

NIETZSCHE A LO LEJOS (PRIMERA APROXIMACIÓN).

Manuel Vivas Moreno

Profesor de Filosofía EN EL ies Rodrigo Caro. Ha colaborado en el nº 1 de esta colección con El árbol de la ciencia y el árbol de la vida.

I.- Nietzsche o la necesaria soledad del lector.

Fue el recuerdo de la extraordinaria lucidez en medio de la locura abismal: el nueve de enero de 1889, en el tren de Turín a Basilea, Friedrich Nietzsche –sumido ya definitivamente en el drama oscuro de su soledad y locura infinitas- sorprende entre frases inconexas, palabras incoherentes, llantos dramáticos y carcajadas histéricas a su fiel amigo Overbeck²⁴ –que lo acompañaba rescatándolo de la soledad de Turín- con la declamación de un poema especialmente bello que concluye con un verso tremendo²⁵ por sublime, profundo por verdaderamente dramático, pleno de autenticidad y, sobre todo, necesariamente –es decir, existencial y vitalmente- solipsista: “¿Había alguien que escuchase mi alma?”²⁶

El teólogo y amigo no sabía que Nietzsche recitaba un poema escrito por él mismo, perdido en la lejanía de la biografía -vale decir, de la locura- y de la geografía, desconocido por todos, ya ignorado por el consciente del propio autor, pero que formaba parte de un montón de papeles manuscritos, dejados atrás junto con otros objetos personales del filósofo y que en 1906 verían la luz bajo un título también tremendo: *Ecce Homo: Cómo se llega a ser lo que se es*.

Ecce Homo -no lo olvidemos: “he aquí el hombre”- fue concebido como autobiografía en el profundo sentido del intento de dotarse de narración y de argumento; terminado pocos días antes del definitivo y dramático hundimiento de su autor, es un texto singular incluso dentro de la propia obra de Nietzsche, seguramente porque está atravesado por la certera conciencia de saber quién se es (recordemos el subtítulo del libro: “como se llega a ser lo que se es”) y de la misión

²⁴ Franz Overbeck (1837-1905), es un teólogo protestante que coincidirá con Nietzsche en la Universidad de Basilea; desarrollarán una amistad profunda que será crucial para ambos. Overbeck no sólo mostró siempre fidelidad hacia su amigo, sino que, sobre todo, aportó una generosa lucidez durante los años del hundimiento de Nietzsche y la publicación de los primeros escritos del filósofo posteriores al desastre entre los que se encontraban textos como *El anticristo* o el propio *Ecce Homo*.

²⁵ “Tremendo” en su justa acepción etimológica: “tremendus” de “tremere”, es decir aquello que provoca miedo y que, por tanto, debe ser temido y por lo que, en justa consecuencia, se hace digno de respeto y reverencia. Sólo en este sentido pretendemos emplear tal calificativo en este escrito.

²⁶ El poema dice así:

“Junto al puente me hallaba/ hace un instante en la grisácea noche./ Desde lejos un cántico venía:/ gotas de oro una a una/ sobre la temblorosa superficie./ Todo, góndolas, luces y la música/ ebrio se deslizaba hacia el crepúsculo.

Instrumento de cuerda, a sí mi alma,/ de madera invisible, conmovida,/ en secreto cantábase, temblando/ ante los mil colores de su dicha,/ una canción de góndola./ ¿Alguien había que escuchase mi alma?...”

“An der Brücke stand/ jügst ich in brauner Nacht./ Fernher kam Gesang:/ goldener Tropeen quoll’s/über die zitternde Fläche weg./ Gondeln, Lichter, Musik/ -trunken schwamm’s in die Dämmerung hinaus...”

Meine Seele, ein Saitenspiel,/ sang sich, unsichtbar berührt,/ hemimlich ein Gonellied dazu, /zitternd vor bunter Selilgkeit./ -Hörte Jemand ihr zu?...”

Nitzsche. *Ecce Homo. Wie man wird, was man ist*. KSA 6, PG, 291 Edición de Colli y Montinari en su edición de 2002. Nos limitaremos a señalar el volumen y el número de página. Para las traducciones al castellano nos remitiremos a la labor de A. Sánchez Pascual publicada en Alianza Editorial.

acometida con una voluntad filosófica excepcional.

Nietzsche, “ecce homo” de nuevo, -quizá otro crucificado inerte en la “pasión” de su locura-, es plenamente consciente de que trae al mundo un auténtico **“dysvangelium”**, una **“mala nueva”**; su autoproclamada condición de “anticristo” no es pataleta ni simple ateísmo²⁷ sino más bien consecuencia de su condición de testigo excepcional de la Historia de la Ontología ante la que alza, con voz coherente y lúcida, su punto de vista calificándola como la **“historia de un error”**. Es, por tanto, profundamente pertinente lo que Nietzsche afirma respecto de sí mismo en ***Ecce Homo: “Yo no soy un hombre. Soy dinamita.”***²⁸

La afirmación subrayada ni es grandilocuente ni mucho menos meramente retórica: rota la máscara de la persona -aquella intencionada traducción del **“hypokeymenon”** por el **“subjectum”**²⁹-, olvidado ese concepto de sujeto -y de hombre- que atraviesa la Historia de la Filosofía desde Aristóteles hasta el Idealismo Alemán, tiene sentido afirmar **“yo no soy un hombre”**. Nietzsche huye de y revienta concepciones tales como “animal racional” (Aristóteles), “trascendental de Gracia” (Tomás de Aquino), “res cogitans” (Descartes), “monada” (Leibniz), “unidad sintética de apercepción trascendental” (Kant) o “substancia que se aprehende y se expresa al tiempo como sujeto” (Hegel). La tentación de totalidad -inherente a la racionalidad incubada en la filosofía desde los presocráticos- ha permanecido latente en toda la Historia de la Metafísica desde Parménides hasta su final pleno (**die Vollendung**) con Hegel, el cual llevará hasta el extremo la sistematicidad absoluta de la **Historia de la Filosofía** (el corazón de la **Filosofía de la Historia**) al mantener -con la exuberancia que caracteriza a la famosa **“Vorrede”** de la ***Fenomenología del Espíritu***- que **“la verdad es el todo”**³⁰. Todo esto estalla con absoluta coherencia y fuerza en el pensar de Nietzsche; por ello, tiene sentido el segundo extremo de la afirmación: **“soy dinamita”**. El enunciado no sólo no es banal sino que se muestra

²⁷ Nietzsche, más allá de limitarse a la simple negación de la existencia de Dios, habla de la muerte de Dios, invirtiendo así la lógica imperante en la Historia de la Ontología (recordemos a San Anselmo, Descartes o Hegel). Para morir es necesario haber existido. De esta manera, Nietzsche se sitúa -y con él sitúa a la filosofía y, ¡sobre todo!, a la teología- más allá de los carcomidos límites del teísmo, ateísmo y agnosticismo. La audacia de Nietzsche consiste en sacar a Dios del planteamiento ontológico y situarlo en los estrictos límites de la teología. El teólogo luterano E. Jüngel es plenamente consciente del reto que Nietzsche plantea a la reflexión teológica y así lo muestra en su obra ***Gott als Geheimnis der Welt***. Es especialmente significativo su apartado dedicado a “la pensabilidad del Dios” -***Zur Denkbarkeit Gottes***. También, desde la teología católica, Rahner ha sido consciente del desafío; recuérdese a este respecto su obra ***Hörer des Wortes***.

