

Sentido, verdad y afirmación en el pensamiento de F. Nietzsche

«El progreso verdadero es la creciente intensidad con que percibimos media docena de misterios cardinales que, en la penumbra de la historia, laten convulsos como perennes corazones.»

J. ORTEGA Y GASSET

1. La imposible identidad y la cuestión del sentido

Antes de que Freud lo diagnosticara y analizara desde la perspectiva del psicoanálisis, Nietzsche constató el malestar de nuestra civilización. Este malestar, que Freud interpretaba como el resultado de la monstruosa y sistemática represión de que ha sido objeto la vida pulsional del hombre, constituye para Nietzsche el síndrome de la decadencia de una humanidad enferma que se debate en la discordancia y busca torcidamente su identidad. Los avatares del pensamiento en su recorrido histórico, especialmente las repercusiones del criticismo moderno y los conflictivos acontecimientos culturales con que se inicia la época contemporánea, dejan como herencia a nuestro siglo una verdad resquebrajada y fragmentaria. Ya no resulta posible al hombre encontrar su identidad en una verdad incuestionable ni su felicidad y descanso en un Bien absoluto e inmutable. Y ello produce malestar, inquietud que aumenta todavía cuando, ante el descubrimiento de los diversos condicionamientos y presupuestos —sociales, históricos, económicos, etnológicos, lingüísticos, psicológicos— de la razón, la subjetividad humana, que piensa y constituye el mundo, se convierte en blanco de la duda y es acusada de ilusión y pretenciosidad. El pensamiento de Nietzsche, desde el umbral de la contemporaneidad, pronostica la enfermedad que produce el malestar de nuestra civilización, y se vertebra en torno a esta cuestión fundamental: ¿cuál es la terapia capaz de acabar con ese malestar?, ¿cuál el remedio a esa patológica manera de buscar la propia identidad?

Que se considere este motivo como la fuerza motriz por excelencia de la reflexión nietzscheana equivale a pensar que el problema funda-

mental del pensamiento de Nietzsche no es otro que el problema del sentido de la vida y, por lo tanto, el del sentido de la historia y del mundo. En todas las etapas de su desarrollo permanece como impulso fundamental de su filosofía el afán de descubrir y reconocer «... esa vida que se ofrece inmediata e íntimamente como dolor de un interrogante: ¿para qué vives?»¹.

No es de extrañar, pues, esa seducción, incluso esa fascinación que, cada vez más, ejerce el pensamiento de este filósofo con esa centralidad vertebral de su reflexión. Sobre todo porque con genial originalidad y fuerza revolucionaria consigue replantear la cuestión del sentido de la vida en un horizonte nuevo, liberándola decisivamente del monopolio de poderes e ideologías de dudosa imparcialidad. En gran parte se debe a Nietzsche el que esta cuestión del sentido de la vida no resulte, en general, hoy un camino impracticable. Y si para muchos continúa tratándose de un tema, cuando menos, *unzeitgemäß*, se trata más o menos de quienes, de una u otra forma, consideran que, en un mundo industrializado y tecnificado, no se justifica una preocupación por temas que, como este del sentido de la vida, no parece que contribuyan significativamente en nada a lo realmente importante, es decir, al funcionamiento y al progreso de este mundo en cuanto tal. De hecho —se piensa—, todo funciona sin la necesidad de investigar tales problemas —con lo que, desde esta perspectiva, dejan sin más de ser problemas y devienen en pseudoproblemas. Pero, incluso para quienes no es aceptable este reduccionismo, consecuencia del imperialismo ejecutivista del ideal de la eficiencia, ¿no resulta también, en cierto modo, incómoda y embarazosa una cuestión que durante tanto tiempo ha estado confiscada por un modo de pensar carente ya de verdad y por un proceder ideológico desenmascarado al fin como «portador de muerte» y, en consecuencia, merecedor, lo uno y lo otro, de un justo rechazo?

