para Platón (como para Schopenhauer) el mundo de las Ideas es el portador de la verdad y el mundo apariencial lo es de la mentira. Por ello, el primero debe ser deseado y el segundo rechazado. Para Nietzsche, en cambio, la apariencia, a pesar de ser mentira e ilusión, es deseable, porque es la que nos salva del nihilismo. Pero de ninguna manera se puede interpretar la inversión platónica llevada a cabo por el joven Nietzsche en los términos en que lo hace A. Izquierdo: «la verdad no vale más que la apariencia, sino al contrario»<sup>9</sup>.

En *El nacimiento de la tragedia* todavía no hay una inversión total, sino sólo parcial, del platonismo. La presencia de Schopenhauer no lo permite. El joven Nietzsche aún mantiene la primacía del ser sobre la apariencia, de la verdad sobre la mentira, de Dioniso sobre Apolo. No hay una conquista de Dioniso por Apolo, ni una reducción total del ser a apariencia. En esta obra de juventud la apariencia o ilusión es importante pero también la verdad está muy presente en la sombra de Dioniso. Por otro lado, no hay todavía en *El nacimiento de la tragedia* una identificación entre arte y verdad porque hay una verdad objetiva que es ocultada por el arte. Pero ya podemos hablar, al contrario de lo que opina M. Barrios<sup>10</sup>, de una relación entre arte y verdad.

Según A. Izquierdo y G. Vattimo lo que Nietzsche pretende con la inversión platónica es romper con la síntesis que hizo Platón entre Heráclito (la realidad es mutable) y Parménides (la realidad es un ser estático), que le condujo a una dualidad de mundos. De esta manera, Nietzsche puede decantarse por una realidad heraclíteica, mutable y relativa. Dicha realidad plural tiene su fundamento en la hipótesis de que el ser se reduce a apariencia, rompiéndose con esto el fundamento de la verdad. No se sabe bien lo que ésta sea, al quedar relativizada y oculta. La apariencia es un «escapar», un «alejarse», un «liberarse», un «superar» el ser, es decir, la disolución de la verdad silénica. Para A. Izquierdo la justificación ontológica de la existencia que el joven Nietzsche propone sólo tiene sentido a causa de la supremacía de la apariencia y la reducción del ser a ésta. Sólo es la apariencia quien redime al mundo y a la vida. De ahí que pueda establecerse una equivalencia entre existencia y apariencia. «El sí a la existencia es el sí a la apariencia»<sup>11</sup>, dice A. Izquierdo. Esta interpretación violenta, creemos, el sentido que tiene el término

<sup>7</sup> Izquierdo, Agustín: *El resplandor de la apariencia*. Madrid, Ensayo, 1993.

<sup>8</sup> Barrios Casares, Manuel: *Voluntad de lo trágico*. Sevilla, Er, Revista de Filosofía, 1993.

<sup>9</sup> Izquierdo, Agustín: op. cit., p.95.

<sup>10</sup> Barrios Casares, Manuel: op. cit., pp. 167-168.

<sup>11</sup> Izquierdo, Agustín: op. cit., p. 43.

apariencia en *El nacimiento de la tragedia*. La apariencia, para el joven Nietzsche, encierra un alto componente de verdad, porque no es otra cosa que una verdad disimulada y no una mentira sin más.

Al poner en relación ilusión y cultura A. Izquierdo llega a decir que Nietzsche opone a la verdad de la naturaleza la mentira de la cultura, y es que sólo al cobijo de este tipo de ilusión, la de la apariencia y la cultura, es como el hombre llegará a alcanzar la felicidad. Vattimo, que sostiene una interpretación parecida, analiza la relación entre ser y apariencia a la luz del concepto de máscara, que referida a *El nacimiento de la tragedia*, no es sino un arma que permite al hombre defenderse de la verdad silénica encubriéndola. Máscara y dolor aparecen íntimamente relacionados. La máscara surge de la necesidad de huir del dolor. El mundo Olímpico actúa, según el autor de *El sujeto y la máscara*, en esta obra de juventud de Nietzsche, como el gran sueño o la gran máscara que oculta al hombre la dañina verdad dionisiaca. Pero la afirmación de la máscara comporta, según Vattimo, una reducción del ser a apariencia, una liberación de lo dionisiaco que habría de vincularse en *El nacimiento de la tragedia* a un proyecto de superación de la metafísica schopenhaueriana y platónica. En definitiva, la apariencia habría de ser considerada como una realidad única y verdadera. Según esto, lo que Nietzsche pretende es, como dice Alfonso Rodríguez, «liberar al simulacro y restituirle todo su valor, el que la empresa platónica de selección le ha quitado al reducirlo a una imagen desminuida, a una copia totalmente degradada, alejada definitivamente del modelo original»<sup>12</sup>.

Al referirse a la relación ser-apariencia (Dioniso-Apolo), M. Barrios se hace eco de conceptos como «generosidad», «alianza fraternal», o «regalos honoríficos» que están tomados de *El nacimiento de la tragedia*. Estos conceptos permiten a M. Barrios una interpretación que habla de equilibrio entre instintos, condenando toda lectura dialéctica, incompatible, según él, con el estado de «reconciliación», «unión», «armonización» y «acuerdo» entre instintos que mantiene Nietzsche, para quien «ninguna de las dos fuerzas es capaz de dominar a la otra»<sup>13</sup>. Pero esta interpretación no tiene nada que ver con una reducción del ser a apariencia. El supuesto de una convivencia entre instintos más bien sugiere la idea de una afirmación del ser de ambos. Por nuestra parte, creemos que se puede hablar de una desigualdad entre instintos en *El nacimiento de la tragedia*, de una lucha en la que lo dionisiaco, que es el instinto que mejor expresa la vida, se impone sobre el apolíneo, que actúa como elemento opiáceo o curativo. Los dos instintos conviven «transformándose» y es del carácter de esta transformación de donde nace el desequilibrio que M. Barrios considera negativo e incompatible con la situación de amor entre instintos, y es esta preponderancia de lo dionisiaco sobre lo apolíneo lo que resulta incompatible con la tesis de la reducción del ser a apariencia.

La interpretación de A. Izquierdo y de G. Vattimo tiende a proyectar las concepciones del Nietzsche maduro sobre *El nacimiento de la tragedia*. Al defender la hegemonía de Apolo dejan sin respuesta una pregunta importante: ¿dónde queda el reino de Dioniso? Quizá esta pregunta no sea pertinente ante el Nietzsche maduro, para el que la apariencia engloba la totalidad, pero sí que lo es ante *El nacimiento de la tragedia*. La pregunta por el ser y por la verdad es la que olvidan estas interpretaciones animadas por

<sup>12</sup> Barrios Casares, Manuel: op. cit., p. 169. Es una cita tomada por M. Barrios de un artículo de Rodríguez, Alfonso: «El encuentro de Deleuze con Nietzsche: un pensamiento nómada», en *Er, revista de filosofía* 5. Sevilla, Er, p. 153.

<sup>13</sup> Barrios Casares, Manuel: op. cit., p. 115.

el deseo de desdibujar la distancia entre el joven Nietzsche y el maduro. El mismo Vattimo, al referirse a la importancia crucial que tiene el concepto de ficción en la filosofía de Nietzsche, no sólo recuerda con palabras de éste la «difícil relación» entre Apolo y Dioniso que se plantea en *El nacimiento de la tragedia* como una «alianza fraternal» de ambas divinidades o como relación de una complementariedad entre instintos, sino que además se hace eco de los residuos schopenhauerianos que siguen actuando en la filosofía de Nietzsche. De ahí que su interpretación de *El nacimiento de la tragedia* sea más cautelosa al afirmar la superioridad de Apolo sobre Dioniso. Vattimo es consciente de que el concepto de máscara, aunque comienza a formarse en los escritos de juventud de Nietzsche, no llega a desarrollarse plenamente hasta más tarde. Vattimo no puede ignorar que, en *El nacimiento de la tragedia* el grito de Sileno no es silenciado por Apolo sino sólo transformado en un fuerte susurro. Es cierto que en algunos textos de la época de *El nacimiento de la tragedia*, citados por M. Barrios<sup>14</sup>, Nietzsche llega a formular una concepción del mundo como apariencia. No obstante, pensamos que esta concepción resulta incompatible con algunos supuestos básicos de *El nacimiento de la tragedia*. Creemos que hay en esta obra un trasfondo del mundo, una dimensión de ser que no se deja reducir a apariencia. La mejor prueba de ello es la necesidad de la ilusión. A pesar de la importancia que tiene la presencia de Apolo en esta obra, Nietzsche no puede ni quiere desprenderse de Dioniso. Esto implica que sigue existiendo en el joven Nietzsche una cierta dosis del dualismo ser-apariencia. En *El nacimiento de la tragedia* Nietzsche sigue siendo en alguna medida un pensador metafísico que no ha llevado todavía hasta el final la inversión del platonismo. Así lo verá el mismo Nietzsche en la época de *Así habló Zaratustra*: en otro tiempo también Zaratustra fue transmundano.

---

<sup>14</sup> Barrios, Casares, Manuel: op. cit., pp. 165-166. M. Barrios dice que «no podemos olvidar que ya en el *Nachlass* de finales de 1870/ abril de 1871, nos encontramos con una prefiguración de la *Unwertung* que ha de caracterizar predominantemente al último período de la filosofía nietzscheana, donde dicho programa transvalorador se expone aún en términos de una pura y simple inversión del platonismo: <<La idea platónica es la cosa con la negación del instinto (o mejor, con la *apariencia*)>>».



## **APROXIMACIÓN SIMBÓLICA A ZARATHUSTRA**

**M<sup>a</sup> Mercè Domínguez Regueira**

**SUMMARY:** Nietzsche's book «Also sprach Zarathustra» is analysed in the Jungian Theory's outlook: It's an intuitive glint of the time he lived in, time of which we are the inheritors. Zarathustra corresponds to the Hero archetype and represents Nietzsche himself. These are the points herery discussed about the book: the loss of the soul and consequent oblivion of God; the enantiodromy phenomen; the archetype of the Self; the archetype of the Anima and his ambivalence: Goddess-Wise/Spider; the danger of Self-Inflation and Me-God identification; the archetype of the Shadow; the archetype of the Mother-Earth-Cow; the need for moral values reconstruction to redefine life and world.

It is concluded that a symbolic interpretation of the book will display the unconscious drama of the time and culture when mankind lost God and soul, and therefore individuality and identity, and even the sense of life; it will also display the pressing need for calling them back.

**RESUM:** S'analitza l'obra de F. Nietzsche «Also sprach Zarathustra» des d'una perspectiva junguiana: És el reflex intuïtiu d'un temps del què nosaltres som hereus. Zarathustra és l'arquetipus de l'heroi i representa el mateix Nietzsche. Els aspectes de l'obra tractats són els següents: la pèrdua de l'ànima i en conseqüència l'oblit de Déu; el fenomen de l'enantiodròmia; el perill de la inflació:identificació jo-Déu; l'arquetipus del Si-Mateix; l'arquetipus de l'Anima i la seva ambivalència: Deessa-sàvia/aranya; l'arquetipus de l'Ombra; l'arquetipus de la Mare-Terra-Vaca; la necessitat d'una reconstrucció de valors per tal d'aconseguir una redefinició de la vida i el món.

Es conclou que una interpretació simbòlica de l'obra «Also sprach Zarathustra» ens pot ensenyar el drama inconscient de tota una època i una cultura en la que l'ésser humà ha perdut Déu, la seva ànima i per tant també la seva individualitat, la seva identitat i el sentit de la seva pròpia vida i que necessita amb molta urgència retrobar-ho.

«Al principio los filósofos empezaron por designar la cabeza como el lugar de la razón. Hay negros, cuyos pensamientos se localizan esencialmente en el estómago y pueblos indios que piensan con el corazón», pues consideran «que sólo los locos piensan con la cabeza»<sup>1</sup>.

Para Carl Gustav Jung en el siglo XIX no sólo se da un cambio espectacular en los medios de producción, sino que además se está gestando una transformación del alma humana.

---

<sup>1</sup> «Erst die Philosophen beginnen, der Vernunft den Sitz im Kopfe anzuweisen. Es gibt Neger, deren «Gedanken» wesentlich im Bauche lokalisiert sind, und Pueblo-Indianer «denken» im Herzen («Nur Verrückte denken im Kopf») C.G Jung, Typologie p. 14-15 – Deutsche Taschenbuch Verlag, München 1.993.

En una sociedad en la que los problemas metafísicos se ven desplazados por las necesidades económicas y políticas, pocos filósofos o científicos pueden darse cuenta de la inversión y el cambio de dirección de la vida del alma, que de los cielos se hunde en la tierra –un paso que se plasma en el abandono general del idealismo y en la asunción del materialismo–.

Nietzsche ha sido quizás el pensador que expresa con más vivencia en su obra tal transformación; su fina e intuitiva personalidad le hacen comparable, según Jung, a Newton o a Paracelso, y especialmente su personaje Zarathustra tiene la calidad simbólica de un Fausto o un Ulises.

Zarathustra es el arquetipo del héroe que sucumbe a su final trágico, su destino le ensalza por encima de los mortales siendo también mortal. La compañía protectora: su águila y su serpiente. El águila reina de las aves, único animal del cual se dice puede mirar directamente al sol, manifiesta el pensamiento capaz de dirigirse directamente a Dios en su forma más elevada. La serpiente es un símbolo también divino, aunque desde una perspectiva más natural, más instintiva, más cercana a la tierra; esa serpiente condenada por tentar al hombre, pero guardiana del verdadero conocimiento y divinidad del submundo igual que el dragón. Nietzsche recupera su positividad, pues «La representación de la transformación y la renovación a través de la serpiente es un arquetipo bien oscurecido ... Para los Ofitas la Serpiente era Cristo»<sup>2</sup>. La causa es harto conocida: la tradición ortodoxa del cristianismo siempre la ha hecho representante del demonio y del pecado.

Zarathustra, como todo héroe arquetípico, posee la sabiduría y la esperanza. Sin embargo, la esperanza no reside en él ni en sus obras, sino en el futuro por venir: el superhombre. Es a él a quien busca, por él predica, en nombre de él habla y por él padece. Ese superhombre encarna la fuerza superior y metafísica de la totalidad. No será Dios, pero será divino.

Muy a su pesar, y aún siendo poseedor de esa verdad, Zarathustra sufre. Mas las torturas o males que pena, no le vienen del exterior sino que le son infringidos por él mismo: «el peor enemigo con que puedes encontrarte serás siempre tú mismo»<sup>3</sup>. Él, pues, es su propio verdugo. Le duele su compasión, le hiere su amor a los hombres y lo sabe bien y lo dice: «¡ Y guárdate también de los asaltos de tu amor!»<sup>4</sup>.

Y por si fuera poco, le golpea su deseo de comunicarse con los demás, le abrasa su ausencia de Dios. Y todo permanece allí, oculto bajo su aparente desprecio y autosuficiencia, o incluso en su canto al silencio o su muerte de Dios.

Todo héroe, es precisamente héroe porque encarna el inconsciente colectivo: «el complicado héroe del monomito es un personaje de cualidades extraordinarias. Frecuentemente es honrado por la sociedad a que pertenece, también con frecuencia es desconocido o despreciado. Él y el mundo, o él o el mundo en el que se encuentra sufren de una deficiencia simbólica»<sup>5</sup>. Zarathustra es el reflejo no sólo del propio Nietzsche y sus contradicciones o sus temores, sino de su época y su cultura. Ambos han sido en más

<sup>2</sup> «Die Vorstellung der Verwandlung und Erneuerung durch die Schlange ist ein wohlbelegter Archetypus ... Bei den Ophiten war Christus die Schlange» C.G. Jung, *Traum und Traumdeutung*, D.T.V. München 1.993, p. 228.

<sup>3</sup> «Aber der schlimmste Feind, dem du begegnen kannst, wirst du immer dir selber sein» – F. Nietzsche *Also sprach Zarathustra*. Insel Verlag, Frankfurt 1.993. p. 67. Traducido por Andrés Sanchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, corresponde a la pág. 103.

<sup>4</sup> «Und hütte dich auch vor den Anfällen deiner Liebe!». Op. Cit, cast. p. 103, p.66.

<sup>5</sup> CAMPBELL, Joseph. *El héroe de las mil caras*. Fondo de Cultura Económica 1.993, p. 41–42.

de una ocasión incomprensidos y rechazados. Ambos tienen algo que decir, pero no encuentran el eco suficiente. De todas formas, tales verdades cuando se enuncian suelen aparecer revestidas de un lenguaje tan extravagante y poco racional, que difícilmente pueden ser entendidas por el pensamiento lógico-empírico.

Por ejemplo, en el Zarathustra se observa el fenómeno de enantiodromía del que tantas veces habla Jung: el odio es amor, la muerte es la vida o el diablo es dios, o mejor dicho en sus palabras: «el dolor es también placer, la maldición es también bendición, la noche es también sol»<sup>6</sup> o «¡Cumbre y abismo –ahora eso está fundido en una sola cosa!»<sup>7</sup>.

De aquí precisamente que Nietzsche escandalice tanto, porque muestra lo no razonable según las coordenadas normales del pensamiento, lo no deseable según la moralidad, lo oculto a la conciencia, la otra cara oscura de los buenos sentimientos del ser humano, aquello que había estado reprimido durante siglos y siglos por la cultura y la religión oficial de la sociedad: muestra la Sombra. Eso horroriza a cualquiera y el mismo Nietzsche lo expresa: «¿Y por qué te llamas a ti mismo mi sombra?. No me gustas»<sup>8</sup>; o bien cuando, más adelante, se refiere a ella como «la bestia interior»<sup>9</sup>.

Sin embargo, como ya he dicho antes, él nos descubre unos acontecimientos históricos en la vida del alma, referentes a una época y a una cultura, de la que nosotros en gran parte somos herederos, sin haber llegado, ni mucho menos, a la categoría de superhombres o supermujeres. Y quizá no lo sabe, pero lo hace, pues no habla sólo él, sino que el inconsciente colectivo habla a través de él. Le posee.

Si consideramos, siguiendo a Jung, que el yo es el conjunto de representaciones mentales que permiten al individuo tomar conciencia de su continuidad y unicidad en el tiempo y el espacio y el *selbst* –traducido unas veces por sí-mismo y otras por mismidad en la bibliografía junguiana– es la totalidad de la personalidad consciente e inconsciente tanto individual como transpersonal, entonces su yo se ha perdido en su *selbst*. Él se hundió en los bosques de su alma: «Yo amo el bosque»<sup>10</sup>.

Pero, el yo del ser humano también vaga sin rumbo. Y lo numinoso de esa alma que comunica con lo colectivo subyuga, seduce y atemoriza y ante la imposibilidad de rescatar la individualidad, se identifica con la totalidad: «El domina y es también dominador del yo», o bien «Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido –llámase sí mismo»<sup>11</sup>.

Así, en el Zarathustra de Nietzsche se encuentran los arquetipos que pueden acercarnos a descifrar ese mensaje que, de alguna manera y metafóricamente hablando, le ha sido «revelado» por el inconsciente colectivo.

Si el yo se difumina y se identifica con el *selbst*, la persona se infla, se cree todopoderosa con la fuerza que la libido le proporciona, esta fuerza luego queda transformada en la Voluntad de Poder. Se siente, entonces, un alma llena de Dios o en el lugar de Dios –pues el *selbst* sería además la representación psicológica de la divinidad– Este fenómeno puede darse a nivel individual: «Mi boca –es del pueblo»<sup>12</sup>, o «¡... mejor ser Dios

<sup>6</sup> «Schmerz ist auch eine Lust, Fluch ist auch ein Segen, Nacht ist auch eine Sonne». Op. cit. p. 327, cast. p. 428.