Entendemos que el pensamiento de Nietzsche y la posterior esencialidad de Heidegger en su apuesta por el **Dasein** -en su apuesta de sustitución del sujeto moderno- no ha sido adecuadamente interiorizado por el discurso teológico -ni católico ni luterano- que sigue apostando por el sujeto de la Modernidad basado en un dios que ya no puede ser pensado desde determinados parámetros o categorías gnoseológicas. Sería, en este sentido, necesaria una revisión del sujeto teológico, tarea sobre cuya necesidad reflexionamos actualmente en un texto titulado “Notas para la revisión del sujeto teológico”.

²⁸ ***Ecce Homo. ¿Por qué soy un destino?*** 30156, pg. 365 Alianza Editorial, 123. “Ich bin kein Mensch. Ich bin Dynamit”

²⁹ cfr. Heidegger. Nietzsche. Voll.2, “Der Wandel des υποκειμενον zum subjectum”. Neske 1989, pg 429. Traducción en Ediciones Destino, vol.II. pg 350. Como hace constar Heidegger, esa permuta va acompañada de otras no menos inocentes y en plena coherencia interna con la señalada, como la sustitución del concepto de **“verdad”** por el de **“certeza”**.

³⁰. **“Das Wahre ist das Ganze”**. ***Phänomenologie des Geistes***, 24. Edición de Eva Moldenhauer y Harl K. Miche. Frankfurt/M 1970

pletórico de sentido: es, ante todo, necesario desde la profunda condición de ser – y Nietzsche es plenamente consciente de ello- un testigo excepcional de la Historia de la Metafísica, atalaya desde la que califica a ésta como la **“historia de un error”**, poniendo de manifiesto la inmensa falsedad que genera la identificación socrática de virtud y conocimiento y la consecuente trascendentalidad que ha vertebrado desde entonces al pensamiento y la metafísica de Occidente.

“Llegar a ser lo que se es” –saberse dinamita, que no hombre, vale decir “sub-jectum”- no es por tanto, simplemente, ocupar el lugar que “por naturaleza” nos corresponde –al fin y al cabo mera tautología de la racionalidad socrático-platónica-, sino algo previo y más profundo: la simple manifestación de que se llega a ser lo que siempre se ha sido. Y lo que siempre ha sido, el hombre, no es nunca un **“hypo”**, un **“sub”** sino un **“über”**, un **“sobre-hombre”**³¹ que afirma su vida en medio de su finitud. Esa profunda intuición, que precisa **dinamitar** el pasado desde los últimos cimientos a partir de los que ha sido pensado y construido –cristalizada en la tremenda pregunta de Zaratustra: “¿acaso podéis pensar un dios?”- ocupa el corazón de Nietzsche y se revuelve en su alma. De ahí, desde esa dramática condición de testigo peculiar de tal historia, surge y se reitera –siempre eternamente nueva y siempre dramáticamente idéntica- la tremenda pregunta: **“¿Había alguien que escuchase mi alma?”**

No es posible escuchar el alma de Nietzsche que yace en su dramática soledad y que, sobre todo, envía al lector a una necesaria soledad. Son exigencias del guión escrito o del destino descrito por Nietzsche; sabemos que la Modernidad se inaugura con la **soledad del lector**, con la espesura de la **“meditatio”** contrastada con la claridad, y sobre todo la tranquilidad que siempre arrojaba la **“lectio”**. **Lutero**³² –aunque “decadente” a ojos de Nietzsche como **Sócrates** o **Pablo de Tarso**- lo intuyó sin embargo, lo comprendió y rompió la eclesialidad –vale decir, la seguridad a partir de la comunidad- enviando al creyente nada más y nada menos que a la soledad última e íntima ante el absoluto, ante Dios –recordemos, “sola fides”- rompiendo la mediación de la Gracia de la Eclesiología Católica, basada siempre en el juego de las “confesiones”³³, de la verbalización, de la “lectio” que acompaña y, sobre todo, dirige a la “meditatio”. Rotundo ejemplo lo tenemos en el propio Descartes que arrojado a la soledad de la “meditación” tiene que solventar el drama de encontrar certeza a su propia existencia, viendo como el yo, ahogado en el drama del solipsismo, precisa de la veracidad divina para tener evidencia de su ser con los otros y en el mundo.

No se puede explicar a Nietzsche como no se puede explicar a Platón, a Hegel o a Heidegger; son, simplemente, inconmensurables; habitan en la soledad de su pensamiento y exigen, para ser leídos con autenticidad –es decir, con comprensión- la genuina soledad del lector al que abandonan con pasmosa impiedad en el cerco frío de sus silencios, aquellos que sus lectores encuentran en medio de sus

³¹ Habitualmente, el término nietzscheano **“über-mensch”** ha sido traducido por “super-hombre”; no obstante, nosotros preferimos traducirlo por **“sobre-hombre”**. Entendemos que Nietzsche usa el prefijo “über” por contraposición al griego “hypo” o el latino “sub”. El hombre, junto con su voluntad, jamás será lo que meramente subyace, sino siempre lo que sobresale.

³² Recuérdese el prólogo escrito por Lutero para la Carta a los Romanos de San Pablo.

³³ **San Agustín** –no es casual que Lutero fuera agustino- procura mantener siempre un exquisito equilibrio entre introspección –el argumento de su biografía es más que suficiente- y exteriorización o –valga el lenguaje teológico, eclesialidad-, siendo aquí también la biografía suficiente argumento. Recuérdense a este respecto las **Confesiones**.

locuaces escritos.

Por todo ello el intento de las líneas que siguen debe ser entendido como un ingreso en el vacío, un decir que yace en la sima de la más profunda de las paradojas: su ser -como “lectio”- reside en lo no dicho y para ser necesita, por tanto, justamente de lo que no se dice siendo esto lo esencial y de la que surge la genuina comprensión que emana de la experiencia directa de la lectura del filósofo, de la solitaria meditatio entre sus renglones y sus silencios. Acercarse a Nietzsche es asumir el riesgo de su lectura y de quedar atrapado para siempre en las infinitas razones de su irracionalidad; él mismo lo advierte cuando dice de sus textos que es preciso saber que son “aire de altura”.

Sólo hay, por tanto, una forma de acercarse a Nietzsche: despegarse de todo, olvidar fundamentos, manuales o catecismos para la existencia y lanzarse al vacío de la sospecha y de la pregunta que más que la “certeza” –la aburrida tautología de la matemática, de lo simplemente calculable- busca la “verdad” –la incomodidad de la realidad desvelada como eterno torbellino que gira eternamente sobre sí y en medio de la cual siempre acabamos descubriéndonos a nosotros mismos como “lectores” o, dicho en lenguaje clásico, como lo que somos, **“ultima solitudo”**.