Uno de los logros de mayor trascendencia positiva del pensamiento de Nietzsche consiste, en nuestra opinión, en ese viraje radical con el que contribuye decisivamente a una recuperación para la contemporaneidad de uno de los temas más viejos y esenciales de la filosofía, haciendo posible un planteamiento practicable y advertido contra tradicionales subterfugios, desenmascarados, muchos de ellos, por el propio Nietzsche con toda contundencia. A muchos de nuestros con-

¹ Citamos las obras de Nietzsche por la edición de Karl Schlechta, F. NIETZSCHE, *Werke in drei Bänden*, Carl Hauser Verlag, München, 1966. Aquí Bd. I: *Unzeitgemässe Betrachtungen, Schopenhauer als Erzieher*, párrafo 3, 309. Para una comparación más a fondo entre Nietzsche y Freud, Cfr. Amandus ALTMANN, *Friedrich Nietzsche. Das Ressentiment und seine Ueberwindung*, Herbert Grundmann, Bonn, 1977 (en especial cap. 8). También Jean GRANIER, *Le statut de la philosophie selon Nietzsche et Freud*, en *Nietzsche Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, núm. 8, Berlin, 1979, 210-224.

temporáneos, filósofos y no-filósofos, resulta admirable ese esfuerzo agresivo del pensamiento, que Nietzsche realiza abriéndose paso por entre la espesa maraña de creencias anquilosadas y arraigados prejuicios de su tiempo, en busca de una verdad no manipulada. Y para el filósofo especialmente, resulta ejemplar ese sometimiento de todo a un implacable examen de disociación en busca de la razón y su evidencia, del *lógos*, que Nietzsche cree encontrar como secreto de la vida natural. Leer a Nietzsche, en definitiva, es tener continuamente la impresión de que algo importante y decisivo comienza con él. Esa implacable y rotunda crítica de todo lo anterior logra, cuando menos, suscitar en nosotros el deseo de que, por fin, el mundo sea objeto de una reflexión capaz de transformarlo de manera efectiva.

Pero también sucede que leyendo a algunos de los que, más o menos explícitamente, se tienen por continuadores de las intenciones de Nietzsche, da la impresión de que lo que se nos ofrece como una lectura original y recreadora de su pensamiento, no es, en realidad, sino algo parcial y hasta absurdo, algo en lo que lo no dicho o sobreentendido en Nietzsche viene a sobreponerse abiertamente a lo dicho, algo en la línea de un cierto imperialismo de la interpretación. En este sentido, por ejemplo, Jean Granier habla de la necesidad de «... resistir el libertinaje ideológico con el que se viene regodeando, desde hace diez años, el nietzscheanismo parisién..., esas interpretaciones hipermodernas, nacidas de un estructuralismo en descomposición, que se creen audazmente innovadoras cuando en realidad sólo son astutamente provocadoras..., esos divertimentos que, bajo pretexto de *desmontaje*, escamotean cuanto de positivo puede tener la meditación nietzscheana, y constituyen un obstáculo epistemológico que se opone tanto a la comprensión de Nietzsche como a cualquier elaboración positiva en el plano de la filosofía»².

Creemos que, aunque necesitada de algunas puntualizaciones y dentro de la que cabrían señalar salvedades, esta opinión de un autorizado y reconocido conocedor del pensamiento de Nietzsche, responde a un hecho y a un modo de proceder que algunos de los aludidos y autodeclarados seguidores de Nietzsche no podrían negar. A nuestro modo de ver, ciertas interpretaciones del pensamiento de Nietzsche que terminan más o menos confusamente invitando a la complacencia en un juego indiferenciado y caótico, sin posibilidad alguna para la reflexión de una articulación y expresión positivas, y que sitúan a Nietzsche —a pesar de él mismo— en los últimos reductos y extremosidades de un pensamiento de la diferencia en cuanto tal, no son el resultado maduro de una lectura constructiva en la que

² Jean GRANIER, *Pensar con y contra Nietzsche*, en *Concilium. Revista internacional de Teología*, núm. 165; Madrid, 1981; 299-300.

se haya tenido el cuidado de no dar pasos al margen para entender al autor mejor de lo que él se entendió a sí mismo. Si una interpretación del pensamiento de Nietzsche no debe reducirse, en efecto, a pensar *lo que* Nietzsche pensó, sino que debe llegar a pensar *como* Nietzsche lo hizo, por la índole de este pensamiento así como por la importancia que en él tiene el estilo, más que en otros pensadores una sesgada fidelidad al texto y una cierta manipulación interesada se dan la mano en desinterpretaciones que no hacen justicia al espíritu y a las verdaderas intenciones del autor.