<sup>7</sup> «Gipfel und Abgrund –das ist jetzt in eins beschlossen!». Op. cit., p. 153, cast. p. 220.

<sup>8</sup> «Und weshalb heissest du dich meinen Schatten? Du gefällst mir nicht». Op. cit., p. 274, cast. p. 365.

<sup>9</sup> «Das innere Vieh». Op. cit., p. 305, cast. p. 403.

<sup>10</sup> «Ich liebe den Wald». Op. cit. p. 57, cast. p. 90.

<sup>11</sup> «Es herrscht und ist auch des Ichs Beherrscher...Hinter deinen Gedanken und Gefühlen, mein Bruder, steht ein mächtiger Gebieter, ein unbekannter Weiser». Op. cit. p. 37, p. 61.

<sup>12</sup> «Mein Mundwerk – ist des Volks». Op. cit., p. 191, cast. p. 268.

mismo!»<sup>13</sup>; así como también a nivel colectivo: «Sobre la tierra no hay nada más grande que yo: yo soy el dedo ordenador de Dios»<sup>14</sup>, nos dice refiriéndose al Estado; o bien: «En otro tiempo el espíritu era Dios, luego se hizo hombre, y ahora se convierte incluso en plebe»<sup>15</sup>.

El resultado es, pues, o bien la clarividencia del iluminado, cuando este fenómeno se refiere a la esfera personal, o bien la absurda prepotencia de una masa, que arrastrada por sus ideas arrasa al individuo, lo devora, lo asimila o lo destruye – y aquí hay una cierta premonición de las corrientes políticas que empiezan a germinar en su tiempo.

Además, siguiendo la hipótesis de la enantiadromía, esta inflación o sobrevaloración da paso a un sentimiento oceánico de pérdida del yo, de las referencias sobre lo bueno y lo malo, lo justo o lo injusto. No hay seguridad, se ha roto el viejo sistema de ordenación de la realidad del alma, ni las antiguas formas de relacionarse que el hombre tuvo consigo mismo, con sus semejantes, con la Naturaleza o con su Dios, ni el mismo concepto que él hombre posee de persona, Naturaleza o Dios sirven ya: «Cuando Nietzsche decía «Dios ha muerto», expresaba una verdad, que era válida para la mayor parte de Europa. No porque el la comprobara, fueron los ciudadanos influenciados, sino que se trataba de una constatación de un hecho psicológico ampliamente extendido»<sup>16</sup>.

Aparecen sin embargo dos opciones, que se quede sin nada de eso y pierda el sentido de la vida o de la realidad, lo cual conduce certera e inevitablemente a una catástrofe individual o colectiva, o por el contrario que asuma la reconstrucción de su mundo y de su alma: «En torno a los inventores de nuevos valores gira el mundo»<sup>17</sup>.

Si hace esto último, emplea esa voluntad de poder de una forma benéfica. Porque la voluntad de poder, como fuerza inconsciente no es buena ni mala y se manifiesta tanto destructiva como creativa. Pero, reconocer esto implicaría también reconocer que nosotros somos nuestra propia sombra o, aún más, que Dios tiene su propia sombra y le pertenece— Nietzsche descubre en el Zarathustra una temible sombra: el más feo de los hombres—<sup>18</sup>.

De ahí, precisamente, que en las tres transformaciones del espíritu, del deber, asumido con resignación, del camello se pase a la fuerza y a la voluntad liberadora del león y luego al nacimiento del niño o nuevo héroe que puede salvar al alma. Sin embargo, Zarathustra sólo puede ver el león dorado, nada más, y ni siquiera en acción, sino como una breve y numinosa aparición –el oro es el color solar y divino por excelencia— De lo que haga este león dependerá el renacimiento del alma, porque todo lo numinoso tiene dos vertientes luz/sombra o positivo/negativo para nosotros.

<sup>13</sup> «Lieber selber Gott sein!». Op. cit. p. 263, cast. p. 351.

<sup>14</sup> «Auf der Erde ist nichts Grösseres als ich: der ordnende Finger bin ich Gottes». Op. cit. p. 52, cast. p. 83.

<sup>15</sup> «Einst war der Geist Gott, dann wurde er zum Menschen, und jetzt wird er gar noch Pöbel». Op. cit. p. 43, cast. p. 69.

<sup>16</sup> «Als Nietzsche sagte «Gott ist tot», sprach er eine Wahrheit aus, die für den grösseren Teile von Europa gültig ist. Nicht weil er solches feststelle, waren die Völker beeinflusst, sondern es handelte sich um die Feststellung einer allgemein verbreiteten psychologischen Tatsache» C.G. Jung, *Psychologie und Religion*, D.T.V. München 1.991, p. 91.

<sup>17</sup> «Um die Erfinder von neuen Werten dreht sich die Welt. Feuer der Liebe glüht in aller Tugenden Namen und Feuer des Zorns» p. 54 F.N. op.cit. – p. 86 op.cit.

<sup>18</sup> Para más información al respecto ver C.G. Jung *Typologie* p. 143 y *Traum und Traumdeutung* p. 228 y 235 op.cit.

Esta ambivalencia, vivenciada en profundidad, le evidencia que no hay un patrón puro y absoluto de bondad o maldad, que faculte una calificación aséptica y certeramente objetiva de nuestros actos. Es a esto a lo que se refiere Nietzsche en más de una ocasión, los valores son creados por la Humanidad: «Amantes fueron siempre, y creadores, los que crearon el bien y el mal. Fuego de amor arde en los nombres de las virtudes, y fuego de cólera»<sup>19</sup> o bien «una tabla de valores está suspendida sobre cada pueblo»<sup>20</sup>.

Y a esa historia de la Humanidad el ser humano regresa una y otra vez en una interminable reconstrucción de él y su mundo, siempre igual a través del sueño, de la cultura, del arte y para conseguir lo mismo: el eterno retorno necesario como generador de vida y de sentido. Vida y sentido, amor y esperanza, forjan el destino de la Humanidad: «Sea vuestro amor a la vida amor a vuestra esperanza más alta: y sea vuestra esperanza más alta el pensamiento más alto de la vida»<sup>21</sup>.

Pero, es en el mito, una forma de explicación no racional y paradójica sólo inteligible a través de la intuición y el sentimiento, donde se cristaliza mejor, porque si no:

«¿Cómo enseñar de nuevo, sin embargo, lo que ha sido enseñado correctamente y aprendido incorrectamente mil y mil veces a través de varios milenios de tontería prudente en la especie humana?. Ésa es la última y difícil labor del héroe»<sup>22</sup>.

La inspiración del creador surge de su fuego interno, esa llama o luz divina que hay en la interioridad del alma, esa sabiduría con la cual Nietzsche y a través de su Zarathustra habla y además él la personifica llamándola a veces «mi sabiduría» o «¡mi sabiduría salvaje!»<sup>23</sup>. Esta hermosa imagen, traducida al lenguaje junguiano, correspondería al arquetipo del alma, y dado que Nietzsche era un hombre, tendría una clara connotación femenina: «la sabiduría es una mujer y ama siempre y únicamente a un guerrero»<sup>24</sup>.

Como todo fenómeno numinoso el ánimo es ambivalente: aún expresando siempre su verdad puede metamorfosearse en una «bailarina» o «una estrella danzarina» que guía en la oscuridad, o aparecer, en ciertas ocasiones, bajo el aspecto de una «araña» o «tarántula venenosa» que atrapa en la magia de su tela: la fantasía. Es una musa inspiradora y creadora o una arpía seductora y destructora. Nietzsche resume ambos aspectos, propios de su dualidad cuando la llama «mi terrible señora»<sup>25</sup>.

Y ciertamente son terribles, ella y su enseñanza, para aquellos que no están preparados a recibirlas, pues dicho en palabras de Campbell: «La mujer, en el lenguaje gráfico de la mitología representa la totalidad de lo que puede conocerse. El héroe es el que llega a conocerlo»<sup>26</sup> —estamos hablando sin lugar a dudas de héroes masculinos—.

En consecuencia, su anima también le acerca a la tierra —«arquetipo de la madre»— como generadora de vida y de muerte, pues no en vano el nombre de la ciudad donde predica Zarathustra es el de la «vaca multicolor». La vaca es un símbolo de fertilidad y alimento, la Gran Madre o la Gran Vaca venerada de Mesopotamia o la India.

<sup>19</sup> «Liebenden waren es stets und Schaffende, die schufen Gut und Böse». Op. cit. p. 62, cast. p. 97.

<sup>20</sup> «Eine Tafel der Güter hängt über jedem Völker». Op. cit. p. 61, cast. p. 95.

<sup>21</sup> «Eure Liebe zum Leben sei Liebe zu eurer höchsten Hoffnunft: und eure höchste Hoffnung sei der höchste Gedanke des Lebens». Op. cit. p. 51, cast. p. 81.

<sup>22</sup> J. Campbell. Op. cit. p. 201.

<sup>23</sup> «Meine wilde Weisheit!». Op. cit. p. 108, cast. p. 158.

<sup>24</sup> «Sie ist ein Weib und liebt immer nur einen Kriegsmann». Op. cit. p. 43, cast. p. 69.

<sup>25</sup> «Meiner furchtbaren Herrin». Op. cit. p. 148, cast. p. 212.

<sup>26</sup> J. Campbell. Op. cit. p. 110.

Así, la tierra y el cuerpo, aún a pesar del dolor sufrido, son hipostasiados y se divinizan el placer terrenal y el corporal: «Mas nosotros no queremos entrar en modo alguno en el reino de los cielos: nos hemos hecho hombre y por eso queremos el reino de la tierra»<sup>27</sup>.

Sin embargo, la unilateralidad del cambio histórico, cuyo peso recae en la materia, hace perder al ser humano su espíritu y al grito de: «Dios murió: ahora nosotros queremos –que viva el superhombre»<sup>28</sup>.

Nietzsche plantea el problema más crucial: si en efecto han caído las mitologías y las religiones antiguas, socialmente reconocidas, porque ya no sirven, ni en nada pueden ayudar al desarrollo de la sociedad occidental, ¿cómo el hombre puede reconciliarse con él mismo, la humanidad, la naturaleza y el universo en el misterio de la vida? Si no lo consigue, seguirá luchando una y otra vez contra sus propios fantasmas, pues la asunción de su futuro implica reconocer en sí mismo aquello que buscaba fuera de sí, tanto el bien como el mal, tanto Dios como Satán.

Si el ser humano no logra asimilarlo y conciliarlo en su interior, ya sea como vivencia personal o cultural –gracias a nuevos ritos, mitos, o a una metamorfosis de la religión... – tal vez la aniquilación deje de ser una amenaza y se convierta en un hecho, cada vez más global y se haga realidad el enunciado de Braudillard: «Todo lo que expurgue su parte maldita firma su propia muerte. Así reza el teorema de la parte maldita»<sup>29</sup>.

La esperanza de Nietzsche, por el contrario, persiste. El héroe Zarathustra que intenta transmitir su mensaje no ha sido escuchado, ya que habla un lenguaje extraño propio de los iluminados. Sin embargo, quizás para nosotros ese lenguaje sea más comprensible que para sus contemporáneos. Muchas veces las intuiciones clarividentes son desechadas y sólo aceptadas a posteriori. Y también como los iluminados, Zarathustra adquiere una verdad intuitiva ante ese gran misterio primordial de la vida y la muerte –entendida como negación transformadora–, que le hace exclamar: «Esto era —la vida?» quiero decirle yo a la muerte. «¡Pues bien! ¡Otra vez!»<sup>30</sup>.

En resumen, según mi opinión, la obra de Nietzsche. *Así hablo Zarathustra* sigue gozando de una actualidad asombrosa, no sólo como obra histórica de un autor más o menos controvertido en la Historia del Pensamiento, sino también como radiografía de cómo se ha llegado al estado de nuestra alma actual, porque Nietzsche también escribía para los lectores del futuro. Su testimonio es, pues, crucial y muy posible en un análisis más profundo de la obra, estén algunas de las claves desconocidas: porque de los errores también se aprende. Y la pérdida del alma es en nuestra civilización contemporánea un grave y terrible error.

Y aunque en palabras de Jung haya un liviano consuelo: «En la medida, que alguien, infiel a su propia ley, no se hace individuo, pierde el sentido de su vida. Por suerte, la benévola e indulgente naturaleza de la mayoría de los hombres no se ha planteado nunca la fatal pregunta sobre el sentido de su vida. Y donde nadie pregunta, no se necesita ninguna respuesta»<sup>31</sup>.

<sup>27</sup> «Aber wir wollen auch gar nict ins Himmelreich: Männer sind wir worden, –so wollen wir das Erdenreich». Op. cit. p. 319.

<sup>28</sup> «Gott starb: nun wollen wir –dass der Übermensch lebe». Op. cit. p. 288. La traducción de Alianza Ed. es: «Dios ha muerto...». Op. cit. p. 383.

<sup>29</sup> Jean Baudrillard. *La Transparencia del Mal*. Ed. Anagrama, Barcelona 1.991, p. 115.

<sup>30</sup> «War das –das Leben» will ich zum Tode sprechen. «Wohlan! Noch einmal!». Op. cit. p. 320, cast. p. 422.

<sup>31</sup> «In dem Masse, al man, dem eigenen Gesetze untreu, nicht zur Persönlichkeit wird, hat man den Sinn seines Lebens verpasst. Glücklicherweise hat die gütige und langmütige Natur den meisten Menschen nie di fatale Frage nach dem Sinn ihres Lebens auf die Zunge gelegt. Und wo niemand fragt, braucht keiner zu antworten». C.G. Jung, *Wirklichkeit der Seele*. D.T.V. München 1.992, p. 112.

El drama, aunque superficialmente inexistente y olvidado, continua en el inconsciente del ser humano particular y de nuestra sociedad. Recobrar la individualidad y recuperar a Dios aparecen como urgentes tareas, arduas pero indispensables en nuestra evolución de seres humanos y divinos.

Jung opina al respecto: «Entonces podríamos quizás con Nietzsche decir «Dios ha muerto». Pero sería, más correcto decir: El ha abandonado nuestra imagen y ¿dónde le encontraremos?<sup>32</sup>.

---

<sup>32</sup> «Dann dürfte man vielleicht mit Nietzsche sagen: «Gott ist tot» Es wäre aber richtiger zu sagen: «Er hat unser Bild abgelegt, und wo werden wir ihn wieder finden». C.G. Jung. *Psychologie und Religion*, op. cit. p. 91.





## «UN EJÉRCITO DE TROPOS

Angel Mollá  
(Universidad de La Laguna)

En una serie de ensayos escritos por Nietzsche después de *El nacimiento de la tragedia* (1871) se plantea de manera expresa y radical un problema que ya nunca le abandonará: el de la relación entre *lenguaje y verdad*. El más conocido de dichos fragmentos o «estudios teóricos» lleva el curioso título de *Sobre verdad y mentira en sentido extra-moral* (*Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, 1873) y estaría destinado a formar parte de un volumen denominado «*El libro del filósofo*». Habría asimismo otros escritos inéditos inmediatamente anteriores y posteriores a éste (escritos entre 1872 y 1875), editados en castellano como *Retórica y lenguaje*.<sup>1</sup>

A partir de estos ensayos la problemática conexión que se da entre las *palabras* y el *mundo* en virtud de nuestras *representaciones* pasa a convertirse en *el* problema de la filosofía, a saber: *el conocimiento de la realidad en tanto que ficción del lenguaje*. Toda representación mental es una «figura del lenguaje», un *tropo* y, como tal, objeto de la Retórica. La *representación*, además, pasa a ser eso mismo: es decir, *teatro, farsa, ficción*. Todo concepto del mundo es una convención arbitraria y esta precaria condición será silenciada en cuanto a tal (por la sociedad primero, por el Estado después). Tal era el sentido último de la sistemática lucha de Sócrates contra la Retórica.

Y por eso mismo es tan coherente la absurda tibieza de Sócrates ante un oponente tan débil como Crátilo, el cual sostiene que existe una *relación natural* entre los nombres y las cosas que designan. Pero Sócrates, antes que admitir el carácter relativo de la nominación, reconoce:

«Crátilo tiene razón cuando afirma que las cosas tienen el nombre por naturaleza y que el artesano de los nombres no es cualquiera, sino sólo aquel que se fija en el nombre que cada cosa tiene por naturaleza y es capaz de aplicar su forma tanto a las letras como a las sílabas.»<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> NIETZSCHE, Friedrich (1872-1875): *El libro del filósofo, seguido de Retórica y lenguaje*. Ed. F. Savater, tr. A. Berasáin, Madrid, Taurus, 1974

<sup>2</sup> PLATÓN: *Crátilo*, en *Diálogos, II* Tr. J. L. Calvo, Madrid, Gredos, 1983, 390d-e, p. 377.

Y si bien Sócrates acaba concediendo que *no todas* las palabras guardan un perfecto isomorfismo entre el nombre y lo nombrado, ello se debe a que *éasas*, a diferencia del resto de las palabras naturales, *no* han sido creadas por los dioses<sup>3</sup>. Como en el relato bíblico de la nominación adánica y en la atribución del principio creador al verbo-*logos*, Sócrates hace suya la idea de un momento primigenio y demiúrgico en que el nombre y su objeto fueran una y la misma cosa.

Nietzsche comienza *Sobre verdad y mentira...* con un relato que es una parodia de las tradicionales descripciones acerca de los orígenes (también a la manera de Rousseau, ese *gran resentido*, dirá). En este caso se nos da una instantánea de la humanidad en uno de sus «momentos estelares», aquel preciso pero efímero instante en que aparece el *conocimiento* mismo:

«En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la «Historia Universal»: pero, a fin de cuentas, sólo un minuto. Tras breves respiraciones de la naturaleza el astro se heló y los animales inteligentes hubieron de perecer.»

Después de este rápido fin, Nietzsche añade su moraleja:

«Alguien podría inventar una fábula semejante pero, con todo, no habría ilustrado suficientemente cuán lastimosos, cuán sombrío y caduco, cuán estéril y arbitrario es el estado en que se presenta el intelecto humano dentro de la naturaleza. Hubo eternidades en las que no existía; cuando de nuevo se acabe todo para él no habrá sucedido nada ... [Sin embargo, el ser humano se] lo toma tan patéticamente como si en él girasen los goznes del mundo. Pero, si pudiéramos comunicarnos con una mosca, llegaríamos a saber que también ella navega por el aire poseída de ese mismo *pathos*, y se siente el centro volante de este mundo.»<sup>4</sup>

Con el sarcasmo del narrador llega el fin de la fábula, a la que sustituye de inmediato el comentario del filósofo, el cual no oculta ya su autoría ni su presencia (al contrario que Rousseau, quien obraría –según señala Paul de Man– a la manera de un novelista omnisciente agazapado tras su relato<sup>5</sup>).

El tono denigratorio de Nietzsche, y el patetismo que ve en los afanes humanos, coinciden de manera sorprendente y casi literal con los de Pascal, aquel gran «negador del mundo», empeñado siempre en hundir al hombre para que Dios salga a flote.