En múltiples ocasiones Nietzsche silencia su pensamiento y arroja al lector de manera fáctica y hasta violenta –la misma violencia con la que interpreta la Historia de la Metafísica- a la soledad que absorbe y que, necesariamente, provoca el propio pensamiento íntimo del que lee incitándole incluso a la locura de ser en medio de la nada, de tener que encender la farola en pleno mediodía. No obstante, asumir el riesgo de la lectura nos otorga el derecho del preguntar, dirigiéndonos al propio Nietzsche –aún a pesar de que las preguntas se vuelvan como un boomerang contra nosotros mismos: ¿Es necesaria la locura de Nietzsche?, vale decir, ¿es necesaria la locura del lector? ¿Es la locura de Nietzsche consecuencia “lógica” de su pensamiento?...; es imponderable, pero no podemos reprimir el interrogante: ¿habría podido decir de sí mismo un “lúcido” profesor al uso que no es un hombre y que es dinamita? ¿Es necesaria tanta locura para, justamente, ser tan extraordinariamente lúcido? ¿Es necesaria, pues, una análoga locura para una lúcida lectura de esos escritos?

Soledad, locura, lectura privada sin “meditatio” previa, ...justamente aquella divina locura, fruto de su solitaria lectura –que inaugura la Modernidad de las modernidades, la anárquica y exenta de “método- que transforma a Alonso Quijano en el solipsista Quijote- o aquel prodigioso verso del poeta, “a mis soledades voy, de mis soledades vengo”...: todo ello sólo es muestra de que sólo somos lo que siempre hemos sido para así tomar conciencia, terrible –esta vez alejada de la hegeliana “idealidad de lo infinito en lo finito”- de que no hay punto y final, sino más bien una gigantesca rueda que gira eternamente sobre sí misma y en la que todo retorna desde sí mismo y hacia sí mismo, porque siempre somos ese solitario y misterioso “símismo”, es decir, **“ubicuidad” en medio de la nada**.

“¿Había alguien que escuchara mi alma? De nuevo la misma por eterna y, sin embargo, siempre nueva pregunta formulada en la frontera de la realidad y el abismo. Nietzsche es plenamente consciente de que no había nadie y él sabía –y asumió con rotunda honestidad- que no podía haber nadie. Ciertamente, Nietzsche exige al lector mucho, pero en cualquier caso menos de lo que se autoexige: la absoluta soledad, la del cartujo pero no la del que lo es en el convento sino en la intemperie de un mundo sin Dios que lo acompañe. La soledad de Nietzsche no es la del “cogito” cartesiano o la del “solus ipse” husserliano que se solucionan bien con la veracidad

divina, bien con la “Einfühlung”, la empatía o fenomenología de la intersubjetividad: en definitiva, ambos suponen que, de una manera u otra, siempre accedemos “a lo otro”, siempre hay un “otro”. La soledad de Nietzsche es previa y anterior, tajante y radical: es la del **“sobre-hombre”** que se sabe **ontológicamente solo** pues, desde su atalaya, desde su conciencia de la muerte de Dios, arrebatada el protagonismo de los tiempos –que son siempre el eterno retorno de lo mismo- al “Hijo del Hombre” guardándose para sí ese título, el máspreciado de Dios; esta es la soledad de la que habla, en la que habita y a la que lanza a sus lectores Nietzsche. Su autenticidad fue, por tanto, de obligada necesidad para él, que fue el primero en experimentarla –digámoslo con un verbo muy cristiano, en **“encarnarla”**- con su propio pensamiento, al vivir –justo en las antípodas de la lucidez socrática- en el vértice de su locura: absoluta soledad en medio de una nada abrupta, caminando sobre una vida sin dioses legitimadores ni manuales para la existencia...Al fin y al cabo, tal como afirmaba el loco con su candil encendido, andamos errando –y Nietzsche así lo hizo- “sobre una nada infinita”.

Por ello, y en su continuo esfuerzo de honestidad, es el propio Nietzsche quien nos advierte del peligro de su lectura; sirvan estas líneas para invitar a asumir el riesgo y para comenzar a leer: “Quien quiera respirar el aire de mis escritos sabe que es un aire de altura, un aire **fuerte**. Es preciso estar hecho para ese aire, de lo contrario se corre el riesgo no pequeño de resfriarse en él. El hielo está cerca, *la soledad es inmensa* –¡más qué tranquilas yacen todas las cosas a la luz!, ¡con qué libertad se respira!, ¡cuántas cosas sentimos por debajo de nosotros!³⁴-. La filosofía, tal y como yo la he entendido y vivido hasta ahora, es vida voluntaria en el hielo y en las altas montañas –búsqueda de todo lo problemático y extraño en el existir, de todo lo prescrito hasta ahora por la moral.”³⁵

II.- La Historia de un error o la patencia de la soledad.

“La soledad es inmensa”, decía Nietzsche, y su inmensidad tiene las mismas dimensiones que las de la Historia de la Ontología, que nos parapeta desde su mismísimo inicio ante la inmensidad del olvido de lo que es y, paradójicamente, **ha sido “no pensado”**. Tal historia, desde cuya misma lógica interna adviene “el más inhóspito de todos los huéspedes” –el nihilismo-, nos arroja ante la soledad más errática de todas las soledades: aquella que, lejos de fundamentos y absolutos legitimadores se asienta sobre el puro y simple “sí” a la vida.

“La soledad es inmensa”: la afirmación expresa una rotunda verdad

³⁴ La soledad, es decir la filosofía, es libertad para buscar la verdad. La soledad de la que habla Nietzsche, ¿será la misma –aunque quizá invertida- que la del filósofo platónico que, emergiendo de la caverna, queda solo en su soledad y sufre tal soledad deslumbrado por el sol como el que desde la cima ve lo que otros otean desde la sima? El concepto de soledad pertenece desde su hondura a la historia de la ontología. No en vano es para Heidegger uno de los conceptos fundamentales de la metafísica. Cfr. *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*. WS 1929/30

³⁵ El laboratorio de la filosofía es la existencia; ser honesto con ella es serlo en fidelidad hasta la locura. *Ecce Homo* 30156, pg 258. Traducción en Alianza Editorial. Pg. 16. Negreta en el texto del propio Nietzsche, Cursiva nuestra. “Wer die Luft meiner Schriften zu atmen weiss, wiess daß es eine Luft der Höhem ist, eine **stärque** luft. Man muß für sie gescheffen sein, sonst ist die Gefahr keine kleine, sich in ihr zur erkälten. Das Eis ins nahe, *die Einsamkeit ist ungeheurer* - aber wie ruhig aller Dinge im Lichte liegen! Wie frei man athmet! wie Viel man unter sich fühlt!-. Philosophie, wie ich sie bischer verstanden und gelb habe ist das frei willige Leben in Heis und Hochgebirge –das Aufsuchen alles Fremden und Fragwürdigen ind Dasein, alles dessen, was durch die Moral bisher in Bann dethan war”.

entendida desde la inconmensurable experiencia del propio Nietzsche, que se cuestiona a sí mismo con su escritura y que se ve obligado a “advertir-se” –en admirable ejercicio de honestidad- “contra sus lectores”. La inmensidad de la soledad se convierte entonces en aviso a caminantes, a **“todos”** los caminantes: a los del “método” –llenos todos ellos de solipsismos y dudas “teóricas” remediadas con veracidades divinas y morales provisionales-, a los contertulios de la conciencia trascendental, a los amigos de la identidad y la totalidad y, en definitiva a todos los empeñados en explicar el mundo, lo que es, desde un “trans-mundo”, es decir, desde un “no-mundo” y, por tanto, desde lo que no es. Se avisa que la filosofía es “vida voluntaria en el hielo y en las altas montañas”, desde las cuales la “luz” permite ver con claridad las cosas; es la luz del Mediterráneo que permite ver “cosas”, no “ideas” que a la postre se revelarán tan impensables como invisibles: hasta Platón se tiene que conformar con el vástago del bien.