Pero, ¿en qué radica fundamentalmente la novedad del planteamiento nietzscheano?, ¿cuáles son las razones del sorprendente impacto en nuestro siglo de las ideas de este pensador?, ¿a qué se debe que, después de Nietzsche, sean cuales sean nuestras opciones filosóficas, queden inevitablemente inscritas en el espacio abierto por él?

Nietzsche interpreta el malestar de nuestra civilización como la manifestación psicológica de un nihilismo «reactivo» al que se ha llegado como consecuencia del pesimismo o nihilismo «activo», el cual constituye el elemento propio y consustancial del desarrollo de la civilización occidental³. Para Nietzsche, la esencia del pensamiento occidental, que se despliega desde el Judaísmo, a través del Cristianismo, la Reforma, el librepensamiento y el pensamiento socialista y democrático de la contemporaneidad, es el nihilismo activo como negación sistemática y desprecio de la vida en nombre de valores superiores. Básicamente —piensa Nietzsche— se ha hecho de la vida una falsa apariencia por oposición a una esencia que es lo verdadero, a impulsos de una voluntad de negar. La suerte, el azar, el accidente, lo imprevisto, lo terrible, lo espantoso, la desgracia, la muerte, aspectos esenciales al modo de ser de la vida, quedan conjurados. Se busca no estar expuesto a los golpes de lo fortuito, al estupor de los acontecimientos insólitos y monstruosos, a las veleidades del azar. Se quiere tocar tierra de una vez por todas. Se quiere que la vida, que es como es, se haga virtuosa, que se corrija y modifique su hiriente apariencia, se quiere que la vida reniegue de sí misma, que se vuelva contra sí misma. Se quiere, en definitiva, otra vida, una vida contra la vida. Pero todo este querer no es sino voluntad de negar, nihilismo activo, voluntad de nada, enmascarada generalmente bajo el título de «voluntad de verdad»⁴.

³ Empleamos los términos «nihilismo activo» y «nihilismo reactivo» en la acepción que les da G. Deleuze en su estudio *Nietzsche et la philosophie*, P. U. F.; París, 1962; V. 1.

⁴ Según la interpretación de Heidegger, el núcleo del pensamiento nietzscheano lo constituye el nihilismo y su problemática. Pero Heidegger reprocha a Nietzsche el permanecer en una concepción óptica del ser, es decir, permanecer aún dentro del marco de la metafísica tradicional que no toca el nivel ontológico. Aunque a Nietzsche corresponde el mérito de haber descubierto al nihilismo

Tras poner de manifiesto, como fundamento de esta «voluntad de verdad», un determinado proceso psicológico, Nietzsche descubre a la humanidad enferma de sí misma, envenenada por sus ideales. Pues todo idealismo, desde Sócrates y Platón hasta nuestros días, no ha hecho, según Nietzsche, sino intoxicar al hombre al arrancarle de la afirmación del devenir, encerrándole en una totalidad de sentido de carácter patológico que le hace sentirse culpable y le produce males-tar⁵. Por ello, el remedio no puede ser otro que conspirar al descubrimiento de una plenitud de sentido que se inscriba en la afirmación, sin paliativos, de la vida como es y del devenir.

Hecho este descubrimiento, Nietzsche se entrega con decisión a la tarea de propagar la gran noticia, la buena nueva con la que un mundo parece por fin, y otro nuevo se alumbra y nace: «Los signos distintivos que han sido dados de la verdadera esencia de las cosas son los signos característicos del no-ser, de la nada»⁶. Es preciso un nuevo nihilismo que supere el triunfo de las fuerzas reactivas y dé paso a la afirmación. Un nuevo nihilismo que no será, sin embargo, producto de la voluntad de negar como poder autónomo, sino que ha de surgir como condición necesaria de la voluntad de afirmar, puesto que una de las condiciones esenciales de la afirmación es la negación y la destrucción.

como esencia del pensamiento occidental, preparando así el camino a una nueva concepción del ser como acontecimiento y contribuyendo con su crítica a la desaparición de la visión del ser como ente sumo, no alcanza, sin embargo, Nietzsche la esencia de la nada. Cfr. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, 2 vol., Neske, Pfuldingen 1961; *Nietzsches Wort «Gott ist tot»*, en M. HEIDEGGER, *Holzwege*, Klosterman, Frankfurt a. M., 1957 (3.ª ed.), 192-247.