Pascal, en efecto, en el primer capítulo de sus *Pensamientos* (*Pensées*, 1655), se preguntaba y se respondía: «Porque, veamos, ¿qué es el hombre en medio de la naturaleza? Una nada respecto al infinito, un término medio entre la nada y el todo.»<sup>6</sup> Nietzsche dice del ser humano: «hubo eternidades en las que no existía; cuando de nuevo se acabe todo para él no habrá sucedido nada». Donde Pascal comenzaba describiendo al hombre «como perdido en ese rincón apartado de la naturaleza», Nietzsche lo muestra «en algún

<sup>3</sup> *Ibid.*, 397b-c, p. 388.

<sup>4</sup> NIETZSCHE, Friedrich (1873): *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. VAHINGER, Hans (1913): *La voluntad de ilusión en Nietzsche*. Intr. M. Garrido, Madrid, Tecnos, 1990, pp. 17-18.

<sup>5</sup> DE MAN, Paul (1979): *Alegorías de la lectura. Lenguaje figurado en Rousseau, Nietzsche, Rilke y Proust*. Barcelona, Lumen, 1990, p. 184.

<sup>6</sup> PASCAL, Blaise (1655): *Pensamientos*. Ed. C. Pujol, Barcelona, Planeta, 1985, § 84, pp. 19 ss.

apartado rincón del universo» y pondera «cuán estéril y arbitrario es el estado en que se presenta el intelecto humano dentro de la naturaleza».

Desde el punto intelectual, decía Pascal, la situación del hombre es tan incierta como su situación física: «Este es nuestro verdadero estado; esto es lo que nos hace incapaces de saber con certeza y de ignorar por completo ... Nuestra razón queda siempre burlada por la inconstancia de las apariencias». El error en el hombre, para Pascal, es lo único *natural*:

«El hombre está hecho, pues, de un modo tal que no posee ningún principio justo de lo verdadero y sí en cambio varios excelentes de lo falso... la razón más poderosa de sus errores es la guerra que existe entre los sentidos y la razón.»<sup>7</sup>

El hombre, dice Pascal, debería asistir perplejo al espectáculo abrumador e incierto de la naturaleza, más presto a contemplarlo «en silencio» que a tratar de «investigarlo con presunción». Nietzsche dirá que de «ese orgullo, ligado al conocimiento y a la sensación», surge un doble engaño: sobre el conocimiento mismo, y sobre el valor de nuestra existencia, de las que nos da «la más aduladora valoración». Esto no es de extrañar, ya que el intelecto humano se sirve ante todo del *engaño* para sobrevivir.

Nietzsche sostiene que la naturaleza le oculta al hombre la mayor parte de las cosas, incluido su propio cuerpo (que sólo ve parcialmente) y cuya interioridad (física y también moral) se le niega. E invierte la epistemología y la ética ilustradas (utilizando la metáfora de la mente como *cámara oscura*), cuando dice que la naturaleza «ha tirado la llave» del habitáculo que contiene las más oscuras y verdaderas motivaciones del hombre:

«Y ¡ay de la funesta curiosidad que pudiese mirar hacia fuera a través de una hendidura del cuarto de la conciencia y vislumbrase entonces que el hombre descansa sobre la crueldad, la codicia, la insaciabilidad, el asesinato, en la indiferencia de su ignorancia y, por así decirlo, pendiente en sus sueños del lomo de un tigre! ¿De dónde procede en el mundo entero, en esta constelación, el impulso hacia la verdad?»<sup>8</sup>

Verdad e hipocresía –se nos dirá– vienen juntas. La verdad no es otra cosa que un «tratado de paz» con el otro que atenúe los efectos de la implacable lucha por la vida. De este «contrato social» o tregua surge la convención lingüística que llegará más tarde a llamarse «verdad». Se sugiere aquí una inversión irónica del «encuentro con el otro» de Rousseau del cual surge el lenguaje:

«En ese mismo momento se fija lo que a partir de entonces ha de ser «verdad», es decir, se ha inventado una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria, y el poder legislativo del lenguaje proporciona también las primeras leyes de verdad, pues aquí se origina por primera vez el contraste entre verdad y mentira.»<sup>9</sup>

Así la mentira nombra una ausencia: la del contenido definido para cada palabra. El mentiroso, sin embargo, utilizará en su propio interés las designaciones válidas para decir «lo que no está» («lo que no es» de Jonathan Swift); si ello perjudica a otros, la sociedad le retirará su confianza por haber roto el pacto.

<sup>7</sup> *Ibid.*, § 92, pp. 25-26.

<sup>8</sup> *Op. cit.*, pp. 19-20.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 20.

Se huye no tanto del engaño como del perjuicio que ocasiona. Se ama no tanto la verdad como sus efectos agradables, la comodidad. Se ignora o se es hostil a las verdades que, siguiendo la misma lógica que las demás, sin embargo no nos favorecen:

«Solamente mediante el olvido puede el hombre alguna vez llegar a imaginarse que está en posesión de una «verdad» ... Si no se contenta con la verdad en forma de tautología, es decir, con conchas vacías, entonces trocará continuamente ilusiones por verdades. ¿Qué es una palabra? La reproducción en sonido de un impulso nervioso. Pero inferir además a partir del impulso nervioso la existencia de una causa fuera de nosotros, es ya el resultado de un uso falso e injustificado del principio de razón.»<sup>10</sup>

La *arbitrariedad de la designación* se manifiesta por doquier: en la atribución de géneros a las cosas («pura metáfora», dice); o en la multiplicidad de las lenguas y su intraducibilidad última. La misma palabra «lengua» es una *metonimia* en la que el órgano sustituye a la función («lenguaje»)<sup>11</sup>. El lenguaje es descrito por los «expertos de la lengua» (que serían, según se mire, *lingüistas* o *lenguaraces*) mediante una serie de «metáforas audaces»:

«¡En primer lugar un impulso nervioso extrapolado en una imagen! Primera metáfora. ¡La imagen transformada de nuevo en un sonido! Segunda metáfora. Y, en cada caso, un salto total de una esfera a otra completamente distinta.»<sup>12</sup>

Creemos saber algo de las cosas cuando hablamos de árboles, de nieve o de colores, pero no poseemos sino metáforas de cosas desprovistas de correspondencia con ninguna «esencia primitiva» ni con cierta «experiencia singular»: *la presencia que invocan las palabras es un fantasma* (o, lo que es lo mismo, una imagen). En un famoso párrafo dice:

«¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal.»<sup>13</sup>

El hombre aparece entonces –ironiza– como un «poderoso genio constructor que acierta a levantar sobre cimientos inestables y, por así decirlo, sobre agua en movimiento una catedral de conceptos infinitamente compleja». Un edificio así –prosigue la analogía–, para sustentarse sobre tan poco, deberá estar hecho de algo tan ligero como las telarañas, pero tan resistente y elástico como para no ser arrastrado por las olas y el viento. El hombre es aquí admirable, aunque no a causa de su amor a la verdad.

El olvido de «las metáforas intuitivas originales» y su confusión con las cosas, el olvido del carácter lingüístico de la verdad, trae consigo el «endurecimiento y petrificación del fogoso torrente primordial», del inagotable imaginario que alberga la fantasía:

<sup>10</sup> *ibid.*, p. 21.

<sup>11</sup> NIETZSCHE, Friedrich (1872-73): «Curso de Retórica», en *El libro del filósofo*, pp. 140 s.

<sup>12</sup> *Op. cit.*, p. 22.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 25.

«gracias solamente al hecho de que el hombre se olvida de sí mismo como sujeto y, por cierto, como *sujeto artísticamente creador*, vive con calma, seguridad y consecuencia».<sup>14</sup>

Pero es justo en virtud de ese *olvido* que se adquiere «el sentimiento de la verdad» y la *inconsciencia* de que todo concepto no es más que el *residuo de una metáfora*<sup>15</sup>. Si el hombre saliera por un instante de sus limitaciones sensoriales –de nuevo Pascal– se daría cuenta que cada criatura percibe un mundo, acorde con sus órganos, y que ninguno de ellos posee la «percepción correcta» del mundo: esta es –dice– «una medida *de la que no se dispone*».

El concepto mismo de «ley de la naturaleza» es un antropomorfismo, «un extrapolar alusivo», un abuso del lenguaje<sup>16</sup>. De las relaciones con el mundo *lo único que sabemos es lo mismo que nosotros aportamos: el tiempo, el espacio, la sucesión* (es decir, la apariencia de causalidad):

«Sólo por la sólida persistencia de esas formas primigenias resulta posible explicar el que más tarde haya podido construirse sobre las metáforas mismas el edificio de los conceptos.»<sup>17</sup>

Ello parece dar la razón a Paul de Man cuando afirma que «las metáforas son mucho más tenaces que los hechos.»<sup>18</sup> Pero ya lo había expresado con claridad Nietzsche en los aforismos del *Libro del filósofo* de 1872: «El tiempo, el espacio y la causalidad, no son más que *metáforas* del conocimiento con las que interpretamos las cosas». En realidad lo que llamamos tiempo no es sino el efecto aparente que se deriva de la sucesión espacial; análogamente –dice– «la yuxtaposición en el tiempo produce la sensación de espacio». Cualquiera de las dos puede derivarse metafóricamente de la otra; cualquiera de ambas sensaciones puede explicarse (o, lo que es lo mismo, describirse) teniendo a la otra como *causa*<sup>19</sup>. Así espacio, tiempo y causalidad de hallan en una relación circular y extremadamente ambigua.

Pero estas tres instancias o *formas* se corresponden en la tradición clásica con las tres «figuras del lenguaje» o *tropos* citados por Nietzsche en su «Curso de Retórica» (1872-73): 1) la *metáfora*, que es una sustitución por  *semejanza* o el mero desplazamiento de significación entre dos imágenes coexistentes en el *tiempo*; 2) la *sinécdoque*, basada en la *contigüidad espacial* y el intercambio entre la parte y el todo; y 3) la *metonimia*, que consiste en la «conmutación de la *causa* y el efecto»<sup>20</sup>. Nietzsche asegura –como Derrida– que «todas las palabras son tropos», es decir, «designaciones impropias», pero luego matiza:

«Los tropos no son ocasionales respecto a las palabras, sino que constituyen su propia naturaleza. No se puede hablar en términos absolutos de una «significación propia» ... En la medida en que no hay diferencia entre las palabras propiamente dichas y los tropos, tampoco la hay entre el *discurso normal* y lo que se

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 25-27.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>17</sup> *ibid.*, p. 33.

<sup>18</sup> DE MAN, Paul (1979): *Alegorías de la lectura. Lenguaje figurado en Rousseau, Nietzsche, Rilke y Proust*. Barcelona, Lumen, 1990, p. 17.

<sup>19</sup> NIETZSCHE, Friedrich (1872-1875): *El libro del filósofo*, «Sobre el conflicto del arte y el conocimiento», I, § 142, pp. 66 s.

<sup>20</sup> *Ibid.*, «Curso de Retórica», pp. 140 ss.

llama *figuras retóricas*. Rigurosamente hablando, todo lo que se llama ordinariamente discurso es figuración.»<sup>21</sup>

Así pues, como dirá en *Sobre verdad y mentira...*, hablar es siempre metaforizar y a eso es a lo que Nietzsche llama «mentir, en sentido extramoral», en tanto que «adhesión intencional a la ilusión» y «desviación consciente de la realidad» que subyace a todo lenguaje, en la ciencia, el mito, el arte, etc. La construcción de metáforas –concluye– es el instinto fundamental del hombre<sup>22</sup>.

En los «escritos póstumos»<sup>23</sup> conocidos como *La voluntad de poder* éste parece retomar sus invectivas juveniles acerca del carácter del lenguaje representativo como «ficción necesaria», ahora transmutada –como dice Vaihinger– en «voluntad de ilusión». Lo que esto parece apuntar es la necesidad de una esfera mediadora que supla la dudosa causalidad entre sujeto y objeto: un lenguaje fuerte capaz de operar con el mundo y, por ello, «libre para poetizar e inventar»<sup>24</sup>. El *perspectivismo* que reclamara Nietzsche como inherente a toda representación<sup>25</sup> tiene también ahora un carácter «extramoral»<sup>26</sup>.

Para Nietzsche, la idea de *perspectivismo* alcanza de lleno a los supuestos científicos de causalidad y teleología. Por lo pronto, «la idea mecánica del «movimiento» es una traducción del proceso originario al lenguaje de los «ojos» y el «tacto». De lo cual concluye: «no está en nuestro poder transformar nuestros medios de expresión; pero es posible entender hasta qué punto son una sencilla semiótica»<sup>27</sup>. Lo que hay que dejar claro para siempre es «que las imágenes, los pensamientos y las palabras son signos del pensamiento» y que, en consecuencia, «toda acción tiene poca profundidad», puesto que «todo aquello que constituye nuestra vida inconsciente es invención e imaginación»<sup>28</sup>. A la luz de esta suerte de «análisis retórico del lenguaje» la ciencia queda problematizada por su propia desnudez:

«La «regularidad» de la sucesión es sólo una expresión figurada, como si aquí se impusiese una regla; no se trata de un hecho. Así también la «conformidad a leyes» ... El hecho de que algo suceda de determinada forma se interpreta en este caso como si un ser, a consecuencia de una obediencia a una ley o a un legislador, obrase siempre de determinada manera ... Pero el error consiste en inventar e introducir un sujeto.»<sup>29</sup>

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 142.

<sup>22</sup> *Op. cit.*, pp. 34 ss. y 50 s.

<sup>23</sup> «Escritos póstumos», es una expresión paradójica y como tal parodiada por Musil que añadirá: «escritos en vida» Cfr. MUSIL, Robert (1957): *Páginas póstumas escritas en vida*. Barcelona, Icaria, 1979, p. 6: «En todas partes el escritor vive hasta cierto punto profundamente aislado de la vida, sin embargo no tiene en común con los muertos su arte, gracias al cual no necesitan casa, ni comida, ni bebida. La vida del autor es beneficiosa para las obras póstumas».

<sup>24</sup> NIETZSCHE, Friedrich (1873): *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. p.30.

<sup>25</sup> *Ibid.*, VAHINGER, Hans (1913): *La voluntad de ilusión en Nietzsche*, pp. 68 ss.

<sup>26</sup> Como en David Hume, para quien «el hombre es mucho menos egoísta que *parcial*» (aligerando así la culpa en aras de la subjetividad). Para Hume, por cierto, los afectos son «determinaciones naturales de la simpatía», ligados (como todo en el teatro de la mente) por las leyes asociativas de *semejanza*, *contigüidad* y *causalidad*. Cfr. DELEUZE, Gilles (1953): *Empirismo y subjetividad, La filosofía de David Hume*. Barcelona, Gedisa, 1986<sup>3</sup>, p. 32.

<sup>27</sup> NIETZSCHE, Friedrich (1888-1889): *La voluntad de poderío*. Madrid, Edaf, 1980, § 617, p. 336; cfr. § 627, p. 340.

<sup>28</sup> *Ibid.*, § 669, p. 361.

<sup>29</sup> *Op. cit.*, § 624, p. 339.

Los dardos parecen dirigirse ahora a quienes, como Kant, creían que mediante el experimento científico se «doblega a la naturaleza», haciéndola cumplir la voluntad humana. Antes había ironizado Nietzsche «ilusiona pensar que se conoce alguna cosa cuando se tiene una formulación matemática de lo que acaece; [pero] sólo se ha «indicado, descrito», nada más»<sup>30</sup>. En cuanto a las «leyes químicas», no oculta su irritación ante un tipo de explicación antropomórfica (vg. «lo más fuerte se apodera de lo más débil») en que, según él, «se trata más bien de una fijación absoluta de relaciones de poder». Aquí el peculiar y marcado «sabor a moral»<sup>31</sup> se le vuelve insoportable.

Tal es la saña nietzscheana en su intento de «desenmascarar» a la *barbarie metafísica* moderna que fija como verdades valores contrarios a la vida. Un sujeto que primero se proyecta implacable sobre las cosas para luego retirarse hipócritamente y hacer ver, en su modestia, que todo viene hacia él. De esto no sólo infiere que todo le pertenece (Bacon) sino también que él es «la medida de todas las cosas», que unánimes lo aclaman, por lo que puede disponer de ellas a su antojo.

Lo que hay que superar entonces es, aquella *metafísica del sujeto*, en la que «individuo» y «especie» aparecen como el eslabón y la cadena (esa vieja metáfora aristotélica), como la «parte» y el «todo». De la oposición entre «individuo» y «especie» (una forma insidiosa de dualismo metafísico del tipo cuerpo-alma, apariencia-esencia, sensible-inteligible), siendo el todo superior a la parte, surge la necesidad de subordinar y, por lo tanto, de aplastar al sujeto-individuo en nombre del sujeto-especie: el sujeto metafísico sería entonces una mera *sinécdoque*. No sería casual entonces, argumenta el filósofo, que un dogma común a la Religión, la Ciencia y el Estado sea: «que el individuo se sacrifique por la especie»<sup>32</sup>. Nietzsche, en cambio, parece decir como Mairena: «Por muchas vueltas que le doy no hallo la manera de sumar individuos»<sup>33</sup>.

Cuando hace hincapié en el carácter figurado o lingüístico de la existencia, Nietzsche no está tan interesado en descalificar el proceso en sí (pura interpretación, semiótica o hermenéutica<sup>34</sup>) como en «desenmascarar» al sujeto oculto tras semejante operación «natural». Así la idea de *causalidad* esconde, en el orden de lo *natural*, la misma carga que el concepto moral de *culpabilidad*: en ambos casos se trata de «buscar un culpable», o lo que es igual, un sujeto *responsable*.<sup>35</sup> Nietzsche denuncia, bajo la inocente y necesaria distinción entre causa-efecto, la operación de suprema impostura metafísica, disfrazada ahora de ciencia, consistente en aislar un momento del flujo vital de sus condiciones de existencia, atribuyendo al «ente» aislado una esencia permanente que traiciona la naturaleza elusiva del «ser».

En el ámbito del lenguaje, en cambio, los *tropos* permitirían operar con toda relación o analogía posible. Las figuras retóricas expresarían las tendencias o movimientos (= *tropos*) de la imaginación: lo real y lo nombrable se identificarían en la representación.

Al final de su ensayo *Sobre verdad y mentira...* Nietzsche habla de cómo el hombre no puede prescindir del instinto metafórico y lo realiza en el mito, en el arte o en el

<sup>30</sup> *Ibid.*, § 620, p. 337.

<sup>31</sup> *Ibid.*, § 622, p. 338.

<sup>32</sup> *Ibid.*, § 675, p. 364.

<sup>33</sup> MACHADO, Antonio (1936): *Juan de Mairena*. Madrid, Espasa-Calpe, 1982<sup>3</sup>, p. 10.

<sup>34</sup> Cfr. VATTIMO, Gianni (1985): *Introducción a Nietzsche*. Barcelona, Península, 1987, pp. 13 ss. y 116 ss.

<sup>35</sup> NIETZSCHE, Friedrich (1888-89): Los cuatro grandes errores, en *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*. Ed. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1973, pp. 61-70.

sueño. Para explicarlo recurre explícitamente a Pascal (a quien, sin embargo, tachará de «antiartista» y de «famélico de vida» en *El crepúsculo de los ídolos*<sup>36</sup>) y lo cita dos veces seguidas. La primera, muy Schopenhaueriana: «Si un artesano estuviese seguro de que sueña cada noche, durante doce horas completas que es un rey, creo –dice Pascal– que ahora sería tan dichoso como un rey que soñase todas las noches durante doce horas que es un artesano»<sup>37</sup>.