La filosofía es **“vida voluntaria en las altas montañas”**, según hemos leído. Pero para el filólogo Nietzsche e hijo de pastor protestante, la montaña no es el bíblico lugar de la eterna compañía, de la presencia de Dios –recordemos a Moisés y el Sinaí, al Jesús que se retira al monte a orar o el monte Gólgota-, sino que es más bien una montaña helada, preñada de ausencias y soledades, de la que bajará Zaratustra para anunciar la muerte de Dios y, por tanto, severamente inhóspita. Tales contrariedades, tal inhospitalidad ofrece, empero, “altura de miras” o, digámoslo con Ortega, “perspectivas”; pero estas, esenciales. Es decir, desde la nada. En lo alto de la cima, con la desoladora presencia de la soledad, el sol no proyecta sombras al interior de ninguna caverna, pues no se trata de dotar de penumbras a ninguna estrechez, tratándose más bien del sol del mediodía y, como veremos, “del instante de la sombra más corta”. Este punto de vista, el de las heladas altas montañas no tiene nada que ver con el anunciado “punto de vista” de la autoconciencia que Hegel precisa como determinante en su *Vorrede* a la *Fenomenología del Espíritu*³⁶.

De nuevo. **La soledad es inmensa**. Y lo es porque no se circunscribe al ámbito de lo psicológico –sobrepasa el mero estar, la simple “coyuntura”- situándose en el ámbito del ser, de lo sido, de esa historia de la ontología que desvela al ser como lo no pensado: la soledad se urde en las entrañas de una historia que, desde la montaña, ha desvelado como impensable lo que se pensaba como eterna compañía. ¿Es acaso pensable la compañía, digámoslo con Levinas, de lo **“Otro”** frente a la soledad absoluta? ¿Es, acaso, pensable la amistad?³⁷ Frente a esta soledad, situada en el ámbito de lo que es, frente a la nada, “lo otro” pierde su “para qué” y su sentido, se “anonada”. Digámoslo de manera rotunda y provocando la reflexión: **¿es pensable Dios siendo yo?**

“La soledad es inmensa” y, decíamos al principio, su inmensidad baña los mismos lares que la Historia de la Metafísica de Occidente, pues ha trascendido sobre

³⁶ . Hegel. *Phänomenologie des Geistes*, edición citada, pag. 22: “Es kommt nach meiner Einsicht, welche sich nur durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muß, alles darauf an, das Wahre nicht als *Substanz*, sondern ebensosehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken”.

“Según mi punto de vista, que deberá justificarse por la exposición del sistema mismo, todo depende de que la sustancia se aprehenda y se exprese al mismo tiempo como sujeto.” Cursivas de Hegel.

³⁷ Deberíamos detenemos en el concepto de amistad explícito e implícito en la obra de Nietzsche y en todo caso intrínseco a su pensamiento. Serían necesarias extrapolaciones hasta nuestra más reciente contemporaneidad. -cfr. **Derrida. Políticas de la amistad**- que obviamente caen fuera del alcance de este escrito.

la historia de lo no pensado. El error, por tanto tiene historia, justo la misma que la del ser y por eso Nietzsche puede hablar, con perfecto **rigor ontológico**, de la **“historia de un error”**; no se trata de encerrar a Nietzsche en la “jaula del ser”, sino más bien de ofrecer la perspectiva de cómo Nietzsche “dinamita” esa jaula obligando a “repensar” esa historia. Repensar la historia es, al fin, dinamitarla; concebirla como la historia de un error es poner la carga. Leamos:

“Cómo el “mundo verdadero” acabó convirtiéndose en una fábula.

Historia de un error.

1.- El mundo verdadero, asequible al sabio, al piadoso, al virtuoso, -él vive en ese mundo, *es ese mundo*.

(La forma más antigua de la Idea, relativamente inteligente, simple, convincente. Transcripción de la tesis “yo, Platón, soy la verdad”).

2.- El mundo verdadero, inasequible por ahora, pero prometido al sabio, al piadoso, al virtuoso (“al pecador que hace penitencia”).

(Progreso de la Idea: esta se vuelve más sutil, más capciosa, más inaprensible, -se convierte en una mujer, se hace cristiana...)

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

(En el fondo, el viejo sol, pero visto a través de la niebla y el escepticismo; la Idea sublimizada, pálida, nórdica, königsberguense).

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

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

5.- El “mundo verdadero” –una Idea que ya no sirve para nada, que ya ni siquiera obliga –una idea que se ha vuelto inútil, superflua, por consiguiente, una idea refutada: ¡eliminémosla!

(Día claro; desayuno; retorno del bons sens y de la jovialidad; rubor avergonzado de Platón; ruido endiablado de todos los espíritus libres.)

6.- Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo nos ha quedado?, ¿acaso el aparente?...¡No!, *al eliminar el mundo hemos eliminado también el aparente*.

(Mediodía: instante de la sombra más corta; final del error más largo; punto culminante de la humanidad. INCIPIT ZARATHUSTRA.)³⁸

Releamos:

“Cómo el “mundo verdadero” acabó convirtiéndose en una fábula”³⁹. Nietzsche menciona el proceso por el que la Historia de la Ontología se desvela y, al tiempo, se descubre a sí misma, como la **“historia de un error”**. Tal y como hemos subrayado en la nota anterior, Nietzsche utiliza el adverbio **“finalmente”** (“**endlich**”) y, según entendemos, no de manera casual: que “finalmente” el mundo verdadero se desvele como fábula y que la historia se manifieste como falsa historia –es decir, fallida en su propio ser como historia-, significa que el error se fragua en su mismo inicio, por lo que tal historia debe ser **“superada”** pero no precisamente en el sentido de la **“Aufhebung”** hegeliana. Lo que “inicialmente” estaba en el meditar de Sócrates y Platón brota y emerge inexorablemente en el “final” de la misma, estaba implícito en su lógica interna: ese

³⁸ F. Nietzsche. *Götzen-Dämmerung*. 30156, pg 80-81. Traducción de A. Sánchez Pascual.

Alianza Editorial, 461, pg. 51-52.

³⁹ “Wie die “wahre Welt” **endlich** zur Fabel wurde”, 30156, pg. 80. Subrayado nuestro.