⁵ Nietzsche sostiene que todo el trabajo intelectual del pasado termina generando siempre en un racionalismo idealista opaco y paralizante. Se trata de un hecho general de regresión que Nietzsche dice haber descubierto. Así, por ejemplo, no es sino un platonismo tardío lo que el Cristianismo estableció por la negación de la moral, de la polis y de los dioses antiguos, profundizado por la mística medieval y sistematizado por la escolástica tomista. Así la creencia cristiana, que en un principio habría sido algo vivo y luminoso, arrastra durante siglos un dogmatismo disecado. Lo mismo habría sucedido con el racionalismo moderno, que termina por fijarse en las normas opresivas del Estado absolutista, del catolicismo restaurado y en un luteranismo que deshace todo lo que el Renacimiento había conseguido. El escepticismo científico y el inmoralismo renacentista degenera en una situación cultural que generará todo un siglo de crítica, la sátira de Voltaire, el fenomenismo de Hume, el retorno a la antigüedad y, sobre todo, la revolución francesa. Por último, la filosofía romántica habría degenerado en un mal siglo XIX impregnado de un falso determinismo científico, un falso historicismo y un humanitarismo debilitante. Cfr. Ch. ANDLER, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, tomo I, Gallimard; París, 1958; 12-13.

⁶ Citado por Deleuze, *ob. c.*, 208. En su Zarathustra, formula Nietzsche la negación de la realidad metafísica parodiando los versos del himno de los ángeles cuando llevan el alma inmortal de Fausto a las regiones donde las cosas no son más que símbolo. Para Nietzsche es lo imperecedero lo que será ficción y símbolo solamente: «Alles Unvergängliche, das ist nur ein Gleichniss! Und die Dichter lügen zuviel», Bd. II: *Also sprach Zarathustra*, 293.

Se impone, pues, una negación de lo que hasta ahora ha sido tenido por verdadero, por bueno, por divino, una negación de todas las formas y resquicios de lo suprasensible. Nada es ya verdad, no existe el bien, Dios ha muerto. Pero, en lugar de caer en la desesperanza y en el desánimo, hay un remedio, según Nietzsche, para la locura que inevitablemente ha de seguir a tan espantoso descubrimiento: vencer el temor que nos impide expresar el mundo y afirmarlo. Sólo la aceptación, la afirmación libre y gozosa de lo que la vida es en toda su riqueza, en su sobreabundancia y original pluralidad, puede garantizar una trasmutación de los valores que enderece al hombre hacia la exaltación y la realización auténtica de sí mismo: «La fórmula para la grandeza del hombre es *amor fati*; no querer nada distinto de lo que es, ni en el futuro ni en el pasado ni por toda la eternidad. No sólo soportar lo que es necesario, sino amarlo»⁷. El destino de quienes no sean capaces de esta ruptura con los viejos ídolos y de esta afirmación incondicional de la vida, será perderse en un mundo sin valores, desprovisto de sentido y de finalidad, rodar, cada vez más bajo, hacia la nada, esa nada que, en cuanto voluntad, no sólo aparece como un síntoma de la «voluntad de verdad», del nihilismo activo, sino, en el límite, como negación de cualquier voluntad, como *taedium vitae*⁸.

Frente a esa afirmación propuesta por Nietzsche como salida al nihilismo reactivo en el que se consume nuestra civilización, nuestros puntos de interrogación son los siguientes: ¿Bastará con la afirmación de lo que es en toda su pluralidad y sobreabundancia para asegurarse esa vida no reactiva y felizmente creadora de la que Nietzsche nos habla, o son precisas otras condiciones igualmente necesarias? ¿Determina Nietzsche el hecho mismo de la afirmación de manera suficientemente matizada y diferenciada? ¿Hasta dónde es posible seguir a Nietzsche en la dirección de este pensamiento de la afirmación absoluta? ¿Será esta propuesta nietzscheana de la afirmación, en el fondo, algo más que el subproducto de una cierta «huida hacia adelante», que sucumbe a la tentación de aceptar toda la realidad, el mundo y su inmensidad, para fundirse y desaparecer en él?