En la segunda –y con ella concluiremos– habla de cuando «el intelecto, ese maestro del fingir, se encuentra libre y relevado de su esclavitud habitual: sintiéndose a sus anchas es poseído del placer creador, es audaz y exuberante, «arroja las metáforas sin orden alguno y remueve los mojones de las abstracciones» de tal manera que, por ejemplo, dice (con Pascal): «Los ríos son caminos que andan y que llevan adonde queremos ir»<sup>38</sup>.

Por la misma época que Pascal, Hobbes dice en su *Leviatán*:

Aunque es legítimo decir (por ejemplo) en lenguaje común que *el camino va o lleva a tal o cual parte*, que *el proverbio dice esto o aquello* (cuando los caminos no pueden ir, ni los proverbios hablar), a la hora de calcular y de buscar la verdad tales modos de hablar *no* deben admitirse.<sup>39</sup>

El viejo Hobbes expresaba así la creciente desconfianza burguesa hacia el lenguaje. Su coetáneo, el «antiartista» Pascal, en cambio –y esta es mi sugerencia final–, manifestaba la misma apuesta *en favor del lenguaje* que el «artista» Nietzsche.

El uso de *las mismas metáforas* delata la ambigua deuda de Nietzsche con Pascal (por no hablar de La Rochefoucauld, Stendhal o Baudelaire, todos admiradores del jansenista)<sup>40</sup>. Deuda de Nietzsche con todos ellos tan inmensa como *inconfesable*: algo así le pasaba a Stendhal con el «reaccionario» Chateaubriand. Claro que lo mismo pero al revés le sucedía a Pascal con el «epicúreo» Montaigne: de él aprenderá –como La Rochefoucauld<sup>41</sup> y el mismo Nietzsche– *la retórica del escepticismo*.

<sup>34</sup> Op. cit., p. 91.

<sup>37</sup> (1873) p. 34; (1655) § 380, p. 93.

<sup>38</sup> PASCAL, Blaise (1655): *Pensamientos*. Ed. C. Pujol, Barcelona, Planeta, 1985, § 45, p. 12.

<sup>39</sup> HOBBS, Thomas (1651): *Leviatán*. Ed. C. Moya y A. Escotado, Madrid, Editora Nacional, 1980, I, v, pp. 152-153.

<sup>40</sup> BÉGUIN, Albert (1952): *Pascal*. México, FCE, 1989, pp. 257-258.

<sup>41</sup> F. DIEZ DEL CORRAL, «El rostro de la máscara», en LA ROCHEFOUCAULD, François de (1664-1678): *Máximas*. Madrid, Akal, 1984, pp. 18 ss.



## **EL SUPERHOMBRE Y EL PRIMER HOMBRE. NIETZSCHE Y CAMUS**

**Maria Marla Zárate**

**RESUMEN:** *El primer hombre*, título de la última novela inacabada de Camus, es aquél que se ha hecho a sí mismo, que se ha dado sus propios valores, falto de tradición normativa por causas personales y sociales. La referencia al superhombre nietzscheano es clara, pero Camus se distancia de la teoría de la superación de Nietzsche, pues considera que no se atiene a ningún límite y puede por ello dar paso a interpretaciones equívocas, malintencionadas y perniciosas para el colectivo. Este artículo ahonda en las raíces morales de esta crítica y pone de manifiesto las similitudes y diferencias entre ambos autores, desde una perspectiva biográfica y cultural aprovechando el hilo del relato mencionado de Camus.

**ABSTRACT:** *The First Man*, title of the last unfinished Camus's novel, is the man who was made by himself, who has given himself his own values, without a normative tradition for personal and social causes. The reference to the Nietzsche's superman is clear, but Camus spaces out Nietzsche's getting pass theory, due to the consideration that it has no limit, and this reason can produce misunderstandings, hostile and bad interpretations for the collective. This article deepens in the moral roots of this criticism and show up the similarities and differences between this authors, from a biographical and cultural perspective, following the novel's plot recounted by Camus.

Un accidente de automóvil arrebató a Camus la vida a los 46 años. En su cartera se hallaron 144 páginas manuscritas. Como Nietzsche, que murió para la filosofía a los 44, dejando inacabado el proyecto de lo que creía su gran obra, Camus había emprendido su *Guerra y Paz*, la novela de su madurez<sup>1</sup>. Hubo de transcurrir mucho tiempo antes de la lectura fidedigna de los póstumos nietzscheanos. En el caso de Camus, la familia no autorizó la publicación de este último trabajo y sus lectores tuvieron que esperar también pacientemente. Por fin ha visto la luz este año con su título original, *El primer hombre*<sup>2</sup>. Algunas páginas reproducidas del escrito dan idea del esfuerzo y el mérito de sus editores para descifrar y transcribir este texto, sin puntuación en un principio, plagado de anotaciones al margen, con la letra difícil, apretada y apresurada: Camus no lo corrigió.

---

<sup>1</sup> Palabras del propio autor, según señala su biógrafo. Véase: LOTTMAN, H.R.: *Albert Camus*. Taurus, Madrid, 1987, págs. 18-9.

<sup>2</sup> CAMUS, A.: *Le premier homme*. (Cahiers Albert Camus VII). Gallimard, Paris, 1994. (Hasta la fecha de estas Jornadas el libro se ha publicado sólo en francés. La traducción española aparecerá antes del final de este mismo año 1994 en Tusquets y probablemente en la edición de Obras Completas que prepara Alianza).

Esa versión primera logra, sin embargo, conmovér. Más aún si se conoce la biografía del autor, porque el relato, naturalmente con algunas pequeñas licencias literarias, narra su historia de niño, su iniciación a la vida en Argel, con los seres más cercanos de su entorno, en la casa y la escuela. Para su protagonista, Jacques Cormery, él mismo, utiliza el apellido de soltera de su abuela paterna y, hasta en alguna ocasión, se le olvidan los nombres inventados y se le deslizan de la pluma los auténticos. Llegó a escribir dos partes. La primera, *Búsqueda del padre*; la segunda, *El hijo o el primer hombre*. De nuevo, se encuentran similitudes con la vida de Nietzsche: ambos se quedan huérfanos de padre en la infancia -el de Camus muere en la Primera Guerra Mundial cuando él aún no ha cumplido un año- y se crían los dos entre mujeres, en un ambiente severo, con el gusto personal por los libros y unas dotes sobresalientes para las materias colegiales relacionadas con el lenguaje. Pero hay también notorias diferencias: la familia de Camus es muy pobre, en bienes materiales y en cultura -su abuela y su madre son analfabetas y trabajan de sol a sol-, él sigue sus estudios de bachillerato gracias a una beca y se gana un sueldo durante las vacaciones estivales.

Por su mejor biógrafo conocemos además otros puntos en común del escritor con el filósofo germano: la pulcritud y elegancia en el vestir, el trato formal y respetuoso con los demás, no reñido con la camaradería intelectual, y la convivencia durante toda la vida adulta con la enfermedad -aquejado Camus de tuberculosis desde diciembre de 1930-. A estas coincidencias hay que añadir la conocida admiración de Camus por Nietzsche ya desde sus primeros años universitarios y que, con los reparos que se verán, se mantiene hasta el trágico accidente -en la cartera Camus llevaba, junto a su manuscrito, una copia de *El gay saber*-. Prosiguiendo con hechos personales (nada más oportuno en autores que se negaron a separar la tarea de la propia vida), el literato argelino tenía en la pared de su despacho una foto de Nietzsche, visitó en 1954 la casa de Turín en que el filósofo escribió sus últimas obras y accedió, sin llevarlo a cabo, a prologar un libro con textos escogidos del pensador alemán.

## FILIACIÓN Y DISTANCIA

Camus accede al pensamiento de Nietzsche ya en el instituto, en 1931, y entre sus primeros artículos en el pequeño mensual *Sud* durante ese mismo curso publica un *Ensayo sobre la música*, de obvias influencias. Nietzsche vuelve a aparecer entre las notas de lectura del Camus de 20 años -1933- y esa huella temprana permanece indeleble y se rastrea con facilidad a lo largo de toda su obra. Le sigue en el diagnóstico de la cultura y adopta su nihilismo depurador. El anuncio de la muerte de Dios impulsa su rebeldía metafísica, el rechazo de toda transcendencia ultramundana, de todas las falsas verdades absolutas. Permanece también apegado al sentido de la tierra. Eliminada la teleología, la responsabilidad cae exclusivamente del lado de los hombres que, ahora más que nunca, han de ser creadores. De ahí la insistencia en el arte: el estilo del Premio Nobel, igual que el del filósofo alemán, es rico en imágenes materiales, repara en la naturaleza del mundo y en la humana, porque el espíritu está en la carne. Se habla del sol, de la luz del mediodía y se invoca a los griegos; la rebeldía de Camus se hace mítica de tanto rechazar los absolutos volviendo la mirada a las figuras mitológicas, Sísifo, Prometeo, Némesis, Helena..., creando nuevos mitos contemporáneos que se arraigan en la realidad y nos enseñan a vivir sin dioses.

A falta de una ética fundamentada en instancias absolutas, sólo cabe volver la mirada al mundo y leer el texto de la naturaleza. Pero su interpretación difiere aquí de la de Nietzsche. Camus está empeñado en atenerse a la medida, al modelo griego del sentido del límite que Nietzsche ha traicionado, según le parece. Sólo en *Bodas* muestra el joven Camus una inclinación por lo infinito. Pero su ensayo *El hombre rebelde* acota los efectos perjudiciales de la doctrina nietzscheana. Un ensayo que, curiosamente, se construye sirviéndose del mismo método genealógico, indagando en los orígenes de la rebeldía. Ve en el nihilismo del filósofo, que pronostica la desaparición de todo tipo de fe y niega cualquier sustituto, el punto de partida de la rebeldía. Pero Nietzsche acaba por divinizar la naturaleza con su afirmación exaltada de la inocencia del mundo, reemplazando todos los juicios de valor por un solo y gran sí. Y eso significa también -he aquí el punto central de la discordia- afirmar sin restricciones el sufrimiento.

El hecho de decir sí a la tierra y a Dionysos viene, en cierto sentido, a aprehender el mal como una de las caras posibles del bien, a asumirlo como una fatalidad. Y ése es el talón vulnerable que el nacionalsocialismo aprovechó para erigirle artífice de la mentira y la violencia. Camus, que hace el elogio humano de Nietzsche y condena la injusticia que se cometió en esa lectura malintencionada, le reprocha sin embargo que su rebeldía llegara a ser revolución, que la naturaleza diera paso a la historia, porque era demasiado fácil encontrar en su obra pretextos para justificar el crimen, para convertir la voluntad de poder individual en una voluntad de poder total, en un totalitarismo destructivo.

Camus quiere probar que los griegos han mantenido siempre la medida y la invocación a la naturaleza. Apolo es la medida. Es también el equilibrio, la belleza, la armonía. Pero Apolo no se contempla sin el caos oscuro que es Dionysos. Son fuerzas complementarias. Nietzsche lo supo como Heráclito. Y también Camus; pero conscientemente lo olvida, porque le preocupa la justicia. Sin embargo, parece exagerado acusar a Nietzsche de haber favorecido el mal porque lo admita como elemento compensador. No se aspira a lo unitario -preocupación permanente en Camus, que lo distingue del afán de totalidad- eliminando ciertos aspectos, sino mediante la capacidad de integrarlos. El mismo arte que el escritor francés preconiza como vía de salvación y retorno a la naturaleza tampoco excluye el mal, aunque él insiste en reducirlo. Nietzsche piensa que la lucidez del artista trágico no le vuelve pesimista; le libera. Camus señala que la literatura no puede ser desesperada, pero se resiste a dar el salto a un sí absoluto, inocente y creador.

Como bien señala Annemarie Pieper<sup>3</sup>, empleando la simbología de las transformaciones del espíritu de *Así habló Zaratustra*, Camus ve el peligro en el sí del niño en el que Nietzsche hace desembocar la rebeldía tras el radical no del nihilismo; él prefiere permanecer en el estadio del león y reprocha a Nietzsche haber anunciado al superhombre en vez de sacar partido a la rebeldía para, desde ella, dar forma legítima a una libertad con medida en la naturaleza humana. El artista, el creador, tal como Camus lo entiende, está obligado a crear una obra que, mediante la rebeldía, corrija el mundo con el valor de la solidaridad. Pieper añade que Camus tiene razón en algún aspecto, porque en la filosofía moral de Nietzsche falta la dimensión colectiva, no hay interés por la masa, sólo se ocupa del individuo singular que, como Zaratustra, se propone su autosuperación en un círculo pequeño y exclusivo de iguales, mientras Camus requiere la solidaridad en un contexto de diálogo libre, y concluye que el pensamiento del literato también dice sí a la

---

<sup>3</sup> PIEPER, A.: «Nihilismus und Revolte: Camus' Nietzschekritik», en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. 45-2, 1991, págs. 171-185.

vida y a los hombres, pero este sí permanece inseparablemente ligado al no al mundo, tal como es, además del contundente no a cualquier transmundo y sus consecuencias. En definitiva, Pieper corrobora y justifica en parte la dimensión moralista de Camus.

Pero esa necesidad moralizadora no parece consecuente en quien ha aceptado todas y cada una de las premisas nietzscheanas, por más que la libertad ética que implican pueda causar un vértigo justificado. En este sentido afirma Duvall<sup>4</sup> que Camus, como otros intelectuales franceses del siglo XX, tentados por Nietzsche, viven en la paradoja, la contradicción, todavía por resolver, de conciliar contingencia, autonomía y comunidad, y atribuye esta situación a que la herencia del francés intelectual moderno le impide desde la época ilustrada a ser un artista que moraliza, que ha de «combinar la claridad lingüística e intelectual de Descartes con la poética de Hugo, la crítica social y la seriedad moral de Rousseau y el 'cultivo' de Voltaire de ética social junto a individualismo»<sup>5</sup>. Precisamente el cada vez mayor individualismo mueve también al intelectual a no conformarse con dar testimonio de lo que ve, sino a cuestionarlo y modificarlo. Así, prosigue, aunque a Camus no se le escapan las tensiones internas de este estado de cosas, es incapaz de negar sus facetas y, aunque reconoce en sus *Carnets* la naturaleza contradictoria de la realidad, con bien y mal, no quiere aceptarlo.

De este modo tiene que hablar de una filosofía de *la evidencia* (el absurdo), que toma prestada de Nietzsche, y una filosofía de *la preferencia*, por la construcción de la solidaridad humana, fiel a la tradición intelectual francesa, una tradición moral, que se impuso como imperativo, debiendo así a la vez desligarse de la influencia nietzscheana. Para evitar la posibilidad obvia de un retorno a los absolutos éticos, Camus tiene que insistir en que los necesarios valores morales no son permanentes ni exclusivos. En definitiva, como señala también Sarocchi, «el drama de su pensamiento consiste en haberse enfrentado a Nietzsche rindiéndole las armas de antemano, porque partía de los mismos presupuestos»<sup>6</sup>.

## SIN LECCIÓN Y SIN HERENCIA

Tal vez acierte Duvall al apuntar, no sin un dedo reprochador, a la herencia francesa intelectual de Camus. Pero la lectura de su última novela, la incompleta, parece querer contrariar explícitamente esta argumentación. En ella se describe el autor a sí mismo con 40 años probando, sin medios, a reconstruir la figura del padre, que le falta. «He intentado encontrar yo mismo, desde el principio, desde niño, lo que estaba bien y lo que estaba mal -ya que nadie de mi entorno podía decírmelo. Y ahora reconozco que todo me abandona, que necesito a alguien que me enseñe el camino y me censure y me alabe, no conforme al poder sino a la autoridad, necesito a mi padre»<sup>7</sup>. Reconoce que su caso no es una excepción: «...cada día cientos de huérfanos nacían en todos los rincones de Argelia, árabes y franceses, hijos e hijas sin padre que deberían aprender a continuación a vivir sin lección y sin herencia»<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> DUVALL, W.E.: «The Nietzsche Temptation in the Thought of Albert Camus», en *History of European Ideas*, vol. 11, 1989, págs. 955-962.

<sup>5</sup> Idem, pág. 959.

<sup>6</sup> SAROCCHI, J.: «Albert Camus philosophe», en *Les critiques de notre temps et Camus*. Ed. Garnier Frères, Paris, 1970, pág. 135.

<sup>7</sup> CAMUS, A., op. cit., pág. 40. (Traducción de la autora de este texto).

<sup>8</sup> Idem, pág. 70.

En el ambiente pobre en que se cría, que se palpa en cada una de las páginas, la fatiga cotidiana aligera de peso a la memoria y se vive al día, casi hora por hora. No es Francia, sino Argelia, un crisol de razas, sin códigos ni credos estipulados. «En verdad nadie había enseñado nunca al niño lo que estaba bien o lo que estaba mal. Algunas cosas estaban prohibidas y las infracciones eran sancionadas rudamente. Otras no. Sólo sus maestros, cuando el programa les dejaba tiempo, les hablaban a veces de moral, pero incluso entonces las prohibiciones eran más precisas que las explicaciones. Lo único que Jacques había podido ver y experimentar en materia de moral era simplemente la vida cotidiana de una familia obrera donde visiblemente nadie había pensado nunca que hubiera otras vías aparte del trabajo más duro para adquirir el dinero necesario para la vida. Pero ésa era una lección de coraje, no de moral»<sup>9</sup>.

Tampoco había espacio para lo sagrado ni los mandamientos divinos. Nadie de la familia iba a misa; no se mencionaban las recompensas y castigos del más allá. Asegura Camus que en su casa no se hablaba de Dios y que él no escuchó esa palabra durante toda su infancia. «Es que la religión formaba parte para ellos, como para la mayoría de los argelinos, solamente de la vida social. Se era católico como se es francés, eso obliga a un cierto número de ritos»<sup>10</sup>. Bien pocos, por cierto, apenas los sacramentos. En cuanto a lo de ser francés, Camus transcribe un escueto diálogo con su madre, desconcertada porque él ha preguntado qué es la patria y ella confiesa no saberlo. El propio niño responde «-Es Francia. -¡Ah! sí»<sup>11</sup>. La inquietud ha surgido a causa de la relación con un muchacho del instituto, de familia católica practicante, de cultura y sentimientos franceses y moral bien precisa, al que el pequeño protagonista se acerca más que nada por la extrañeza que le causan sus diferencias con él mismo, que no posee los clichés tradicionales.

Son estas razones que se instalan en el corazón de los hombres, antes de ser filósofos o literatos, más decisivas a la postre de lo que parece o gusta admitir. El origen de Nietzsche, como este camarada de estudios, es una familia burguesa, religiosa y de una cultura con valores firmes, ante los que pronunciarse. La solidez de su identidad le permite situar una mirada crítica más allá de bueno y malo y reestructurar los propios cimientos autosuperándose, en un plano macrocósmico, deviniendo un superhombre o, al menos, prefigurándolo. Pero Camus pertenece a un ámbito reducido donde no hay huecos para entidades abstractas. «Muchedumbres enteras habían venido aquí desde hacía más de un siglo... Y sus hijos y nietos se habían encontrado en esta tierra como él mismo se había encontrado, sin pasado, sin moral, sin lección, sin religión, pero felices de estar allí y de estar en la luz, angustiados ante la noche y la muerte, ...la misma angustia sagrada que hace surgir, en las laderas de la montaña de Delfos donde la tarde produce el mismo efecto, templos y altares. Pero, en la tierra de Africa, los templos son destruidos y no queda más que ese peso insoportable y dulce sobre el corazón», no queda otro remedio que ir «...caminando en la noche de los años sobre la tierra del olvido donde cada uno era el primer hombre, donde él mismo había tenido que educarse solo, sin padre, ...había tenido que aprender solo, crecer solo, en fuerza, en poder, encontrar solo su moral y su verdad...»<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Idem, pág. 86.