“final” es distinto del previsto por Hegel tanto en la ya mencionada *Vorrede* antepuesta a la Fenomenología, como en la propia *Fenomenología del Espíritu* o, incluso, en las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. No se trata del “*Vollendung*” hegeliano y meditado por Heidegger, sino más bien de un simple “*Endung*”; no es, por tanto, un final pletórico, pleno, y que posibilitaría la consideración de la Historia de la Filosofía como el corazón de la Filosofía de la Historia y que subrayaría la condición de “sistema” de la Historia de la Filosofía respecto de cuya “totalidad” surgiría la “verdad” como genuino correlato ontológico.

Para Nietzsche todo es más triste –quizá, simplemente más realista: la historia de un error se agota en sí misma, muere por inanición; se trata de la inversión de la identificación hegeliana del ser y la nada y con la que, desde un punto de vista especulativo, se inicia el periplo del Espíritu, es decir, la marcha de la Historia. En el caso de Nietzsche ser y nada se identificarían pero no **especulativamente** sino **fácticamente** en el final de esa historia que –lejos de la concepción hegeliana de la misma- se agota en sí desde las premisas de su inicio.⁴⁰

El error tiene su origen en la misma asequibilidad del mundo; que el mundo sea –deba ser- “asequible”, “consequible” –“erreichbar”- significa que no está “dado” y que, por tanto, como tal no puede ser “vivido”. Que el mundo no sea considerado como immanente y sea pensado como trascendente propicia la necesidad de elaborar cauces para procurar –veamos la locura de la racionalidad socrático-platónica- la “mundanidad del mundo”. Tales cauces –los de la metafísica trascendental- se desvelarán pronto como estériles o, cuando menos, como inapropiados: comienza a fraguarse la historia del error, pues de manera inmediata el “mundo verdadero” se desvelará como “inalcanzable” (“unerreichbar”).

La asequibilidad del mundo viene dada por la racionalidad y la objetividad del mismo: el mundo es asequible “al sabio, al piadoso, al virtuoso”; es el no va más de la objetivación y de la identificación: “**él es ese mundo**”. La Idea encarna ese ideal –valga la redundancia- “relativamente inteligente” o prudente. El adjetivo que Nietzsche emplea –“klug”(la expresión completa es simple: “relativ klug”)- tiene doble acepción: una con connotaciones platónicas –inteligente- y otra con connotaciones aristotélicas –prudente- aunque para Nietzsche tales matices se pierden pues la “phronesis” aristotélica se ejecuta y sólo es tal desde la recta razón. No en vano será Aristóteles el primero que lleve a cabo una “teoría”⁴¹ –vale decir, objetivación- del selvático bosque del “éthos” humano. Tal objetivación –es decir, tal condición de posibilidad de la deseada “asequibilidad” del mundo”- tiene su consecuencia servida: “Yo, Platón, soy la verdad”⁴². ¿No es esto, empero, otro avance en el error, otro “progreso de la Idea” que ahora confunde la verdad -la aletheia, el desvelamiento de la realidad- con la mera certeza objetivadora, calculadora...rentabilizadora? ¿No habrá caído la filosofía en ese horrendo afán de “momificar”, de conceptualizar y de negar el devenir de la realidad? ¿Es esa la idiosincrasia de la filosofía, la que se arrogaba para sí la condición de la humanidad del hombre? ¿Acaso todo era una mentira para camuflar que nos pensábamos y nos queríamos– Feuerbach- como dioses?

⁴⁰ Cfr. Hegel. *Phänomenologie des Geistes*. Pg. 519 “La historia es el devenir que se sabe” (sich wissende Werden”).

⁴¹ Cfr. Emilio Lledó: *Memoria de la Ética*. Taurus. Madrid 1994

⁴² Las consecuencias políticas, sociales, cotidianas del planteamiento platónico están dadas. Léase *La República* y el estudio que el respecto escribió Alfonso Ortega Carmona: *Platón, primer comunismo de Occidente*”.

Ante tal amenaza, el “mundo verdadero” se esconde, justamente para no dejar de ser verdadero –es decir, trascendente o “fabuloso”. El precio es alto: ya no es asequible; ahora tan sólo es “prometido”: es decir, el sabio, el piadoso, el virtuoso...el afanado en la “prudencia”, en el equilibrio, en el “recto uso de la razón”,...en el humano afán de la felicidad, ha de confesarse ahora como el “pecador que hace penitencia”⁴³ y –esto es lo absolutamente “decadente”- rezar el Padre Nuestro para entregar su voluntad a “otro”, que no hombre⁴⁴. El cristianismo, esencia de la decadencia de Occidente, se manifiesta como **“platonismo para el pueblo”**: la Idea ha dejado de ser relativamente inteligente no en sí –pues es mera inteligibilidad-, sino para sí pues es cuestionable y cognoscible por el ser humano. Ahora es mero objeto fiducial que transforma al mundo no ya en una **región eidética** sino en un **“valle de lagrimas”** que transforma a la esencia del mundo –el tiempo- en un lapsus en medio de la eternidad de Dios y a su historia en un “mysterium salutis”, en un teatro en el que se representa el drama de la salvación del hombre; por ello el Hijo de Dios lo es del Hombre.

Todo esto se cristaliza en el “progreso” (Fortschritt) de la Idea –algo inherente a la lógica interna de su objetivación- que en tal camino se hace “más sutil, más capciosa, más inaprensible, -se convierte en mujer, se hace cristiana...”. Misoginia aparte –que posiblemente la haya, aunque no sean estos ahora los derroteros de Nietzsche-, no podemos olvidar el hecho de que son las mujeres las que descubren y anuncian la Resurrección de Cristo⁴⁵, las que, por tanto, “objetivan”, institucionalizan⁴⁶ y cubren de verosimilitud -positivismo puro- la “certeza” de la fe, paradójicamente, la promesa cristiana. Además, según los evangelios canónicos, este Cristo resucitado había dicho de sí mismo –en otro afán objetivador- ser “el camino, la verdad y la vida”⁴⁷. Asistimos, pues, a una suerte de discusión entre Platón y Cristo –entre la dialéctica que conoce la Idea y el ente en el que coinciden Revelador y Revelado- y de la que Nietzsche, moderador autopostulado, saca a relucir los acuerdos previamente pactados por los supuestos contertulios y respecto de los cuales no cabe discusión alguna: la “objetividad” y la “racionalidad” de la verdad y, ahora, por ende, de la fe. Recordemos a Sto. Tomás: la creencia compete a la fiducia subjetiva pero también –y sobre todo- a la racionalidad, pues mantenerse en la incredulidad una vez demostrada la existencia de Dios es cosa de necios antes que de ateos. La consecuencia es clara y grave: para ser humano hay que ser cristiano.