2. Genealogía de la verdad cobarde

Para Nietzsche, pues, la última raíz de la enfermedad de que adolece nuestra cultura occidental es el idealismo, el cual, como meridianamente pone de manifiesto su creación más depurada, el cristianismo, lleva a cabo, consustancialmente a su proceder, una negación

⁷ Bd. III: *Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre*, 679.

⁸ Cfr. G. DELEUZE, *ob. c.*, 208.

de la vida, un menosprecio de su modo integral de ser en nombre de los valores del ideal ascético.

El ideal ascético, esencia del proceder nihilista, no es, por tanto, sólo creación y patrimonio del Cristianismo en cuanto doctrina de salvación, sino que, según Nietzsche, también la filosofía y la ciencia, tal como han venido desarrollándose en Occidente, pertenecen al ideal ascético y le sirven a su manera⁹. Por su idolatría de la verdad objetiva, que es una verdad sesgada y parcial, una no-verdad; por su estoicismo intelectual, que prohíbe la afirmación de la pluralidad; por su imperativo de respeto a los hechos y su renuncia a una interpretación integral de los mismos, la filosofía y la ciencia no son sino metamorfosis del ideal ascético: «Lo verdadero, en el sentido más audaz y más extremo, tal como lo prevé la fe en la ciencia, afirma otro mundo distinto del de la vida, de la naturaleza y de la historia. Y en cuanto afirma ese otro mundo, debe negar su antípoda, este mundo, nuestro mundo»¹⁰. El resultado es el mismo que se sigue del ideal ascético del Cristianismo: el menosprecio de la vida, el rechazo de su integridad plural y del devenir. Lo propio de la filosofía y de la ciencia —comenta Deleuze— «... es el afán de sustituir las relaciones reales de fuerza por una relación abstracta supuestamente capaz de expresarlas todas»¹¹. En consecuencia, se entienden los fenómenos a partir de las fuerzas reactivas y se los interpreta desde este punto de vista. Ahora bien, esa preponderancia de las fuerzas reactivas, que niegan la diferencia, no es sino el instrumento fundamental y la esencia del pensamiento nihilista. Para Nietzsche, en cambio, no hay sentido ni verdad sino allí donde nace, para el hombre, una fuerza nueva de vida.

La mayor originalidad de la crítica nietzscheana consiste, precisamente, en la consideración del desarrollo del pensamiento occidental, no como una sucesión de ideas y de relaciones entre ideas, ni como un proceso de despliegue dialéctico, sino como *una empresa educadora* que ha de ser juzgada, no por referencia a la verdad que manifiesta, sino en relación a la vida que estimula o contraría. En las distintas épocas, los filósofos se han venido preguntando por las condiciones de la verdad, aportando críticas y teorías del conocimiento; o bien, desde la perspectiva metafísica, se han interrogado acerca de la verdad en sí misma, a través de las distintas concepciones del ser. Pero, en ningún caso se ha planteado todavía, según Nietzsche, la verdad como problema. Tanto al investigar el ser de la verdad como sus condiciones, se da siempre por supuesto que es posible una verdad y, sobre todo, que la verdad es un valor. Se cree en el valor de lo ver-

⁹ Bd. II: *Zur Genealogie der Moral*, párrafo 25.

¹⁰ Bd. II: *Die Fröhliche Wissenschaft*, párrafo. 344.

¹¹ G. DELEUZE, *ob. c.*, 205.

dadero, lo que significa que el presupuesto tácito de la metafísica o de la crítica del conocimiento es de orden moral¹².

Para Nietzsche es preciso empezar poniendo en duda ese valor de la verdad, y esclarecer las razones de la sumisión de la filosofía y de la ciencia a lo verdadero. O sea, es preciso, ante todo, preguntar: ¿quién busca la verdad?, es decir, ¿qué quiere el que busca la verdad?, ¿cuál es su voluntad de poder? Pues en el subsuelo de la filosofía y de la ciencia hay unas valoraciones morales y, bajo éstas, la vida pulsional del hombre: «Las intenciones morales (o inmorales) han constituido en toda filosofía el auténtico germen vital del que ha brotado siempre la planta entera»¹³