<sup>10</sup> Idem, pág. 154.

<sup>11</sup> Idem, pág. 191.

<sup>12</sup> Idem, extractos de las págs. 178 a 181.

¿Pero acaso no es éste el ideario del superhombre? Autocrearse, darse a sí mismo los valores, en efecto, en un esquema de tiempo no-progresivo, donde cada uno empieza consigo la tarea. Sin embargo Camus, atento a lo microcósmico donde se desenvuelve, porque parte de cero, teme que el ejercicio de la voluntad de poder se exceda y se malogre, y se siente responsable, como artista, de dar la alerta. Nietzsche, por su parte, no quiere una igualdad que uniformice -de ahí su aversión por la democracia y el socialismo que homogenizan a los hombres, y su elección por la jerarquía de los espíritus superiores- y asume, de forma un tanto anárquica, que hay que correr el riesgo de los fracasos, tal vez porque confía en que las fuerzas equilibradas de la naturaleza -Apolo y Dionysos- impondrán el tono, con tal de no desoirlos, y los posibles desórdenes eventuales se corregirán en el conjunto. Es una ley muy dura que exige el sacrificio de la mayoría en el anonimato y la obediencia, pero de un rigor insoslayable en el contexto desde el que se enuncia, el de los valores correspondientes a la mentalidad griega y su concepto de *physis*.

Cabe, desde luego, penetrar en la naturaleza del mundo indagando otra genealogía, que no encuentre su ley íntima en la voluntad de poder, de querer siempre más, pero Nietzsche está convencido, contra la teoría evolucionista que Darwin hizo célebre, de que la norma no estriba en mantener la ventaja adquirida por la especie y propagarla, sino en un instinto físico y moral de constante superación, a expensas incluso de peligros claros para la supervivencia, y atendiendo siempre a que el conjunto no devore a sus individuos sobresalientes o deprima con un rasero común los logros excepcionales, pues éstos son la mejor posibilidad de futuro.

Camus cree que es muy fácil generar desde esta posición ambiciosa el daño y el abuso, aunque sabe bien que no es ése el trazado que propugna Nietzsche. En favor del filósofo, por si queda algún resquemor, articula Luis Jiménez Moreno la distancia entre la *sensación de poder*, propia del individuo elevado, del que experimenta su señorío, y el *complejo de poder*, ajeno al pensamiento nietzscheano, que caracteriza a los déspotas, dogmáticos y envidiosos<sup>13</sup>. Pero Camus no se conforma; quiere hacerlos desaparecer o dejarlos inertes o mantenernos prevenidos en su contra, porque conoce, muy de cerca, lo que pagan los más débiles, y emprende honestamente el esfuerzo por una teoría que le avale. Intenta evitarnos que la misma lógica metafísica que hace caer la piedra de Sísifo, ese Sísifo que puede ser feliz si sabe aceptar, se muestre implacable no ya *con* cada hombre, sino *entre* los hombres; evitarnos, en fin, que la injusticia sea tan certera como la muerte. De momento, la historia no le da la razón, pero su mérito humano, ya que no especulativo, consiste justamente en haber deseado, con verdadero fervor, sacarnos de la historia.

---

<sup>13</sup> JIMENEZ MORENO, L.: *El pensamiento de Nietzsche*. Ed. Cincel, Madrid, 1986.

**Taula (UIB)**  
**núm. 21-22, 1994**

**Recensions**  
**bibliogràfiques**





G.W.F. HEGEL, *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*. Edición de K.H. Ilting, traducción castellana de Carlos Díaz, ed. Libertarias/Prodhufi, Madrid 1993 (pp. 802).

Se ha afirmado con cierta razón que «Hegel llegó a España de la mano de los iusfilósofos»<sup>1</sup>. En todo caso la Filosofía del Derecho de Hegel es ciertamente la obra de Hegel de más influencia en la historia de las ideas en España<sup>2</sup>. Al mismo tiempo los *Fundamentos de la Filosofía del Derecho* es la obra de Hegel más veces traducida. Y con todo, ello no significa que haya sido la más afortunada en su trato recibido en las diversas traducciones. Esta que ahora reseñamos puede contabilizarse como la quinta traducción al castellano de dicha obra. La historia de desventuras empieza con la primera traducción completa, que ciertamente no puede considerarse apresurada, puesto que la separan nada menos que 117 años respecto al original publicado por Hegel en 1820. En efecto, la primera edición castellana de la obra iusfilosófica de Hegel se publica en Buenos Aires en 1937, según traducción hecha por Angélica Mendoza de Montero; y lo peor no fue siquiera la tardanza sino que se trataba de una traducción hecha no directamente sobre el original alemán, sino sobre la versión italiana de Francesco Messineo. Y para colmo de males esta misma traducción sigue publicándose y nada menos que por la prestigiosa Dirección General de Publicaciones de la Universidad Nacional Autónoma de México, con prólogo y nota biográfica de Juan Garzón Bates. Ese extraño trato recibe el que por otra parte es considerado como uno de «nuestros clásicos»<sup>3</sup>.

La primera traducción directa del original de *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, de buena calidad aunque de tal manera incompleta que no pasa de ser una pequeña muestra de la obra, comprendiendo la Introducción y la parte introductoria de la Eticidad, fue la llevada a cabo por Felipe González Vicén, publicada por la editorial orteguiana Revista de

Occidente en 1935<sup>4</sup>, o sea exactamente 115 años desde su publicación por Hegel en Berlín<sup>5</sup>.

Después de estas dos primeras traducciones vinieron las dos versiones más estandarizadas, completas, hechas sobre el original alemán, la de Juan Luis Vermal y la de Eduardo Vásquez, tomando la primera el texto editado por J. Hoffmeister (ed. Meiner) y la segunda al parecer la de E. Moldenhauer y K. M. Michel (ed. Suhrkamp)<sup>6</sup>, conteniendo ambas los agregados (Zusätze, que escogiera E. Gans para la primera edición de esta obra dentro de las obras completas que editaron los discípulos; como se sabe dichos agregados no son de Hegel, sino de apuntes de clase de alumnos, tomados de distintos cursos), destacando la segunda por cierto afán de literalidad, mientras que la primera tiene un lenguaje más fluido, recurriendo más fácilmente al circumloquio.

Con ser tan repetidamente traducida la Filosofía del Derecho de Hegel no ha conseguido aún una edición castellana cuidada al estilo por ejemplo de la *Filosofía real* de J. M. Ripalda, o la traducción francesa de la *Ciencia de la Lógica* llevada a cabo por J.P. Labarrière y G. Jarczyk, por poner los ejemplos más destacados de obras de Hegel vertidas a otros idiomas. Esta nueva traducción de Carlos Díaz tiene visos de presentarse como la versión que por fin va a conseguir estas cotas de cuidado en la elaboración del texto. Algunos detalles de presentación, que ya de entrada destacan, lo sugieren.

En primer lugar el título *Fundamentos de la Filosofía del Derecho* es ya un primer acierto, entendiendo el término «fundamentos» en sentido de manual, al estilo de «Fundamentos de Física», «de química» o de cualquier disciplina. Este es ciertamente el sentido de *Gundlinien*, que no significa «principios» -ya que este tér-

mino significa y sugiere otra cosa (*Grundsätze*)-, y en cambio «Rasgos fundamentales» -aunque terminológicamente sea aceptable- no tiene las connotaciones manualísticas que resuenan en *Grundlinien*. Igualmente me parece un acierto la traducción del segundo título por «Compendio de Derecho Natural y Ciencia Política». En cambio, no entiendo por qué el Dr. Díaz separa los dos títulos, que de hecho lleva la obra alemana: «Fundamentos de la Filosofía del Derecho» (en portada) y el segundo: «Compendio de Derecho Natural y Ciencia Política» colocándolo después del largo índice, en página 31. Ciertamente en el original este segundo título no es un subtítulo, que siga al título primero, sino el título de la portadilla (la página izquierda de la portada), por tanto más externo, como quien hace referencia a la colección o -como en este caso- a la denominación estándar de las materias -y de los cursos- que Hegel -como cosa propia y original- titula «Filosofía del Derecho». Pero tal como hace el traductor Díaz, poniéndolo justo al comienzo del texto de Hegel, más bien sugiere lo contrario, como si «Compendio de Derecho Natural y Ciencia Política» fuera más interno a la obra, como si fuera el título propio de Hegel, en vez de aludir simplemente a las materias y cursos estándares. Y esta separación de los dos títulos no es atribuible al editor de la obra en alemán, puesto que repite la colocación de la primera edición de 1830<sup>7</sup>.

Otro elemento realmente nuevo es la edición y traducción de las notas manuscritas de Hegel en su ejemplar, que usaba para las lecciones, que se había hecho editar adrede, añadiendo una hoja en blanco entre las escritas para poner ahí sus notas. Hasta el momento se habían traducido los «agregados», confeccionados por E. Gans a base de los diversos apuntes de alumnos, tomados de diversos cursos; comentarios útiles mientras no se disponga de la edi-

ción diferenciada de las lecciones de los diversos cursos, pero de poca importancia, dado que no son de Hegel y además sacados del contexto de las lecciones e incrustados en el desarrollo de la versión publicada en 1820 de la filosofía del derecho. Aquí tenemos por primera vez la edición castellana de las notas manuscritas de Hegel, notas muy sucintas, que le servían como recordatorio o elenco de puntos para su explicación y desarrollo en clase. Dado su carácter a veces de puro elenco de puntos (*Stichworte*), se trata de frases insinuadas, sin terminar, y por tanto de difícil traducción. El traductor añade además un elemento importante, a saber, en la medida de lo posible data las diferentes notas de Hegel, siguiendo con ello la meritoria labor del editor alemán. Las notas son editadas en texto corrido y paralelo al del texto publicado, ello les concede un rango casi tan alto como al texto mismo publicado por Hegel, es fácil localizar el texto a que se refieren y hacen de la obra de Hegel un volumen inmenso de 800 páginas.

En cuanto a la traducción, el traductor en el breve prólogo advierte al lector disertando y recorriendo los tópicos sobre la dificultad del lenguaje de Hegel. Ante «la dura alternativa de intentar ‘mejorar’ el original a costa de la infidelidad al estilo, o ceñirse escrupulosamente al texto» (p. 33), el traductor ha preferido esta segunda opción. Mi impresión es que a pesar de esta opción ha evitado el lenguaje macarrónico, resultando, dentro de lo que cabe en un texto de esta naturaleza, un lenguaje fluído. Quizás con el fin de conseguir esta fluidez de lenguaje el traductor ha renunciado a mantener siempre igual traducción para los mismos términos, lo cual sí que parece una gran desventaja, puesto que, a pesar de la flexibilidad en la significación de los términos hegelianos (como recuerda el traductor, p. 34), siempre es necesario saber qué término está usando Hegel, porque si para reflejar el

terreno resbaladizo de Hegel optamos por otro también resbaladizo, puede que resulte imposible situarnos a causa de la doble dificultad. Así en la nota manuscrita al § 1 (p. 67) el traductor tiene ocasión de ofrecer las correspondencias de algunos términos importantes: *Verwirklichung* = efectuación, *Realisierung* = realización, *Wirklichkeit* = realidad efectiva, *reales* = real, *Realität* = realidad, *Dasein* = ser-ahí, *Existenz* = existencia. Pero si uno toma estas correspondencias como si fuera la tabla que se sigue en el texto, se equivoca, puesto que no se mantiene; así en el § 4 (p. 96) *verwirklichte Freiheit* se traduce simplemente como «libertad realizada» (cfr. igualmente § 260, p. 687), y en el § 29 (p. 150) *Dasein des freien Willens* se traduce por «existencia de la voluntad libre». Otro caso de fluctuación en la traducción lo ofrece el término *Gesinnung*, que se traduce por «disposición» (§ 137, p. 470) y por «carácter» (§ 268, p. 693). Una traducción que me parece discutible es la de *Einzelheit* por individualidad (§ 7, p. 106, y *passim*), no por incorrecta, sino porque así uno de priva de la posibilidad de distinguir entre individualidad, que procede de individuo y tiene que ver con individualismo, de singularidad, que tiene carácter totalmente positivo. Otra distinción que se borra en esta traducción es la que hay entre *Bestimmung* y *Bestimmtheit*, que quedan reducidos al único término de «determinación» (§ 5, p. 100, §106, p. 376); creo que el único modo de verter el segundo al castellano es forjando el término de «determinidad», tan nuevo en la lengua de Cervantes como su correspondiente en la de Goethe, y en todo caso creo que no vale el de «determinabilidad», cosa que parece sugerir el traductor en p. 35, puesto que este término en todo caso correspondería a *Bestimmbarkeit*.

La traducción de Hegel y fijación de sus términos en castellano es un trabajo lejos de haberse acabado. De ahí quizás el

interés en discutir las posibilidades y las ventajas de unas u otras opciones. En todo caso para ello sería una aportación decisiva una buena traducción de la *Enciclopedia* o de la *Ciencia de la Lógica*, que es donde se explican los términos. En este sentido la traducción de esta obra no es más que un reflejo del momento de indeterminación que dicho trabajo vive en España.

Hay que congratularse de la publicación de esta nueva edición de la Filosofía del Derecho. Su gran aportación es sin duda la traducción por primera vez en el idioma de Cervantes de las notas manuscritas de Hegel, comentando los párrafos de su obra. Ello, además del gran valor explicativo, tiene la gran importancia de introducirnos en el taller del filósofo, de permitir asomarnos a su trabajo y ver la obra en su hacerse. La enhorabuena por tanto al traductor por el enorme esfuerzo, saber y habilidad que supone esta tarea.

**Gabriel Amengual**

<sup>1</sup> Carlos DIAZ, «Hegel en España», in: *Diálogo Filosófico*, núm. 7 (1987) 45.

<sup>2</sup> Para una visión panorámica puede verse G. AMENGUAL, «Hegel nel pensiero giuridico-politico spagnolo. Cenni storici della ricezione della 'Filosofia del Diritto'», in: *Archivio di Storia della Cultura* 3 (Nápoles, 1990) 375-408, y para una visión más detallada aunque reducida sólo al siglo XIX, del mismo «Recepción de la Filosofía del Derecho de Hegel en la España del siglo XIX», in: *Exilios Filosóficos de España. Actas del VII Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*. Salamanca, 24-28 sept. 1990. Coord. del Seminario y edición Antonio HEREDIA SORIANO, Salamanca 1992, pp. 325-351.

<sup>3</sup> Es la edición titulada *Filosofía del Derecho*. Introducción de Carlos Marx, ed. Claridad, Buenos Aires, 1ª ed. 1937, 5ª ed. 1968. Esta misma versión es la publicada por la Dirección General de Publicaciones de la Universidad Nacional Autónoma de México: *Filosofía del Derecho*. Prólogo y nota biográfica de Juan Garzón Bates, México 1975 (Colección Nuestros Clásicos, 51).

<sup>4</sup> HEGEL, *Líneas fundamentales de la Filosofía del*

*Derecho*. Traducción del alemán por F.E.G. Vicent (*sic*), Madrid 1935, que consta de una «Advertencia preliminar» (pp. VII-XIII), la introducción (§§ 1-33) y los párrafos introductorios de la Eticidad (§§ 142-157).

<sup>5</sup> Repetidas veces, así por ejemplo en Miguel ARTOLA, *La burguesía revolucionaria (1808-1869)*, Madrid 1973, 341s.; en Pedro MUÑOZ ROMERO, «Estudios sobre pensamiento europeo contemporáneo en Andalucía (1818-1936). Hegel en Sevilla. Notas biográficas y planteamiento de su concepción de la filosofía», in: *Andalucía contemporánea (siglos XIX y XX)*, vol. II, Córdoba 1979, 139, en Gonzalo DÍAZ DÍAZ, «G.W.F. Hegel en las letras españolas. Nota bibliográfica», in: *Anales del seminario de metafísica* 16 (1981) 140, (incluso fechada erróneamente en 1878 tanto en Artola como en Díaz), se presenta la obra de Antonio Benítez de Lugo, titulada *Filosofía del Derecho o Estudio*

*Fundamental del mismo, según la doctrina de Hegel*, Sevilla 1872, como si se tratara de la primera traducción de la obra de Hegel, cuando de hecho no se trata más que de una exposición de la misma, elaborada con fin divulgativo y pedagógico, para que sirviera de manual universitario.

<sup>6</sup> *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Traducción de Juan Luis Verma, ed. Sudamericana, Buenos Aires 1975 (De esta versión se ha publicado una nueva edición, en ed. Edhasa, Barcelona 1988); *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho o Compendio de Derecho Natural y Ciencia del Estado*. Traducción directa del alemán por Eduardo Vásquez, ed. Univ. Central de Venezuela, Caracas 1976.

<sup>7</sup> Cfr. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, ed. por K.H. ILTING, vol. II, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974, pp. 54-55.

Ibn PAQUDA: *Los Deberes de los Corazones*. Introducción, traducción, notas e índices por Joaquín Lomba Fuentes. Fundación Universitaria Española. Madrid 1994.

Quienes no ignoran que la gran filosofía judía de la edad media (tras haber introducido Sa'adia Gaón en el judaísmo ortodoxo conceptos teológico-políticos extraños a la tradición) fue gestada en España, saludarán con entusiasmo la publicación en la colección Clásicos Olvidados de la Fundación Universitaria Española de una soberbia traducción (1994) de *Los Deberes de los Corazones* (o mejor, *Libro de la guía de los deberes de los corazones*, de Bahya Ibn Yosef Ibn Paquda, llevada a cabo por el Prof. Joaquín Lomba. La obra de Paquda impulsó en el ámbito de la moralidad hebrea la mediación de la racionalidad por cuanto se refiere a 'la aceptación de los actos por Dios', esto es, a su condición de bondad. Ibn Paquda pretende «asentar...los principios fundamentales de los deberes de los corazones» (1994, p. 20). Lo novedoso del propósito, y el hecho de que el autor introduzca una concepción normativa de la ley natural, hacen tanto más sorprendente que, tal y como afirma Lomba, «(su) autor...a diferencia de los más célebres teólogos de la Sinagoga (como Maimónides), no

levantara jamás contradicción alguna en Israel» (1994, p. xvii). Vajda expresó su asombro ante este hecho en su magnífica introducción a la traducción que hizo de la obra (*Introduction aux Devoirs des Coeurs*, París 1950), porque a pesar de su carácter abiertamente racionalista ('semi-filosófico', dice el estudioso francés), y de lo 'peculiar' de su inspiración, ha llegado a ser uno de los libros de piedad más atendidos en el judaísmo.

Así pues, la obra de Ibn Paquda consiguió lo que su autor se propuso al escribirla. Lo siguiente: «Con este libro he pretendido convencer amablemente y despertar a los indolentes y remisos que tienen nuestra misma ley y aceptan los preceptos de nuestra religión, proponiéndoles argumentos con cuya evidencia y verdad se ilumine su razón y que sólo los niega la gente a la que le gusta discutir, que es superficial, que encuentra pesada la carga de la verdad» (1994, p. 21). Así, Bahya supone que «los principios de nuestra religión (el judaísmo)...están ínsitos en toda sana razón».