Conforme avanza la Historia de la Filosofía, el error se hace patente por espeso, llegando a adquirir una angustiosa presencia justamente en la ausencia de lo no pensado: lo que era “asequible” –“erreichbar”- deviene “inasequible” –“unerreichbar”- para transformarse en “prometido” –“versprochen”. La promesa no marca, empero, el fin del error; no es casual que el recorrido de Nietzsche por la Historia de la Filosofía tenga su próxima estación en el Idealismo Alemán: Patrística, Edad Media y la filosofía de la Modernidad son interregnos⁴⁸. Resulta paradójico –

⁴³ “für den Sünder der Busse Thut”

⁴⁴ Léase Mt 6, 9-13

⁴⁵ cfr. Jn, 20, 1-10

⁴⁶ Sin que deje de ser San Pablo el gran fundador del cristianismo, de lo que Nietzsche es plenamente consciente.

⁴⁷ Jn, 14, 6

⁴⁸ Leemos de manera implícita lo que más tarde leeremos de manera explícita en el parágrafo sexto de *Sein und Zeit* –“la tarea de la destrucción de la Historia de la Ontología”. La Edad Media y la Modernidad se entienden a sí mismas –como denuncia Heidegger- desde la noción de hypokeimenon y, posteriormente, de substancia. El mismo recorrido que Nietzsche hace en el

como veremos- que sea Kant el encargado de desmontar lo prometido y postular el “Reino de los Fines”. Veamos: el “mundo verdadero” –el prometido Reino de los Cielos que abría la esperanza a este “valle de lágrimas”- era “prometible” por “demostrable”; si hay una obsesión en la filosofía medieval es la demostración de la existencia de Dios, “preambulum fidei” al que Tomás de Aquino dedica reiteradas energías: hasta cinco argumentos para demostrar que la razón demuestra la existencia de Dios. Además, con anterioridad, San Anselmo, no había precisado ningún camino, ninguna vía: la propia noción ontológica de Dios conducía de manera inmediata a la existencia real de Dios. Consecuentemente, prometer lo demostrado es fácil; no obstante, Kant enturbiará estas aguas, calmadas en parte por la conveniencia racionalista –¿qué sería, por ejemplo, del moderno Descartes sin la veracidad divina?-, pulverizando tanto los argumentos externos como el argumento interno de San Anselmo que confunde –y esto es esencialmente significativo- lo pensable con lo existente, la lógica con la metafísica. De la misma manera que se deduce la existencia de Dios a partir de su pensabilidad, puede deducirse su inexistencia a partir de su impensabilidad.⁴⁹

Pero un mundo sin Dios, por indemostrable, imprometible, e inalcanzable haría de este un ratonera que ahogaría la “esperanza” del “reino de los fines” que como comunidad de entes racionales arañamos y añoramos. Es decir, estaríamos ante un mundo –considerado como totalidad de los fenómenos- no sólo incognoscible sino, y esto es lo temible, “impensable”. Dios tiene que ser, por tanto, postulable como “ens realissimum”. Es decir, Kant, el que demuestra la indemostrabilidad de lo pensado por la razón trascendental, se ve obligado para acabar “razonablemente” la *Crítica de la Razón Práctica* –la *Crítica de la Razón Pura* se lo había dificultado enconadamente- a postular lo imprometible por indemostrable “como un consuelo, una obligación, un imperativo”. Consuelo y obligación no son, en el caso de Kant, expresiones o conceptos antitéticos, sino más bien la expresión de un círculo vicioso y “perfecto”: consuelo porque permite la pensabilidad del mundo y obligación porque el mundo debe ser pensable, sobre todo si queremos salir de la lucha de todos contra todos de Hobbes y alcanzar “la paz perpetua”. En otras palabras: ¿cómo arbitrar sin ese postulado un imperativo categórico que atempere, sin los egoismos de la felicidad aristotélica, el variopinto “carácter” de la esencia humana?

Nietzsche –que de él veníamos hablando- resuelve en dos líneas el asunto: se trata del sol, del viejo sol –Platón, de nuevo Platón (¿dónde está el progreso?), pero visto –¡no pensado!- a través de las niebla y el escepticismo del Hume prusiano que habría vetado a la razón en su ascenso privilegiado a lo trascendente, a un Dios que, sin embargo tiene que postular.

Digamos en un lenguaje corriente al uso académico –magníficamente explícito por otra parte- lo que Nietzsche apura en un par de renglones:

“La idea de **un** Dios es requisito indispensable para la sistematicidad de la Filosofía Trascendental kantiana. La realidad de **Dios** posibilita la estructura teleológica de dicho sistema exigido por la razón misma.

Crepúsculo de los Ídolos lo hará Heidegger en *Ser y Tiempo* sólo que a la inversa; el primero recorrerá la Historia de la Filosofía desde su inicio hasta su fin –tiene conciencia de finalizar la historia de la Metafísica- y el segundo, Heidegger- lo hará desde esa finalización hacia atrás, hacia su inicio, coincidiendo con su conciencia de reinicio del pensar.

⁴⁹ No olvidemos la pregunta que Zaratustra lanza y que mencionábamos páginas atrás: “¿Acaso podéis pensar un dios?”

(...)

En los análisis habituales acerca de la actitud con que Kant se enfrentó al tema de Dios y las respuestas a él formuladas, se ha concedido una atención preferente al aspecto catártico de su tratamiento, es decir, a la purificación que la crítica supuso para la teología teórico-dogmática. Este aspecto es valioso en verdad, pero oscurece a mi juicio tres puntos de la mayor importancia: que la antigua teología, depurada de sus pretensiones existenciales, constituye la base del sistema eidético de la filosofía kantiana; que el Idealismo trascendental construyó una teología positiva fundada en la realidad de un Dios trascendente; que esta teología se revela, tras un detenido estudio de la totalidad de la obra de Kant como la condición última de la realidad del sistema creado por la razón pura. (...), confirmaremos esta última idea clave con las propias palabras del creador del criticismo:

<<La filosofía es un acto intelectual cuyo resultado no tiene por fin solamente la ciencia (como medio) sino también la sabiduría como fin en sí. Tiene, pues, por fin una cosa que se funda en Dios mismo>>⁵⁰

La trascendentalidad de la metafísica Occidental, bien sea vista desde la luminosidad mediterránea, bien sea vista desde la luz pálida y königsberguense necesita una piedra angular con la que sujetar la bóveda de su sistema. Una bóveda que se hunde con el peso insostenible del “dato positivo” que la historia arroja sobre el gigantesco error de Occidente. Por ello, el punto cuatro del texto que comentamos comienza con una simple y fría “constatación positiva”: más allá de tortuosas y oscuras especulaciones trascendentales –o, quizá mejor, **“más acá”** de toda posible **“meta-física”**- que por muy críticas que sean se alzan necesariamente sobre la pensabilidad de un Dios, adviene el “dato positivo”: el “mundo verdadero” podrá ser prometido, pensado o postulado...en todo caso es “inalcanzado” y, por tanto, **desconocido** (“unbekannt”).