La labor del filósofo en lo sucesivo consistirá en llevar a cabo una vivisección de lo que se presenta como verdad en dos pasos: en primer lugar tendrá que desenmascarar la verdad como interpretación; y, en segundo lugar, descubrir esa interpretación como intelectualización de la vida o de la voluntad de poder. En definitiva, tendrá que adoptar, como criterio de la verdad, el de la fuerza que afirma o desprecia la vida. Y con este patrón habrá de determinar de nuevo el valor de todas las cosas¹⁴. ¿Qué es lo que impulsa a tal individuo a filosofar?, ¿se trata de una fuerza vital desbordante, o más bien es la carencia que provoca envidia? Puesto que toda verdad es, en esencia, estimación y ésta, a su vez, intelectualización de la energía vital, cualquier verdad alcanza su sentido sólo cuando es referida a su origen y se dilucida la genealogía de las fuerzas que la producen, es decir, en relación a la voluntad que impulsa a decir lo que se dice.

¿Cuál ha sido entonces —se pregunta básicamente Nietzsche— la voluntad que ha impulsado en el pensamiento occidental a todo lo que se ha presentado como verdad? Y responde: «La verdad ha sido planteada hasta ahora como esencia, como Dios, como instancia suprema»¹⁵. El hombre se ha propuesto a sí mismo esta verdad y aspira a ella *por miedo, por cobardía, por incapacidad de dejar ser a la realidad en toda su exuberancia y complejidad*. No soporta el hecho del dolor necesario. Tal desmesura le hiere y, en consecuencia, busca una causa, alguien que responda, un culpable que le permita una explicación y una redención del mundo. Crea entonces también los trasmundos, en los que proyecta sus deseos nihilistas, y sitúa, como centro de ellos, a Dios, Bien Supremo y garantía absoluta de una armonía y un orden en base al cual puede justificarse una domesticación moral del

¹² Cfr. Bd. III: *Aus dem Nachlass...*, 481 ss.; Cfr. Y. LE GAL, *Unzeitgemäss*, en *Conciliatum*, número citado, 161-173.

¹³ Bd. II: *Jenseits von Gut und Böse*, párrafo 6.

¹⁴ Cfr. W. KAUFMANN, *Nietzsche als der erste grosse Psychologe*, en *Nietzsche Studien*, vol. 7; Berlín, 1978; 261-268.

¹⁵ Bd. II: *Ecce homo*, Vorwort, 3.

hombre. Por todo lo cual, este cosmos intemporal, sacralizado, resulta la más alta expresión del resentimiento contra la vida¹⁶.

El hombre aspira a reducirlo todo a un orden, busca la manera de que todo esté a su medida, busca un orden antropocéntrico metiendo a presión al mundo en una unidad dominable por su inteligencia. Pero, tanto la verdad a la que llega como el camino que recorre para establecerla, están sembrados de trampas; todo funciona gracias a la ilusión necesaria de simplificación y abstracción. «Yo he encontrado en todas las cosas —canta, sin embargo, Zarathustra— esta certeza feliz: prefieren bailar sobre los pies del azar»¹⁷.

La condición general del mundo es, para Nietzsche, por toda la eternidad, el caos, no como ausencia de necesidad, sino como falta de orden, de estructura, de belleza, de sabiduría y de todos nuestros esteticismos humanos¹⁸. Frente a los malabarismos e ilusiones de la lógica y la moral, es preciso, sin subterfugios, aceptar y asumir los aspectos terribles de la existencia. Sólo cuando se restituye y se mantiene al mundo en su realidad tal cual es, sin las mutilaciones que le produce el antropocentrismo, sólo cuando es afrontado y asumido el orden de la necesidad en su indiferencia, que incluye el dolor y la desgracia, sólo entonces —piensa Nietzsche— dejará de estar envenenada la vida.

El pensamiento de Nietzsche remite, así, a aquello de lo que el pensamiento generalmente se ausenta, lo refiere a aquello de lo que se desentiende, insistiendo en la presencia indispensable de lo violento, de lo irracional, de la lucha, de la irreconciliación, de la destrucción y de la muerte en la vida. Sin artilugios de autoculpabilización ni ansiedad por buscar responsables, el hombre no reactivo será el que deja ser al mundo como es, el que reconoce a toda realidad su derecho a ser más allá del bien y del mal, el hombre, en definitiva, para quien el devenir es inocente. El que un pensamiento nos resulte «falso» o un impulso «malo» no implica que tengamos que zafarnos y negarlos. No hay vida sin reintegración de todo lo que la ciencia nos quiere hacer ver como erróneo y de todo lo que la moral nos induce a considerar como malo, sin la complicidad de un reencuentro con todo aquello cuya necesidad subsiste más allá de la crítica.