El racionalismo por el cual se aduce que todo hombre puede llegar a captar

principios teológicos sumos como el reconocimiento de la unidad de Dios (primer deber del corazón), la reflexión sobre los seres creados como eslabones necesarios de nuestro acercamiento hacia Dios, el abandono en Él, no ignorar Su poder y Su gobierno de las cosas, pero a continuación la obediencia a Dios y también otras obligaciones «que tenemos contraída(s) para con el Creador» (1994, p. 21) supone que no es ya sólo mediante la revelación como el hombre puede alcanzar la verdad de lo que Dios sea y ordena. Pero el método de la argumentación racional aplicado a estas consideraciones es ajena a la actitud de reverencia hacia la ley Positiva-Ley de Moisés que la halaká postula, y también a la inexistencia de la ley natural entendida como generadora de obligaciones morales, inexistencia que no es posible no percibir en el Talmud. Así, la posición de Ibn Paquda -implícitamente refutada con pres-teza desde posiciones ortodoxas por pensadores como Judá Ha-Leví- pudo sin embargo conducir a las sistematizaciones de Maimónides y de su gran opositor, Hasdai Crescas, y pudo concluir, finalmente, al cabo de unos siglos, en Spinoza.

No se equivoca pues Lomba al afirmar que «a la hora de establecer las fuentes en las que pudo inspirarse Ibn Paquda para escribir su libro, hay que partir de la base de que el autor fue enteramente original, no sólo en cuanto a la concepción del tema y plan general de la obra, sino también en lo referente a su desarrollo. Su sentimiento, arriba expresado, de que abordaba una empresa novedosa, era real» (1994, p. L).

La prueba de que la razón, como un delicado instrumento de investigación de las verdades en las que la Ley exige creer, es crucial para Ibn Paquda, la tenemos ya en las páginas iniciales de la obra. En el capítulo 1, artículo 3 de *Los Deberes de los Corazones*, titulado 'Sobre si estamos

obligados a investigar esa 'unidad' (la de Dios) por medio de la razón o no'), Ibn Paquda sentencia: «Por lo que respecta a si estamos obligados o no a investigar la 'unidad; por el método teórico especulativo, afirmo que todo aquel a quien le es posible investigar esta idea y otras semejantes a ésta, de entre las comprendidas dentro de los inteligibles, por el método de la argumentación, a este tal le obliga dicha investigación, de acuerdo con su capacidad de conocimiento y su poder de discernimiento» (p. 30-31). Y esto es así porque «a quien abandona la investigación de la verdad y la certeza de la 'unidad', le serán pedidas cuentas por su negligencia y seguirá la misma suerte de los que son negligentes en el conocer y obrar» (Ibid., p. 31).

Lo anterior puede mostrar que *Los Deberes de los Corazones* es una obra crucial para entender cómo el itinerario de la mente hacia Dios en la ortodoxia judía dio cabida al poder de la razón, y también que este viaje intelectual en la contemplación de la Ley incide directamente en una visión novedosa de problemas tales como la compatibilidad de la intención humana libre y la providencia divina, o el problema del arrepentimiento que será crucial en Maimónides y en los sefardíes de Amsterdam durante el siglo XVII.

La traducción de Lomba, directamente vertida de la edición crítica árabe de A. S. Yahuda (E.J. Brill. Leiden 1912), basada ésta en los manuscritos de Oxford y de París, y en otros fragmentos, nos permite acceder a un texto fundamental de la teología judeo-española medieval cuyo estudio es liminar con respecto al de los grandes sistemas filosóficos de ascendencia hebrea que ven en la razón la piedra angular del conocimiento de Dios y de la Ley.

*Miquel Beltrán*

José Demetrio JIMENEZ S.-MARISCAL, *Los senderos olvidados de la filosofía. Una aproximación al pensamiento de María Zambrano*, ed. Religión y Cultura, Madrid 1991 (342 pp.).

Ultimamente parece como si viviéramos un resurgir del estudio de filósofos españoles en general y en concreto la figura de María Zambrano ha cobrado con razón gran realce. Ahí nos encontramos con una monografía que viene a ser una buena y equilibrada exposición general del pensamiento de la filósofa española.

El desarrollo de la exposición sigue un curso muy ordenado. Empieza con una detallada presentación de la vida y producción literario-filosófica, indicando las influencias que la van modulando (capítulo 1). Sigue la presentación de la concepción que Zambrano tiene de la filosofía: su origen, noción y método (capítulo 2). En seguida se nota que una de las coordenadas en dicha concepción de la filosofía es la historia (además de la religión y otros), y por tanto la filosofía no se piensa en abstracto, sino inmersa en su propia historia y en concreto en su situación actual, de ahí el estudio del papel que Zambrano atribuye a la filosofía en la denominada crisis occidental, que ella define como orfandad (capítulo 3). El binomio historia-filosofía es el tema específico del capítulo 4. El capítulo 5 desarrolla las ideas más origi-

nales de la propuesta filosófica de M. Zambrano: «Alborear de una filosofía renovada», de la que cabe destacar la exposición de la filosofía como saber auroral y razón poética. Finalmente en el capítulo 6 se hace una recopilación o síntesis crítica.

El autor presenta su estudio como una interpretación, «una más entre otras posibles aproximaciones a la persona y obra de María Zambrano» (p. 13). Ciertamente toda exposición del pensamiento de un autor es interpretación. Lo más destacado de esta interpretación sea quizás su carácter digamos sistemático, especulativo, por una parte, y por otra su carácter histórico-hermenéutico, situando la filosofía de M. Zambrano dentro del vasto campo de la historia de la filosofía. Al principio de anuncia el propósito de «considerar la aportación de esta pensadora española en el ámbito del pensamiento universal, así como de constatar en qué medida intelectuales foráneos han influido» en ella (p. 13). Propósito considerable y en buena medida llevado a cabo.

*Gabriel Amengual*

MENEGONI, Francesca, *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*, Trento 1993, (Publicazioni di Verifiche, 20) (207 pp.).

Francesca Menegoni, ya conocida especialmente por sus estudios sobre Hegel y Kant, tiene la osadía de afrontar los temas que, aunque de gran importancia, han sido más bien negligidos. Así dedicó un magnífico estudio a la Moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel (1982), sin duda la hermana pobre dentro de la filosofía práctica hegeliana, y ahora nos ofrece un estudio sobre la acción. Este estudio sigue el hilo de la

*Enciclopedia*, es decir la exposición sistemática de la filosofía hegeliana; con ello se muestra como un estudio sobre la acción en toda la filosofía de Hegel. La obra está dividida en tres capítulos, fundamentalmente dedicados a la filosofía del espíritu subjetivo, objetivo y absoluto, respectivamente. Los tres capítulos van precedidos de una introducción en la que se expone el amplio campo semántico del concepto de acción, a fin de describir el

campo de investigación sobre Hegel y delinear el trasfondo en que se mueve: el aristotélico y el kantiano. Así se recuerdan algunas nociones clásicas de acción, que están presentes en Hegel, aunque sean insuficientes para dar cuenta de la riqueza conceptual hegeliana al respecto, y también para delimitar el objeto del estudio.

En el primer capítulo, titulado «A los orígenes de la acción», se hace un recorrido desde la Lógica (bien que sólo haciendo mención de la acción que en ella se da, a saber, la actividad del concepto, su autodesarrollo), pasando por la filosofía de la naturaleza hasta el final del espíritu subjetivo, al que mayormente se dedica este capítulo. Esta primera parte del estudio responde más bien a la cuestión de qué sea el sujeto agente; en efecto, si la acción es una exteriorización de la subjetividad, hay que empezar con la definición de las propiedades del sujeto agente (p. 13), empezando por las que le competen como ser natural u organismo vivo: la organicidad, la individualidad y la subjetividad (pp. 26-28), que son las que ofrecen la filosofía de la naturaleza. El grueso del capítulo es una exposición del desarrollo del espíritu subjetivo: la antropología, la fenomenología y la psicología. De la antropología, como el momento en que la dispersión y exterioridad de la naturaleza empieza a adquirir unidad e interioridad por la compenetración humana, el alma y el cuerpo, por lo que respecta a la acción cabe destacar el hábito, que algo groseramente podríamos llamar la base natural de la segunda naturaleza que producirá el espíritu, y que será su gran acción. La fenomenología estudia el yo que ha alcanzado la distinción respecto del objeto, que posibilita ya una primera forma de actividad propiamente dicha. Bajo el punto de vista práctico surge aquí el concepto de apetito. La psicología es evidentemente la parte más ampliamente analizada, puesto que ahí el lugar del espíritu finito en su

actividad específica de inteligencia y voluntad. Toda la exposición de esta parte, que se hace no globalmente, sino siguiendo paso a paso la argumentación de Hegel, está orientada a mostrar y subrayar la unidad de inteligencia y voluntad, y por tanto a refutar la visión según la cual la primera es activa y la segunda es pasiva. Así, el espíritu teórico empieza con el sentimiento, que comprende sensación, percepción y atención; si las dos primeras son fundamentalmente receptoras, la tercera es activa y una incidencia clara de la voluntad (p. 42s.). La dimensión activa se va haciendo más patente en la medida que avanzamos, pues la parte activa que ostenta la atención queda superada en el recuerdo y la imaginación, que si en la imaginación reproductiva y asociativa muestra dependencia del material recibido, la productiva ofrece en todo caso pura transformación del material recibido, creando no sólo símbolos (relación interna entre la cosa y el símbolo), sino incluso signos (relación puramente convencional entre la cosa y el signo). En el espíritu práctico se subraya que la voluntad es esencialmente «voluntad pensante» o «inteligencia volente». El espíritu libre es efectivamente síntesis de espíritu teórico y espíritu práctico. Como conclusión, la autora trata largamente la cuestión de si esta síntesis da lugar a la primacía de una facultad sobre la otra (p. 64). Se trata de la eterna cuestión de si en Hegel se da el primado de la razón práctica -como en Kant- o si, por el contrario, el de la razón teórica, al estilo de Aristóteles. La autora expone aquí de modo más sistemático la reciprocidad y unidad de ambas facultades, llevándole a la conclusión lógica de que no tiene sentido hablar del primado de una sobre otra, puesto que ambas se implican de tal modo que una no puede darse sin la otra (p. 69).

Si el capítulo primero versaba acerca de la pregunta *qué* es el hombre, el segundo trata sobre *quién* es, cosa que se mues-

tra no ya en sus propiedades y capacidades para la acción, sino en su acción, en el resultado de su acción: el mundo objetivo o naturaleza sustancial o segunda, que se crea el hombre, generando el mundo humano propiamente dicho. Aquí ya no se trata simplemente del concepto de la libertad, sino de su existencia. Este capítulo, dedicado al espíritu objetivo, se abre con la exposición del primer sujeto jurídico: la persona y su acción, cuyos preceptos son fundamentalmente negativos, puesto que miran a impedir las lesiones de derecho. La acción es también fundamentalmente negativa. El punto máximo de negatividad se da en la acción delictiva, caracterizada por una negatividad intrínseca (es pura negación del derecho) y por estar destinada a ser negada. Si la acción en el derecho abstracto, primera parte del espíritu objetivo, es esencialmente negativa, en la segunda parte, la moralidad, cobra una importancia especial: ejemplifica el estatus lógico de toda la parte. Así la acción es considerada desde el punto de vista del sujeto agente (propósito, intención, conciencia moral) (pp. 86-89). De ahí la distinción entre hecho y acción (pp. 93-96), según que el cambio introducido en la realidad pueda ser atribuido a una subjetividad. Por otra parte la estructura formal de la acción misma refleja también el carácter de «relación», característica de la moralidad, relación entre voluntad particular y universalidad de un principio, entre voluntad singular y la objetividad del mundo existente. En estas escisiones la acción juega el papel de intento de unificación (pp. 89-92). En estas dualidades y escisiones, que se manifiestan en la misma estructura formal de la acción, arranca una característica de la acción, ya desde ahora resaltada por la autora, y que tendrá consecuencias fundamentales en el conjunto de la concepción hegeliana de la acción: se trata de su carácter trágico. El carácter trágico de la acción (pp. 97-102)

consiste precisamente en este arraigo en la subjetividad del individuo agente, de modo que lo mismo puede realizar los fines universales, que puede también tergiversar e invertir el orden moral. Este problema, visto desde la moralidad, lleva a la necesidad de superar la subjetividad (y con ella la moralidad) en la eticidad. La eticidad se define como la segunda naturaleza (p. 105) o el mundo que el espíritu se ha producido. La acción en la eticidad viene de nuevo definida por una duplicidad, que no logra superar, que marca la finitud y limitación también de la eticidad y del Estado. Por una parte la acción es del individuo, y consiste en el cumplimiento de sus deberes éticos que se resumen en la rectitud o honradez (p. 107); en su pluralidad concreta estos deberes le competen como miembro de la familia, de la sociedad civil y del Estado. Pero a su vez la institución ética debe conservar las singularidades como personas y reconducir la acción de ellas a la vida de la sustancia universal (p. 110); dicho de otro modo, debe tutelar los derechos de los individuos singulares y a la vez impedir que estos derechos degeneren en un proceso centrífugo de autonomización y atomización respecto del conjunto (p. 132). Antes de tratar del desglose de la acción en las diferentes esferas: la familia (pp. 114-117), la sociedad civil (pp. 117-121), el Estado (pp. 121-129) y la de los individuos universales en la historia universal (pp. 129-133), presenta la exposición que de la acción ética hace la primera edición de la *Enciclopedia*, que aún no distinguía los tres ámbitos o esferas de la eticidad (pp. 108-114). La acción ética más importante es sin duda la que se da en la sociedad civil: el trabajo (pp. 119s.), y en el Estado e Historia universal: la acción política de los individuos histórico-universales. Precisamente esta última, que sin duda es una figura cumbre entre todas las posibilidades de acción humana, muestra el sentido instrumental que en último término la



caracteriza. Con ello no se hace más que mostrar la finitud y limitación del ámbito práctico. El carácter instrumental no es más una manifestación de la dualidad ya señalada al principio, que aquí se da en las nuevas coordenadas: en la familia entre el hombre y la mujer; en la sociedad civil por la conflictividad entre intereses particulares y universalidad, conflictividad inmanente en la búsqueda de los propios intereses a través de la satisfacción de los intereses de los demás, conflictividad que ya emerge en el hecho de que el trabajo al mismo tiempo que crea mercancías que satisfacen necesidades crea nuevas necesidades; en el Estado en la necesidad de integrar individuos e instituciones, que los individuos vean reconocidos sus derechos y al mismo tiempo busquen el bien universal.

En el tercer capítulo se delinean más claramente los perfiles de la teoría de la acción que la autora ha ido destacando, en concreto el carácter conflictivo (pp. 135-140) y trágico de la acción (pp. 140-147). En un bello apartado se estudia la raíz aristotélica de la concepción hegeliana de la acción, de la que arranca su carácter trágico (pp. 147-154). El carácter trágico de la acción es posteriormente analizado en el contexto del espíritu absoluto: en la obra de arte (pp. 155-161), en la religión y el culto (pp. 161-167) y en la filosofía (pp. 167-184). Este carácter trágico, como dimensión de toda acción humana, le permite a la autora terminar mostrando que la filosofía hegeliana no termina en una conclusión que cierra en sentido absolutístico, sino en apertura (p. 182), porque hasta el último momento hay que mantener la duplicidad de inteligencia y voluntad, de identidad y alteridad, que precisamente permiten que la filosofía sea «ciencia de la libertad».

Como puede apreciarse se trata de un estudio de la acción en Hegel, tomando su filosofía en toda su amplitud sistemática, además de las referencias a la evolución de su pensamiento, especialmente a la

*Fenomenología* y a la *Propedéutica* de Nuremberg, así como a las ediciones de la *Enciclopedia*, la de Heidelberg, que le sirve de hilo conductor, y a las de Berlín. A esta amplitud temática hay que añadir la presencia constante del transfondo aristotélico y kantiano, con referencias muy ilustrativas y atinadas que amplían la comprensión de Hegel. Y a pesar de esta amplitud con que se aborda el tema, el concepto de la acción es presentado de modo enorme congruente y unitario, con perfiles propios y destacados, como son la unidad de inteligencia y voluntad, su duplicidad entre el aspecto particular y universal, en definitiva su carácter conflictivo y trágico. Destacar el carácter trágico de la acción es una de las aportaciones de este estudio, el que da unidad a la acción, de hecho tan variada y realizada a niveles tan diferentes. Esto le obliga a no reconocer la Moralidad como el lugar sistemático propio de la acción, puesto que la escisión que ahí la caracteriza y que Hegel explica claramente en términos morales de exigencia y deber ser, para la autora, no son que una manifestación más del carácter trágico. Con ello se realiza una gran aportación a la comprensión del concepto de acción en Hegel y de rebote, por las implicaciones que se señalan, en general a la comprensión de su filosofía misma. En todo momento la autora muestra un gran dominio del tema, conocimiento directo de las fuentes, tanto antiguas como modernas, y conocimiento documentado de los mejores estudios al respecto. La maestría, con que se trata el tema, se traduce en una gran claridad de exposición. En definitiva, se trata de una gran obra sobre la teoría hegeliana de la acción y sobre la filosofía hegeliana en general.

QUANTE, Michael, *Hegels Begriff der Handlung*, ed. Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993 (Spekulation und Erfahrung. Texte und Untersuchungen zum Deutschen Idealismus. Abteilung II: Untersuchungen Bd. 32) (262 pp.).

Rara vez se encuentra uno con una investigación primeriza -se trata de la publicación de la tesis doctoral en filosofía de su autor, dirigida por el Prof. Ludwig Siep y presentada en la Universidad de Münster en 1992- que de una manera tan clara venga a colmar un vacío dentro de la investigación, en este caso, hegeliana. Sobre la teoría hegeliana de la acción, tomada en un sentido amplio, hay cantidad de estudios, puesto que bajo este epígrafe pueden comprenderse los que versan sobre praxis, teoría y praxis, el obrar humano; e incluso, particularmente en los últimos años, han abundado los estudios dedicados, de modo más estricto, al concepto de la acción<sup>1</sup>; sin olvidar siquiera el estudio ya clásico de Derbolav, dedicado a la teoría hegeliana de la acción dentro de la Filosofía del Derecho y especialmente en el capítulo de la Moralidad. Pero se carecía de un estudio estricto y sistemático sobre el tema, comentando y valorando las tesis hegelianas que se desarrollan en el segundo capítulo de la Filosofía del Derecho: la Moralidad, que es el lugar sistemático propio del tema. Y esto es lo que ofrece el libro que comentamos.

En esta obra se trata, efectivamente, de la teoría de la acción de Hegel, en sentido estricto, tal como Hegel la expone en el lugar mencionado, aunque prescindiendo de su contexto ético-político, de la Filosofía del Derecho. Hacer abstracción del contexto, según desarrolla el autor, es posible, ya que el concepto hegeliano de acción no tiene, por sí mismo, connotaciones morales; el engarce con la moralidad viene dado no por el concepto de acción, sino por el concepto de autonomía, que vienen a configurar las dos partes en las en el fondo se divide el capítulo sobre la Moralidad<sup>2</sup>; en este sentido no se trata de ninguna violentación del pensamiento de Hegel.