Tal adjetivo, subrayado por el propio Nietzsche, se lanza con toda su crudeza contra la historia de la Metafísica en general y contra Sócrates en particular, devolviéndole, dos mil años más tarde y con la misma ironía con la que el ateniense alzaba su voz –recordemos aquello de “sólo sé que no sé nada”-, el contenido de la historia del pensamiento como “la historia de un error”. Lo trágico, para Sócrates, es que la ironía ha dejado de ser tal y se ha desvelado como cruda realidad: realmente, Sócrates no sabía nada porque no podía saberlo desde su malograda identificación de virtud y conocimiento. La piedra angular desde la que edificaba –el conocimiento- ha demostrado ser de tierra y ha devenido en desconocimiento. Este es el gran dato positivo esgrimido por Nietzsche: que lo postulado, lo supuesto como “conocido” brota irremediablemente como “desconocido”; obviamente, las consecuencias son contundentes: si lo **pensado** “consolaba”, “redimía” y hasta “obligaba” por **conocido**, al manifestarse como **desconocido** pierde todos esos caracteres y la historia del pensar se desmorona, “desvirtuándose”, obviando toda la “virtud”, haciéndose “nada”.

“Mañana gris”⁵¹; el bostezo de la razón es paradójico; duerme al despuntar el

⁵⁰ Adela Cortina. *Dios en la filosofía trascendental de Kant*. Biblioteca Salmanticensis. Estudios 36. Universidad Pontificia. Salamanca 1981. pg. 13 Negreta de la propia autora. Subrayado nuestro.

⁵¹ A partir de ahora y hasta el final del párrafo, emplearé Nietzsche constantes alusiones a la luminosidad de los distintos momentos o más bien estadios de la Historia. Así, iremos de la “mañana gris” (“grauer Morgen”) al “día claro” (“heller Tag”) y de ahí al “mediodía, el instante de la sombra más corta” (“Mittag; Augenblick des kübersten Schattens”). Nos llama la atención el paralelismo con el juego de luces con el que San Juan inicia en su Evangelio el relato de la

alba y su sueño, lejos de producir monstruos, arrojará luz, supondrá el advenir del sentido común. La luz del sol deja de ser cómplice de la **razón** –hemos salido de la Aufklärung que paradójicamente había producido un mito, el progreso- y deja de iluminar la “caverna” para instaurar la “**vida**”. Este primer bostezo de la razón deja a la Ilustración en la prehistoria de la humanidad y a **su mito** peregrino y mencionado en el descalabro de una historia que ha vuelto a sí, ha dejado de ser una línea –un lapsus en medio de la eternidad de Dios- y deviene sobre sí pues el tiempo es lo que se concibe y perpetua como verdaderamente eterno.

Todo esto lo anuncia “el canto del **gallo**⁵² del positivismo”⁵³; el mismo animal que, además de anunciar el alba, también al alba anuncia las negaciones de Pedro, el inicio de la Pasión y la muerte del “Hijo de Dios”. El positivismo es saludado por Nietzsche como la auténtica revancha de la historia, que lejos de ser el hegeliano “devenir que **se sabe** a sí mismo”⁵⁴, será el laboratorio en el que se “**refute**” a la Idea. La filosofía es saber “positivo” por excelencia y entre ellos ocupa la primera fila; como ya hemos apuntado, su laboratorio, su lugar de contrastación y falsación es la historia, un banco de pruebas en el que el “mundo verdadero” se manifiesta como “una Idea que ya no sirve para nada, que ya ni siquiera obliga”. Esa Idea, escrita con mayúsculas, es aquello de lo que hablaba Platón y que debía ser, ante todo, obligante en lo metafísico –esto es, en lo político y en lo moral, recordemos la República- y que ya, sin embargo, no obliga nada. La consecuencia es manifiesta: rubor avergonzado de Platón y ruido endiablado de todos los espíritus libres: la caverna le ha reventado a Platón en las manos: los que trepaban practicando la dialéctica ejercían de inútiles y los supuestamente atrapados en el fondo son en verdad libres. ¿Con qué va a obligar Platón? ¿Acaso con una ida inaprensible, indemostrable, impostulable, no obligante...? Es el “día claro” y no la “mañana gris”; la espesura de la niebla que dejaba entrever el sol ha caído y este ilumina con el “bon sens” –no con la luz de la Aufklärung, de la razón-, con la luz de la “jovialidad”, de la vida: no se puede oscurecer la biografía de los veinte años con la senectud del ejercicio de la virtud. Es el momento del “desayuno”, de romper con el ayuno y la abstinencia, de librarnos del corsé de la moral, de brindar por Dionisios y de situarnos, por tanto “más allá del bien y del mal”. La humanidad ha encontrado otras fronteras: no las de la eternidad de Dios, sino las de la eterna temporalidad de sí

Resurrección de Cristo: “El primer día de la semana, por la **mañana** temprano, cuando todavía en **tinieblas**...” (Jn, 20, 1). De nuevo Nietzsche –atentísimo lector del Nuevo Testamento- utiliza con ironía magistral la historia para lanzar su crítica radical, esta vez al cristianismo. Si Juan utiliza la claridad de la mañana para contraponerla a la oscuridad aún existente en el corazón de las mujeres –que, ajenas a la Resurrección supuestamente ya acaecida, acudían a embalsamar el cuerpo de Jesús, y anunciar así la victoria sobre la muerte del que es “Lux mundi”-, Nietzsche va a servirse de la misma metáfora, temporalizándola además, hasta llegar a la nueva “luz del mundo”, **Zaratustra**, el profeta de la **nueva humanidad** –“punto culminante de la humanidad”- despojando así a Cristo, como ya hemos insinuado, del que quizá sea su título más preciado: “Hijo del Hombre”. La máxima luz coincidirá con la muerte de Dios, justo al contrario de las tinieblas que oscurecen el mundo cuando Jesús expira en la cruz. Puede leerse a este respecto la documentada y bellísima exégesis que del Evangelio de San Juan llevaron a cabo Juan Mateos y Juan Barento. Cfr. *El evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentarios exegéticos*. Ediciones Cristiandad. Madrid 1979. En especial, pgs. 842 y ss.

⁵² Subrayado nuestro.

⁵³ No es este el momento de analizar las relaciones de Nietzsche con el positivismo, filosofía lejana a su pensamiento, pero que sí coincidió con él en la ruptura con la trascendentalidad de la metafísica occidental.

⁵⁴ G.W.F. Hegel. *Phänomenologie des Geistes*. Suhrkam Verlag, pg. 590.

misma.

“Hemos eliminado el mundo verdadero” –“hemos matado a Dios” gritaba el loco”- ¿qué mundo nos ha quedado? Quizá ninguno y posiblemente todos; si no hay mundo verdadero tampoco es necesario su correlato ontológico, el aparente. De nuevo ha invertido Nietzsche el razonamiento del racionalismo: antes lo hacía con Dios y ahora lo hace con el mundo. Leibniz justificaba a Dios diciendo que este es “el mejor de los mundos posibles” –teodicea a la que Hegel respondía que este mundo era el único posible por ser el único existente, el que de hecho es.

Nietzsche quiere mantenerse fuera de esa lógica –para él son variaciones musicales sobre el mismo tema; no se trata ni de perfecciones ni de imperfecciones, ni de verdades de hecho o verdades de razón y, por tanto, ni de qué sea lo que deba ser o de justificar “lo sido” con el tautológico “de hecho es”. Estamos ante el instante de la “sombra” –“error”- más corto, ante el mediodía y la luz del sol que ya no es el de la Grecia socrática y es, por tanto, ignorante de los parámetros epistemológicos y ontológicos de esa Historia del error pues hemos incorporado a Dionisios y con él a la historia de “lo no pensado”.