Una característica de este estudio -y quizás una de sus mayores y más significativas aportaciones- es que se pretende hacer un estudio sistemático de la teoría hegeliana de la acción, teniendo como contexto la actual teoría de la acción, disciplina desarrollada especialmente por la filosofía analítica. Se trata, por tanto, de un estudio no por amor a lo clásico, para entender mejor a Hegel, sino para ver qué aporta a dicha teoría tal como se desarrolla en la actualidad. Este enfoque presenta ya de por sí mismo un interés añadido, y que dice mucho de la seriedad y rigor con que se estudia a Hegel y al tema. Y efectivamente, la teoría de la acción se Hegel es situada dentro del ámbito de la fundamentación de la acción, mientras se declara que prácticamente no dice nada respecto al otro ámbito de la teoría de la acción: la explicación de la acción. La más clara aportación de Hegel es su decidida consideración de la acción como intencionada, con todo lo que implica de consideración de la subjetividad del agente, el momento teórico-representativo o cognitivo, etc. En cambio, resaltan, a mi modo de ver, las aportaciones de la actual teoría de acción para comprender a Hegel: es un caso claro como el contexto actual ayuda a comprender mejor la tradición, puesto que puede explicitar algo que está, pero no de modo distinguido y explícito en el autor estudiado. En este sentido destacan las frecuentes precisiones conceptuales y terminológicas que desde la actual teoría de la acción se introducen en el lenguaje hegeliano.

A pesar de esta colocación de la teoría hegeliana de la acción en el debate actual, no se trata en ningún caso de una transposición interpretativa lejana al pensamiento y texto hegeliano. Más bien se trata de un estudio de Hegel muy bien circunscrito a

su texto de la Filosofía del Derecho, los párrafos 105-125, e incluso muy pegado al texto. Para su interpretación se acude a su obra sistemática por excelencia, por una parte la *Enciclopedia*, como desarrollo completo -aunque abreviado- del sistema, y a la *Ciencia de la Lógica*, como el lugar de la explicación conceptual y argumental, de la que muestra tener un gran dominio, que le resulta muy fecundo para la interpretación de las posiciones hegelianas.

La obra está dividida en tres partes. La primera parte, titulada «La voluntad subjetiva», trata de la teoría hegeliana de la voluntad subjetiva, como el marco conceptual general en el que se sitúa su teoría de la acción, y de ella sólo se trata en la medida en que dice relación a ésta. Esta parte se abre con un breve comentario al párrafo 113, donde se dan las tres determinaciones de la acción, con las que se indican ya las coordenadas por las que va a desarrollarse dicho concepto, proponiendo una división lógica de los §§ 105-114 (pp. 18-20), e indicando a continuación el desglose en capítulos del desarrollo de toda esta primera parte (pp. 21-24). Así en el capítulo primero se determinan las premisas conceptuales de las que parte Hegel. En concreto se trata de los conceptos básicos de persona y sujeto (1.2), que protagonizan las dos primeras partes de la Filosofía del Derecho: el Derecho Abstracto y la Moralidad, respectivamente. Por una parte es la esfera de la voluntad en sí, la legalidad, la universalidad, y, por otra, la esfera de la voluntad para sí, la moralidad, la singularidad; ambas esferas se distinguen, pero a la vez hay un desarrollo concepto de la primera hacia la segunda (1.1). La categoría fundamental es la subjetividad (1.3), que determina y caracteriza toda la Moralidad, siendo un aspecto de la misma categoría el carácter formal de la voluntad subjetiva y de la moralidad en general (1.4) y en concreto de la acción, que se tematiza como

intencionalidad, a la que se dedica todo el capítulo segundo (2.). En un primer apartado (2.1) se analiza detalladamente en qué consiste la intencionalidad de la acción (comentario al § 110), para pasar después al estudio de su significado especulativo, es decir, a ver cómo la intencionalidad caracteriza las acciones libres (2.2), y finalmente mostrar la relación entre subjetividad e intersubjetividad implicada en la objetivación del fin que se realiza en una acción (2.3). El capítulo tercero hace un resumen de lo alcanzado, explicitando las tres determinaciones de la acción de las que se había partido y que ahora aparecen en su riqueza conceptual: subjetividad (intencionalidad), referencia al concepto, referencia a los demás.

La segunda parte, titulada «La acción», es un tratado más sistemático del concepto hegeliano de acción, en cuanto que guiado por las determinaciones que definen la acción, y en el sentido que no sigue exactamente el hilo del texto párrafo a párrafo, como en la primera parte, aunque no por ello menos pegado al texto hegeliano. Esta parte se inicia con un agudo análisis de la división general del capítulo Moralidad, tal como Hegel la expone en el § 114, resultando que más bien le correspondería una bipartición en vez de la tripartición que formalmente presenta (pp. 137s.), ya que de la segunda parte, propuesta por Hegel, que a su vez es bimembre, su primer miembro pertenece temáticamente a la primera parte, y su segundo a la tercera, con lo que la segunda desaparece como tal. De acuerdo con este resultado, la segunda parte está dividida en dos capítulos, uno dedicado a la forma (4.) y el otro (5.) al contenido de la acción. Bajo el epígrafe de «La forma de la acción» se estudian dos grandes cuestiones: la acción como evento, la relación causal (4.1) (ahí se dilucidan conceptos tales como la culpabilidad o responsabilidad, el cambio introducido por la acción,

las consecuencias), y la acción como intencionada e imputable (4.2) (ahí, en un interpretación original, brillante y certera, se aclara con ayuda de la *Ciencia de la Lógica* la relación entre propósito e intención, se profundiza la cuestión de la intencionalidad resaltando el dominio de lo cognitivo en ella). En el segundo capítulo se tematizan las cuestiones referentes al contenido de la acción (el bienestar, la felicidad, el fin particular, subjetivo, el bienestar de los demás, la racionalidad de la acción, etc.) (5.1), y por otra la relación del concepto de acción con la actitud moral, resaltando la neutralidad moral del concepto de acción, que la referencia moral de la acción no proviene directamente de ella sino del concepto de autonomía, también propio de la voluntad subjetiva, el mismo agente de la acción. La tercera parte presenta, por una parte, los resultados de la investigación, y, por otra, esboza una interpretación de la solución hegeliana al problema alma-cuerpo de acuerdo con la teoría de la acción desarrollada en la investigación.

Como puede percibirse, se trata de un estudio muy bien trabado, que aporta tanto a la comprensión inmanente de Hegel como al concepto de la acción. De estilo muy preciso y claro, más bien sobrio, pero sobre todo de gran rigor conceptual y argumental. Creo que puede decirse que une el rigor especulativo de la lógica hegeliana con el analítico-conceptual, propio de la filosofía analítica.

*Gabriel Amengual*

<sup>1</sup> Recuérdese la Oxford Conference de 1981 de la Hegel Society of Great Britain y la Hegel Society of America: L.S. STEPELEVICH and D. LAMB (eds.), *Hegel's Philosophy of Action*, Atlantic Highlands NJ 1983 (especialmente las contribuciones de Ch. Taylor y G. Planty-Bonjour); así como estudios de Miguel Giusti (1987), V. Giacché (1987), J.R. Seibold (1987 y 1988), G. V. Di Tommaso (1988).

<sup>2</sup> En el fondo no se trata más que de la distinción propia del planteamiento clásico y tradicional, según el cual primero deben darse ciertas condiciones para que se dé la acción humana, condiciones que la definen como tal, y solamente después puede pasarse al juicio moral sobre ella.

Paul RICOEUR, *Amor y justicia*. Traducción e introducción de Tomás Domingo Moratalla. Caparrós editores, Madrid 1994 (Colec. Esprit, 5).

Paul Ricoeur (Valence, 1913) no suele ser contado entre los pensadores éticos. Ciertamente no es un filósofo dedicado exclusivamente a este campo. La filosofía de Paul Ricoeur es propiamente una filosofía de la subjetividad; éste es seguramente el tema que une toda su vasta producción. Sin embargo, con esta designación no quedan nada señalados los derroteros por los que ha discurrido, ni los temas que ha tratado, ni la posición que le caracteriza. En efecto, ya desde el principio deja claro que no se trata de una subjetividad alcanzada por la vía breve, directa, de la autorreflexión o la introspección, sino por la vía larga del rodeo por las objetivaciones o expresiones de la subjetivi-

dad: el símbolo (el lenguaje y la acción). Por eso puede también considerarse como un fenomenólogo dedicado especialmente a la hermenéutica. Pero ya desde sus primeros escritos denota un interés especial por temas que tienen que ver con la filosofía práctica, tales como la voluntad, el mal, la culpabilidad; y la dedicación a temas éticos le ha acompañado toda la vida. Este libro representa una buena selección de sus contribuciones más recientes, donde de alguna manera resuenan todos los armónicos que definen su voz en el debate ético.

Quizás donde muestre mejor su planteamiento ético es en el estudio sobre la fundamentación de la ética (capítulos 4 y 6 de

este libro). El fundamento o punto de partida de la ética no es la ley, sino la libertad. Con ello se desmarca claramente del planteamiento deontológico, kantiano, acercándose al teleológico, aristotélico-hegeliano. La libertad es al fin y al cabo el bien, traducido en términos de modernidad. Pero, en cambio, es un bien que, por su naturaleza social, exige una regulación, y por ello en su realización surgirá, como momento necesario, la norma, el imperativo y la ley. En efecto, la libertad es algo a realizar, algo que tiene que atestiguar por las obras, que tiene que traducirse en cauces de convivencia. Esta libertad tiene que vivirse, en primer lugar, en primera persona; es el fenómeno que va desde la autonomía hasta la autoestima. Se entra en el problema ético propiamente dicho, cuando se plantea la libertad en segunda persona: aquí surgen las categorías de solicitud, reconocimiento, compasión. Pero si los bienes y roles vienen distribuidos por la sociedad en su conjunto, si en la relación interpersonal se presupone siempre un medio previo, para pensar la ética debe introducirse una tercera dimensión: la institución, en la que el otro no es simplemente el prójimo (más propio del amor), sino el «cada uno», término propio de la justicia. De ahí surgen los tres términos que definen el *ethos* o vida ética: deseo de una vida realizada, con y para los otros, en instituciones justas.

Una muestra de la perspicacia en la exposición de diversos planteamientos la ofrece el tratamiento del problema de la tensión entre bien y deber, lo moral y lo legal, lo bueno y lo justo (ética teleológica y ética deontológica). La posición de Ricoeur tiende a la mediación de ambas posiciones, manteniendo la tensión entre ambas: el bien determina la ley, se traduce en leyes, en propuestas y prescripciones, como a su vez desde el bien se critican y transforman las leyes; pero a la inversa vale también que la leyes aportan a la con-

creción del bien, lo especifican, lo prescriben y pasa así a ser reconocido y sancionado como tal. La mediación viene dada por el discurso, el discurso de la justicia, en su sentido más amplio, que por sí mismo viene a indicar una cierta primacía de la justicia, porque es la que ofrece el marco de la mediación. El discurso de la justicia, en efecto, abarca desde la circunstancias en que aparece el tema, que suelen ser las del conflicto, hasta la sentencia o decisión judicial, si viene el caso, pasando por la mediación política del Estado: la decisión legislativa y la garantía del buen funcionamiento de la justicia; y, en el otro extremo, pasando por la mediación de la sociedad civil, como espacio de debate público, donde se afrontan los valores, que posteriormente se traducirán en leyes (pp. 48-55).

Otra tensión, que trata -y no sólo en el capítulo que da título al libro- es la que se da entre amor y justicia. El amor -que se concreta especialmente en el amor a los enemigos, y con ello hace referencia a la ética cristiana, tal como viene formulada en el Sermón del Monte, tratando a la vez la relación entre la ética teológica y la filosófica- procede según una «lógica de la sobreabundancia» o en «la perspectiva de la economía del don», que puede resumirse en que «porque te ha sido dado, da a su vez» (p. 28). Con ello mismo el amor se está mostrando como una dimensión supra-ética que, teniendo sus repercusiones en la ética, va más allá de ella. La justicia, por su parte, opera según la lógica de la equivalencia, que se muestra en la ley de la reciprocidad. Sin que se pueda suprimir la tensión, también es verdad que la justicia se convierte en el medio necesario del amor y, a la inversa, que, a veces, reivindicaciones justas sólo se consiguen a base de invertir según la economía del don, como muestran los ejemplos de Gandhi, Martin Luther King, etc.

No resulta fácil situar el pensamiento de Ricoeur dentro del panorama ético

actual. La primera impressió que da la lectura de su obra es que Ricoeur actúa como un gran observador, un gran conecedor de los pensadores clave, desde Aristóteles pasando por Kant hasta J. Rawls y la ética comunicativa. Uno empieza por reconocerle como un gran maestro que sitúa muy bien los planteamientos, las cuestiones y los argumentos. Casi como si él mismo cubriera la propia posición detrás de la referencia a otros pensadores, agotándose en la tarea de mostrar la verdad -y las insuficiencias- de cada una de ellas; aunque una lectura más atenta muestra que las cosas no son así. Ricoeur tiene una posición propia, matizada en el diálogo con las demás. Quizás se podría caracterizar su planteamiento ético como hermenéutico-personalista, si es eso aclara algo la cosa; en todo caso habría que buscar sus deslindes por los terrenos de la ética comunicativa y el planteamiento comunitarista.

Esta obra de Ricoeur se sitúa dentro de una colección filosófica, que merece ser destacada. Se trata de la Colección Esprit, editada por Caparrós Editores en colaboración con el Instituto Emmanuel Mounier, que pretenden ofrecer a la cultura española las obras de todo un grupo de pensadores del siglo XX que, con la altura y el rigor que la modernidad exige, han elaborado un pensamiento que da cuenta de aquellos aspectos fundamentales de la persona, tales como su dignidad y valor, su preocupación por el otro hombre, su dimensión trascendente, etc. Los volúmenes ya aparecidos satisfacen con creces las esperanzas que uno podía cifrar en tal colección; se trata de obras de M. Buber, M. García-Baró, J.-L. Marion y M. Scheler. Desde aquí nuestros mejores deseos para esta colección.

*Gabriel Amengual*

BONELLI MUNEGATO, Cristiana, *Johann Schultz e la prima recezione del criticismo kantiano*, Trento 1992 (Pubblicazioni di Verifiche, 19) (172 pp.).

Vet' aquí un estudi sobre un filòsof que no ha passat a les nostres històries de filosofia, perquè resta a l'ombra del gegant de Königsberg, de qui era bon col·lega (professor de matemàtiques a la mateixa universitat de Königsberg) i company, a més de bon lector i defensor, que amb tot dret passa per ser un dels primers i més importants recensors de l'obra kantiana del primer moment.

L'estudi sobre Johann Schultz (1739-1805) és, a més de l'exposició del pensament d'aquest autor, indirectament un estudi sobre la filosofia crítica kantiana, pels estudis que escriví sobre la filosofia kantiana i perquè per Kant mateix era tingut com el comentador oficial de la filosofia crítica. De fet l'obra de Schultz sembla no tenir altre objectiu que els de despertar la intel·lectualitat alemanya a la revolució transcendental kantiana i a aclarir els

nombrosos malintesos que anaven sorgint. Dos són els escrits de Schultz sobre Kant que destaquen: la recensió a la *Dissertatio* de 1770 (1771, de la que en apèndix l'autora n'ofereix la traducció italiana, pp. 245-254) i el comentari a la *Crítica de la raó pura: Erläuterungen über des Herrn Professor Kant Kritik der reinen Vernunft*, i en torn d'aquestes dues obres gira tot el llibre de Bonelli. Després del primer capítol, dedicat a l'anàlisi de la recensió, dedica tres capítols a descriure la reacció que a Alemanya produí la publicació de la primera *Crítica*, estudiant les recensions d'ella en els anys 1781-1783 (capítol II), les recensions de 1784 (capítol III: les de H.A. Pistorius, D. Tiedemann i de Chr. G. Selle), i situades dins aquest mateix ambient, les recensions als comentaris de Schultz a la *Crítica* de H.A. Pistorius i C.G. Schütz (capítol IV); finalment

segueixen dos capítols dedicats a l'anàlisi dels comentaris de Schultz de 1784, un dedicat a la gestació (capítol V) i l'altra a l'exposició del contingut (capítol VI). A més de l'apreci i interès que Schultz mostra contínuament per l'obra kantiana, que també és correspost per Kant, aquest estudi posa de manifest el que podríem anomenar el Kant metafísic (en front del Kant teòric del coneixement científic, tan difós, des de l'Escola de Marburg i el neokantisme) i com són de profundes les arrels de la interpretació metafísica de la filosofia crítica, que encara que repudiada per altres corrents interpretatius, no ha cessat de tenir grans valedors, com són el mateix Schultz, Fr. Paulsen, M. Wundt, M. Heidegger, G. Martin, etc. L'estudi dels comentaris de Schultz il·lumina molts dels nus crucials del pensament kantianà. Dintre aquesta

dimensió metafísica de la filosofia kantiana segurament els aspectes que més destaquen en la interpretació de Schultz són, en primer lloc, l'afirmació decidida de l'existència real de la cosa en sí, i, en segon lloc, encara que reconeixent que la nostra raó no pot assolir l'objecte noumènic en la seva constitució interna, s'admet la possibilitat d'un coneixement analògic, al límit mateix de l'ús legítim de la raó; la metafísica kantiana del transcendent no es redueix al postulat de la raó pràctica.

Un meravellós estudi que aporta molt a la comprensió del context -les discussions en torn a la filosofia kantiana, duent a terme una vertadera reconstrucció de la primera recensió de l'obra kantiana a Alemanya- i del text mateix de la filosofia kantiana.

*Gabriel Amengual*

Walter JAESCHKE (Hrsg.), *Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die Göttliche Dinge (1799-1812)*, Felix Meiner Verlag, Hamburgo 1994 (Philosophisch-literarische Streitsachen, Bd. 3) (pp. 258).

Este libro es la publicación de las ponencias del simposio que tuvo lugar en febrero de 1990 sobre la controversia desatada por la publicación de la obra de Friedrich Heinrich Jacobi titulada *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*, (Leipzig 1811), de ahí la denominación que recibe dicha disputa: *Streit um die Göttliche Dinge*. El núcleo de la disputa está formada por esta obra de Jacobi y la réplica que a ella escribió Fr. W. J. Schelling, publicada bajo el título *Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen ec. des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus*, (Tubinga 1812).