El instante de la sombra más corta y el inicio de Zarathustra se contraponen a las tinieblas advenidas al mundo con la muerte de Jesús⁵⁵. La muerte del Hijo del Hombre significa, justamente, el inicio de humanidad, de Zarathustra. Así comienza el tiempo de la soledad vivida y de los valores caducos o morales de interregnos. En cualquier caso, Nietzsche ha hecho pasar el tiempo de las “revoluciones conservadoras” de los valores eternos instaurados por el cristianismo. El tiempo de Zarathustra no es lineal como el cristiano ni falsamente circunférico como el hegeliano, sino que es considerado como lo único absolutamente eterno y, por tanto, como lo único que eternamente retorna a sí mismo: lo caduco es lo eterno. Nietzsche traspassa, así, la Resurrección de Cristo que significa lo contrario: la irrupción de la eternidad en la temporalidad. Nuestro filósofo habría irrumpido en la eternidad desde la temporalidad.

La muerte de Dios es el descubrimiento de la vida por ser el descubrimiento de la temporalidad y en medio de ella el descubrimiento de la libertad, no ilustrada – no kantiana- y por tanto “no sometida a leyes morales”, pero sí el de una libertad sola, la de las altas cumbres, la libertad de la soledad. La conclusión no es lógica sino ontológica: “incipit Zarathustra”; dada la muerte de Dios comienza la vida del hombre pero habitando en las altas montañas. Seguir leyendo a Nietzsche es procurarse, en un ejercicio de honestidad, un habitáculo en la soledad.

III.- A modo de conclusión: el “eterno retorno de lo mismo”, o “a mis soledades voy,/de mis soledades vengo”.

El poeta se adelantó al filósofo cuando justificaba ese círculo y lo legitimaba con un razonamiento pasmoso por simple: “porque para andar conmigo, me bastan mis pensamientos”. El verso de Lope de Vega, también “tremendo”, describe la experiencia de la voluntad filosófica de Nietzsche quizá sólo matizable desde un pequeño detalle: seguramente nos bastaría el singular. Nietzsche fue hombre de un único pensamiento contra el que, como hemos visto, estrella a sus lectores para abandonarlos en medio del mismo; tiene razón Heinrich Mann cuando afirma de Nietzsche que “su obra es terrible y se ha hecho amenazadora...”⁵⁶

Es, de nuevo, el propio Nietzsche quien avisa, esta vez desde la conciencia

⁵⁵ Cfr. Mt. 27, 45

⁵⁶ H. Mann. *Nietzsche y la eternidad*. Ed. Losada. Buenos Aires 2005. Traductor: Vicente Mendivil. (No se especifica título original).

que tiene de ser “un destino”: “Conozco mi suerte. Alguna vez irá unido a mi nombre el recuerdo de algo gigantesco. –de una crisis como jamás la había habido en la tierra, de la más profunda colisión de la conciencia, de una decisión tomada, mediante conjuro, **contra** todo lo que hasta ese momento se había **creído, exigido, santificado**. Yo no soy un hombre, soy dinamita.”⁵⁷

Volvemos al inicio de estos renglones pero ahora hemos visto como efectivamente ha saltado por los aires, ha sido dinamitado, todo lo hasta ahora **creído, exigido, santificado**. Por ello, Nietzsche mismo nos corrobora la verdad profunda de la afirmación anterior de H. Mann: “mi verdad es terrible”⁵⁸.

Ahora bien, Nietzsche no es un simple “noísta”⁵⁹ y tiene plena conciencia de ello: “Yo contradigo como jamás se ha contradicho, y, a pesar de ello, soy la antítesis de un espíritu que dice no. Yo soy un alegre mensajero como no ha habido ningún otro, conozco tareas tan elevadas que hasta ahora faltaba el concepto para comprenderlas; sólo a partir de mi existen de nuevo esperanzas.”⁶⁰

¿Dónde encontramos tales esperanzas? Nietzsche no las encuentra en la Resurrección de Cristo, sino que nos remite a su propio pensamiento; recordemos: “incipit Zarathustra”. Sólo nos resta concluir desde el propio Nietzsche con un texto de Así habló Zarathustra y que su autor rememora en Ecce Homo: “...y quien quiera ser un creador en el bien y en el mal en verdad ese tiene que ser antes un aniquilador y quebrantar valores.

Por eso el mal forma parte de la bondad misma: mas esta es la bondad creadora.”⁶¹

⁵⁷ Nietzsche. “Ich kenne mien Loos. Es wird sich einmal an meinen Namen die Erinnerung an etwas Ungeheures anknüpfen, -an eine Krisis, wie es keine auf Erden gab, an die tiefste Gewissens-Collision, an die Entscheidung haraufbeschworen gegen Alles, was bis dahin geglaubt, gefordert, geheiligt worden war. Ich bin kein Mensch, ich bin Dynamit. *Ecce Homo* 30156, pg 365. Alianza Editorial, 124

⁵⁸ Nietzsche. “Aber meine Wahrheit ist furchtbar”. *Ecce Homo* 30156. Alianza Editorial, 124

⁵⁹ “Noísta”: sea permitida la expresión con la que intentamos agrupar todas aquellas críticas al pensamiento de Nietzsche según las cuales el filósofo tendría claro a todo lo que dice “no” pero sin capacidad de articular alternativa alguna. Obviamente, no es esta primera aproximación el lugar apropiado para, ni siquiera, esbozar la respuesta adecuada al asunto, pero entendemos que el pensamiento de Nietzsche más que un alocado no es un arrebatado sí que, ciertamente, precisa de un previo no, de una previa negación pero nunca entendida como punto de llegada –el nihilismo no lo es en el pensar de Nietzsche- sino como interregno –ciertamente, necesario- pero sólo eso: interregno.

⁶⁰ Nietzsche. “Ich widerspreche, wie nie widersprochen worden ist und bin trotzdem der Gegensatz eines neisagenden Geistes. Ich bin ein froher Botschafter, wie es keinen gab ich kenne Aufgaben von einer Höhe, dass der Begriff dafür bisher defehlt hat; erst von mir an giebt es wieder Hoffnungen.. *Ecce Homo*, 30156 pg. 366. Alianza Editorial, 124.

⁶¹ Las redacciones de *Así Habló Zarathustra* y *Ecce homo* ofrecen pequeñas variaciones entre sí; citamos, por tanto, los textos de ambas obras. Aquí y en alemán reproducimos el texto en su redacción de *Ecce homo*, por ser la obra que venimos citando y la inmediata anterior al desastre definitivo.

“hill man eine Formel für ein colches Schicksal, das Mensch Word? –Sie sttent in meinem Zarathustra.

-und wer ein Schöpfer sein will im Gutem un Bösen, der muss ein Vernichter erst sein und Werthesenbrechen,

Also gehört das höchste Böse zur höchsten Güte: diese aber ist die schöpfesiche..*Ecce homo*, 366. *Also sprach Zarathustra*, 149