Pero esta disputa viene de más lejos y sus olas alcanzan riberas más lejanas e incluso entran en conexión con otros mares. Quizás para situar esta disputa nada mejor que situarla -como magistral-

mente lo hace la primera ponencia, de Ingo Kautlis, pp. 1ss.- dentro de la serie de disputas -fundamentalmente tres- que en este terreno filosófico-teológico vivió la intelectualidad alemana desde finales del siglo XVIII hasta la primera mitad del siglo XIX. De hecho pertenece a una serie de disputas, que puede considerarse también como una sola, que tomada en su sentido más amplio abarca desde la publicación de la *Crítica de la razón pura* hasta L. Feuerbach y los idealistas tardíos; son de hecho los 50 años de más vitalidad de la filosofía alemana o incluso de toda la historia de la filosofía, sólo comparables a aquellos en que se desarrolló la obra de Platón y Aristóteles (1781 se publica la primera crítica y en 1831 muere Hegel, justo a los 50 años, si añadimos 10 más llegamos hasta 1841 en que se publica la *Esencia del cristianismo* de L. Feuerbach y añadiendo algunos más llegamos hasta

*La lucha de clases en Francia* [1850] y a los *Grundrisse* [1857-58]). La primera disputa, llamada *Pantheismusstreit*, fue provocada por la correspondencia entre Jacobi y Moses Mendelsohn sobre el spinozismo real o supuesto de Lessing, aunque su importancia no estriba en si Lessing fuera o no spinozista, sino en la cuestión de si la demostración filosófica lleva necesariamente a la negación de la libertad, y por tanto también de la moralidad y conduce finalmente al panteísmo y fatalismo. Esta disputa no acaba en sus términos de filosofía teológica con que de entrada fue planteada, sino que en ella puede verse de alguna forma el humus de donde surge el idealismo, que por una parte toma el desafío de la demostración filosófica, de la exposición sistemática de la filosofía, de la conversión de la filosofía en ciencia, pero por otra se presenta como su réplica presentándose como filosofía de la libertad y de la subjetividad, en Fichte, o como filosofía de la identidad, en Schelling. La segunda disputa es la llamada *Atheismusstreit*, que discurre en 1798, cuyo representante es Fichte, quien -a diferencia de Fr. K. Forberg que sustituye el concepto de Dios por el de religión- sostiene el concepto de Dios, pero lo identifica con el orden moral del mundo. Si en la primera disputa estaban en cuestión las condiciones de pensar el teísmo, en esta segunda lo está la comprensión de Dios, especialmente su carácter personal. Común a ambas fue la posición incuestionada del teísmo, desde el cual se ponía en cuestión las posiciones incompatibles con él. En la tercera disputa, *Streit um die göttliche Dinge*, es el teísmo mismo que se hace problemático, su anterior posición fuera de discusión corre el peligro de convertirse ahora en posición fuera de la razón. En concreto las dos posiciones en liza pueden resumirse de esta manera: Jacobi, por su intención de pensar el verdadero Dios, el Dios vivo y personal, se

resiste a pensarlo como primer principio, puesto que para pensar a Dios como creador del mundo por medio de la libertad e inteligencia, no basta pensarlo como causa; Schelling defiende que precisamente su filosofía -a la que Jacobi acusa de ateísmo- es la que permite pensar a Dios como ser personal. Naturalmente tras esta disputa filosófico-teológica se encuentran otras dimensiones que afectan a la concepción de la razón y en último término la relación entre razón y facticidad. En efecto, Jacobi, al propugnar un concepto de Dios fuera de la filosofía, piensa que la filosofía y en concreto la filosofía sistemática y científica es obra del entendimiento, saber mediato, certeza de segunda mano y por tanto condicionado y necesitado, a diferencia de la razón, que es saber inmediato, certeza de primer mano, cuya denominación más adecuada es fe y cuya característica más importante es la libertad. A pesar de la breve esquematicidad con que se ha aludido a la problemática en cuestión en esta disputa, no es difícil percibir la palpitante actualidad de esta disputa, alguna vez aludida en las ponencias (cfr. por ejemplo páginas 129ss.).

Esquematisando algo el contenido de la obra, podría decirse que consta de una visión panorámica, amplia y documentada, en la ponencia primera de I. Kautlis; dos ponencias que versan sobre el núcleo de la disputa: Jacobi y Schelling, presentadas por Kl. Hammacher y W.G. Jacobs; estas dos van precedidas por estudios sobre autores que vendrían a representar la prehistoria de la disputa propiamente dicha: G. Müller sobre Jean Paul, E. Herms sobre Herder, J. Jantzen sobre Eschenmayer y Schelling, E. Düsing sobre Fichte, y seguidas por estudios sobre autores que de alguna manera vienen a representar la posthistoria: B. Bianco sobre Fries, E. Behler sobre Fr. Schlegel, F. Wagner sobre Hegel y finalmente W. Henckmann sobre Solger.



No puedo cerrar la breve reseña de esta obra ingente sin expresar el elogio merecidísimo al editor, Prof. Walter Jaeschke, gran conocedor de la época, especialista destacado en Hegel, y trabajador incansable en editar y estudiar las obras de autores tan significativos de este rico período. Además de editor de este volumen, dirige la colección, ambiciosa y sugerente, titulada *Philosophisch-literarische Streitsachen*, que quiere dar a conocer las disputas de

este período, según los grandes temas que estuvieron en discusión: la estética, la filosofía trascendental, reforma y restauración, estando cada una expuesta en dos volúmenes, uno dedicado a los estudios y otro a la edición de los textos de la disputa en cuestión. Una colección que da cuenta de la vitalidad de la filosofía alemana de aquel tiempo y que honra a la actual.

*Gabriel Amengual*

Walter JAESCHKE (Hrsg.), *Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die Göttliche Dinge (1799-1812). Quellenband*, Felix Meiner Verlag, Hamburgo 1994 (*Philosophisch-literarische Streitsachen*, Bd. 3.1) (pp. 429).

Este es el volumen de fuentes, de textos, correspondiente a los estudios recopilados en el anterior. Está expresamente dividido en tres partes. La parte central está formada por los dos escritos de la controversia, *Streit und die Göttliche Dinge*, el de Jacobi y la réplica de Schelling. Esta parte central va precedida por otra acerca de la prehistoria de la disputa, con textos de Jean Paul, Novalis, Schelling, Kotzebue, Hegel, Eschenmayer y Schlegel, que van de 1789 (el primero de los dos textos que se reproducen de Jean Paul) hasta 1808 (de Schlegel, una reseña de algunas obras de Fichte). Con esta prehistoria de la controversia, ésta viene a empezar inmediatamente después de la *Atheismusstreit* (1799), con lo que este volumen integra los escritos que van desde esta disputa hasta la propiamente *Streit um die Göttliche Dinge*. La parte central va seguida a su vez por una parte dedicada a la «posthistoria de la disputa», con textos de Goethe, Schlegel, Fries, Jacobi y Schleiermacher. Esta posthistoria viene a acabar con la muerte de Jacobi en 1819, de hecho de esta fecha es el último escrito de Jacobi incluido, seguido solamente por un escrito de Schlegel, que es una reseña de dos volúmenes de la edición de las obras completas de Jacobi, de 1822, por lo que ya se deja fuera los tex-

tos del debate que a partir de 1820, sin referencia directa a la disputa entre Jacobi y Schelling, tuvo lugar sobre la fundamentación de la idea de Dios en el saber inmediato o en la fe garantizada histórica y tradicionalmente o bien en el saber conceptual.

Naturalmente no se editan obras que, si bien contribuyeron con voz propia a la disputa, dada su envergadura y amplitud material, no pueden tener cabida en un volumen de estas dimensiones, ya de por sí nada pequeñas, como tampoco otros textos que, aunque incidieran en esta disputa, tienen su lugar propio en otra, como por ejemplo sobre la filosofía trascendental, y que por tanto ya ha sido editado en la misma colección.

Esta edición de textos ofrece no sólo los materiales, por otra parte dispersos y de difícil acceso a veces, viniendo con ello a llenar realmente una verdadera laguna, sino que además viene a complementar la praxis editorial generalmente más bien centrada en autores y no en temas, dejando con ello fuera el contexto de surgimiento y de significación de los textos. Aquí en cambio, los textos encuentran su contexto inmediato al que respondían, cobrando así un relieve extraordinario que les devuelve su significado histórico. De este modo además se recuperan textos que frecuentemente pasan olvidados, porque



En los últimos diez mil años el hombre ha evolucionado culturalmente, sin un cambio paralelo en emociones innatas y en las disposiciones de comportamiento.

«... mucho de nuestra herencia biológica aparece hoy como un lastre. Se hace necesario adaptarnos culturalmente de nuevo» (p. 9).

Otro punto a resaltar de las conclusiones de Irenäus Eibl-Eibesfeldt es la afirmación sin ambages de las diferencias entre sexos, negando un origen puramente cultural.

«Hombres y mujeres están biológicamente condicionados por su constitución corporal, su fisiología y su conducta para la diferenciación de los roles sexuales en la división del trabajo Hombre y mujer se distinguen entre sí por su conducta, percepción y motivación (p. 332).

A lo que añade, unas líneas más tarde:

«La tendencia del varón al dominio se basa, sin duda, en una herencia que se remonta a los primates. Dicha tendencia ha llevado, a menudo hasta el día de hoy,

en muchos pueblos a la opresión de la mujer. Esta situación debe ser superada, cosa que no se logrará, si se siguen negando las diferencias existentes» (p. 333).

Como nos advierte el autor en el prólogo, al ser un primer manual de etología humana, no todas sus partes han sido tratadas con igual profundidad. En respuesta a su invitación al diálogo y al intercambio de pareceres, me gustaría destacar -a título personal- el tratamiento que hace de la homosexualidad. ¿Tiene alguna intención moralista?

Para acabar hay que elogiar la accesibilidad del libro a cualquier persona interesada en el tema, puesto que el vocabulario técnico queda bien explicado y suficientemente claro para escapar de academicismos innecesarios, sin restar en ningún modo rigor científico, ayudándose de ilustraciones que amenizan notablemente el conjunto.

*Lorena Fdez. Quiñones*

.....

N. RESCHER: *A useful Inheritance. Evolutionary aspects of the theory of knowledge.* Savage. Rowman & Littlefield Publishers INC. 1990

Uno de los pilares básicos de la antropología occodental ha sido la caracterización del ser humano como zoóm logon echón (animal racional), el animal capaz de hablar, de articular sonidos con sentido, deliberar, creador y usuario de un tipo especial de conocimiento.

Esta hermosa caracterización, que encierra en su sencillez, uno de los grandes enigmas del pensamiento humano, la unión entre la animalidad y la racionalidad (comúnmente enfrentadas en una dicotomía, que ha variado terminológicamente, pero que en esencia permanece inalterable) ha recibido, sin embargo, una atención excesivamente polarizada, al centrarse la investigación en la racionalidad, lle-

gando incluso a la negación de la caracterización e inserción animal del ser humano en la naturaleza. La tradición occidental, deslumbrada por el brillo de los métodos del conocimiento y sus espectaculares resultados, ha olvidado el origen de la capacidad de deliberar.

Por otro lado, junto a este olvido metodológico, ha convivido otra tradición, heredera de Darwin y Karl von Frisch, para la cual la inteligencia humana es el producto de un prolongado proceso de evolución biológica. Una tradición que emerge en la búsqueda de las raíces filogenéticas de nuestro mecanismo básico de adaptación: el conocimiento.

El ser humano se ha adaptado por el

uso del cerebro más que por el de la fuerza, por el conocimiento más que por el poder y por la flexibilidad más que por la especialización. Ha conseguido invertir la máxima evolutiva: adaptarse al medio, para hacer que el medio se adapte a él.

El objetivo de N. Rescher es mostrar las consecuencias epistemológicas de esta paradójica situación, aceptando al hombre como el animal capaz de deliberar, desarrollando una ventaja competitiva en la escena natural: la inteligencia, que emerge a través del proceso evolutivo como un medio efectivo de supervivencia.

La emergencia histórica de nuestros mecanismos de pensamiento es, sin ninguna duda biológica, pero el desarrollo de nuestros métodos de pensamiento están gobernados por los procedimientos sociales de la evolución cultural.

Esta hipótesis nos conduce a concebir la racionalidad como un proceso emergente, factor clave en la selección racional de nuestros métodos y procedimientos de investigación.

A partir de aquí, la racionalidad y la ciencia (sacrosantos lugares de la tradición occidental) se convierten en fabricantes de conjuntos de posibilidades hipotéticas, posibilidades que se conciben como tales, por un ser que ha evolucionado conforme a una naturaleza que no sólo cesa y enseña sino que también lo forma a través de una mente concebida como producto o desarrollo natural, conformándola como un desarrollo bio-cultural.

La ciencia natural no se ocupa, en consecuencia, de la «realidad como tal», sino que nos provee de una pintura de la realidad, tal como se nos presenta ante nosotros, de un modo particular, determinado por el modo de conocimiento, que hemos desarrollado a través del discurrir evolutivo. Nuestra pintura científica es el producto de interacción creativa, en la cual las dos partes, el investigador y la realidad, hacen una crucial e inseparable contribución, dando lugar a una realidad relacional.

Esta realidad relacional, nuestra pintura de la realidad, es un producto de una determinada forma de conocimiento, que ha sido desarrollado por una forma característica de vida, para la cual la verdad científica, tiene que ser nuestra verdad científica, no en el sentido trivial de que nosotros la construimos, sino en el sentido de que está codificada y condicionada por nuestro modo de situarnos en la naturaleza. «Nuestras verdades» son únicamente «nuestras» verdades, errores infinitos que han dado lugar a un término legítimo.

Adaptaciones culturales, modos de vida adecuados, acomodaciones, resultado de una retención cultural, gobernadas por procedimientos sociales que generan métodos de pensamiento, relaciones ajustadas, que nos permiten la progresiva modificación y control del ambiente, en la búsqueda sin pausa de una mejor adaptación evolutiva.

*Roberto Ortega*

MARTÍNEZ MARZOA, FELIPE: *De Kant a Hölderlin*, Ed. Visor (La Balsa de la Medusa, 50), Madrid 1992, 151 págs.

El objetivo explícito de la obra es dilucidar el tránsito de la filosofía moderna hacia el Idealismo. El camino se realiza con una muy específica lectura de *Kant*.<sup>1</sup> En este «leer a Kant» se halla la fuerza del ensayo, pues lo que nos propone el autor es enfrentarse al problema teórico dejando de lado todo aquello que la crítica posterior ha vertido sobre él, distorsionándolo incluso y dando por sentado una determinada interpretación. Esta es la propuesta de Martínez Marzoa (en adelante M.M.): el rigor y minuciosidad son una constante de su quehacer de lectura interpretativa, y esto lo demostró ya en su lejano *La filosofía de 'El Capital' de Marx* (Taurus, 1983), en el que la propuesta de lectura era semejante: re-leer una propuesta teórica, lectura que tiene su primera dificultad en una siempre reclamada presunta 'especificidad' del pensamiento en cuestión que 'obliga' a leerlo en unas coordenadas determinadas y desde unos presupuestos y finalidades determinadas. En *De Kant a Hölderlin* se trata de leer a Kant no desde el punto en que la historiografía le ha instalado (ser el **pre-** del idealismo) sino desde los problemas que Kant plantea, «en cuanto elemento inquietante de la cosa misma», algunos de ellos a pesar suyo, y por mor de los cuáles queda relegado en el tránsito al idealismo, a pesar de que o más bien porque «no es él mismo un idealista».

M.M. plantea dos maneras de leer la capital (y ambigua) pregunta kantiana de la *Crítica de la razón pura*: «*Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?*». Una lectura (la que M.M. llama «J») de la pregunta entendería que cierta cosa llamada «conocimiento *a priori*» es posible y, así, la investigación trascendental «se ocuparía no de cómo es posible el conocimiento en general, sino del particular problema de determinado tipo de conoci-

miento (el 'conocimiento *a priori*)». Otra lectura (la llamada «M») entendería que lo «que llamamos 'conocimiento' es *possibile* y su *possibilitas* (esto es: aquello en lo que consiste en general el que algo sea válido como conocimiento) es *a priori*, o sea, constitutiva 'de antemano' con respecto a cualquier contenido del conocimiento» y, así, «la cuestión trascendental sería la de en qué consiste en general esa validez o legitimidad que llamamos en general 'conocimiento'». La lectura M es la más profundamente kantiana, entonces: «que motivo puede entonces haber para que Kant tienda (aunque inconsecuentemente, como veremos) a girar hacia J?» En la lectura M «lo válido es lo empírico, siendo entonces el papel de lo *a priori* el de 'en que consiste' la validez, o sea, no el de lo válido, sino el de 'las condiciones de posibilidad' de ello en cuanto tal, mientras que en la lectura J lo válido es lo *a priori*». La tendencia kantiana al tránsito de M a J viene motivada «por lo incómodo que resulta el que lo válido sea aquello cuyo carácter es precisamente el no ser absolutamente válido, esto es, por la inclinación a atribuir el carácter de la válido a aquello que es 'absolutamente cierto'». Ello significaría el abandono del proceder epagógico en beneficio del genético, porque «un pensamiento que pretenda ser la consumación de la tendencia a lo absolutamente cierto y, por lo tanto, a identificar validez con aprioridad habrá de ser a la vez un pensamiento que no se conforme con ningún *Faktum*, sino que exija siempre y por principio la génesis». Tal es el paso dado por Fichte. En él se consume el tránsito esbozado en Kant: aquello en lo que consiste la validez pasa a ser ello mismo lo válido, que también puede decirse: aquello en lo que consiste ser pasa a ser ello mismo lo ente. La diferencia de lo uno a lo

otro constituye el tema kantiano de la finitud. En esta diferencia (o finitud) se halla la razón de que «el modo de proceder haya de ser la *epagagé* y el que haya siempre más de un principio». Esto la posición M. la lectura J, anunciada en Kant y consumada en Fichte, suprime la diferencia y puede recibir el nombre de 'idealismo'.

Consecuente con la posición M es, sea hablando relativamente a lo cognoscitivo y lo práctico, sea a la institución y al concepto, que se establezca «una dualidad en la que ninguno de los dos términos puede ni separarse ni derivarse del otro». Si la «raíz común», y precisamente 'desconocida', pues los dos términos inseparables entre sí no son derivables uno del otro, fuese algo de lo que el filósofo pudiera partir, entonces desaparecería sólo en su propio abstraerse. Entonces habría génesis. En Kant el tránsito de M a J fracasa porque la pretensión de subordinar la raíz común a-reflexiva a la reflexión es, aunque el propio Kant la tenga, profundamente antikantiana, y «el núcleo de la filosofía de Kant es tan fuerte que no se deja manipular ni por Immanuel Kant». Lo que representa die *Natur* en el pensamiento kantiano, es solidario con el carácter de *epagagé* e incompatible con la génesis; en su abstraerse consiste la 'reflexión'.

Hölderlin conecta con esta posición kantiana, y en su crítica de Fichte lo que recusa es el punto de vista «según el cual la presencia-ausencia de lo absoluto tendría lugar en la reflexión, esto es, en la forma absoluta de la reflexión». Se manifiesta en ello una crítica a la noción misma de 'absoluto' y, por ello, de la génesis. La

tesis de M.M. es que Schelling y Hegel asumen la crítica de Hölderlin a Fichte «como si la misma no concerniese a cualquier noción de 'lo absoluto', esto es, como si lo exigido fuese cambiar de noción de lo absoluto, pero no abandonar en general la noción de lo absoluto». De este modo ambos pueden recoger aspecto de la posición de Hölderlin para criticar al otro en su intento de salvar una versión propia de génesis. Pero aunque remitiéndose a él, el absoluto de Hegel o de Schelling no es el absoluto de Hölderlin simplemente porque éste no está hablando de lo absoluto. Porque el absoluto está unido al origen, a situarse de entrada en el origen y, de este modo, en el modo de la génesis, mientras que Hölderlin si apunta a algo así como un origen «es sólo para que éste se niegue categóricamente a 'originar' y nos deje remitidos a las cosas; ese desgarrar sin soldadura es el mundo, y él es la morada del poeta». La distancia, el desgarrar, el «entre» (que M.M. analiza a partir de *Andenken*), el lugar de la ausencia de los dioses ya partidos, no son sino aspectos de «la misma brecha o fisura o diferencia» que pretende expresar Hölderlin y que M. M. ha contemplado desde el comienzo de su libro, precisamente leyendo a Kant no como un pre-idealista, sino desde su ruptura que representa la finitud y reencontrando esta finitud en Hölderlin.

*Mateu Cabot*

<sup>1</sup> Felipe Martínez Marzoa ya ha dedicado a Kant dos de sus anteriores obras: *Desconocida raíz común* (1987) y *Releer a Kant* (1989).

## NOTA DE LA REDACCIÓN

*Los suscriptores de la revista notarán un salto en la numeración de la misma. Efectivamente, los números 19-20, correspondientes al 1993, no han sido publicados todavía. Contendrán las actas del Simposio Internacional sobre «Historia y utopía en Comenio», que se celebró en Palma en octubre de 1992.*

*Rogamos disculpen las molestias.*













**Universitat de les Illes Balears**