El pensamiento de Nietzsche se presenta, pues, como «... el primer gran pensamiento del inconsciente»¹⁹, un pensamiento que exige la referencia continua del *cogito* a lo no pensado. Cabe, sin embargo, preguntarse si, puesto que no es posible aspirar a visiones universales, ya que el pensamiento que se hace consciente representa solamente

¹⁶ Cfr. el magnífico artículo de H. BIRAULT, *De la béatitude chez Nietzsche*, en *Nietzsche. Cahiers de Royaumont*, núm. VI; París, 1967; 13-44.

¹⁷ Bd. II: *Also sprach...*, 293.

¹⁸ Bd. II: *Die fröhliche...*, párrafo 109.

¹⁹ Y. LE GAL, *l. c.*, 171; cfr. G. DELEUZE, *ob. c.*, III; 13 y 14.

la parte más pequeña, la más superficial —por lo que no cabe ya buscar la salvación en la línea de una conciencia más lúcida—, cabe preguntarse si no estaremos ante un callejón sin salida en tanto que no nos será posible tampoco la lucidez necesaria que garantice y valide cualquier discurso crítico o cualesquiera posibles propuestas constructivas. Pero antes de contestar a este interrogante ampliemos el horizonte de la proposición nietzscheana.

3. *La ejemplaridad de la tragedia antigua*

Lo que se sigue de la analítica genealógica y crítica de lo que hasta ahora se ha presentado como verdad es, para Nietzsche, lo más importante a la vez que lo más difícil, a saber, la afirmación que resulta del *amor fati*, un sí al derecho propio de los aspectos terribles de la existencia tan decidido y fuerte como para englobar también al eterno retorno de lo mismo. La trasmutación de valores, contra el nihilismo reactivo, sólo puede consistir, para Nietzsche, en un cambio *en el elemento* del que deriva el valor de los valores: la apreciación en lugar del desprecio, la afirmación, como voluntad de poder, en lugar de la voluntad de nada. Un cambio, pues, de cualidad en la voluntad de poder; ningún otro poder que el de afirmar. Incluso la despiadada destrucción «de todo lo que presenta caracteres degeneradores y parasitarios», la destrucción activa de los valores superiores del nihilismo, se realizará desde la voluntad de afirmar, y no como poder autónomo²⁰.

Se trata de una decisión trascendental, de un acto de afirmación difícil en tanto que habrá que vencer fuertes resistencias y temores arraigados en nuestra conciencia. No de negar estos temores, cosa propia de todo idealismo, sino de hacerse lo bastante fuertes como para aceptar y amar lo irracional y terrible de la existencia. Como ayuda necesaria a esta voluntad de afirmación, Nietzsche remite constantemente a la fuerza que emana del espíritu de la tragedia antigua. Ya en su juventud, Nietzsche pensaba: «La tragedia nos hace capaces de discernir lo que hay de sublime y de importante en la necesidad que se impone de aspirar, de combatir y de sucumbir. Nos enseña a complacernos en el ritmo de las grandes pasiones y en el sacrificio que ocasionan. El individuo debe ser transformado en un ser impersonal, superior a la persona»²¹.

Bajo la influencia del neohumanismo alemán, especialmente de Schiller y Goethe, el joven Nietzsche cree que la misión del arte, en

²⁰ Bd. II: *Ecce homo*, «Die Geburt der Tragödie», párrafos 3 y 4.

²¹ Bd. I: *Unzeitgemässe Betrachtungen*, Richard Wagner in Bayreuth, párrafo 4; 385.

general, y especialmente de las representaciones trágicas, debe ser desvelarnos el espectáculo suntuoso e impresionante del anonadamiento fatal de las obras del hombre y del hombre mismo²². Es un supremo orgullo, cuando todo parece aplastar al hombre, saber que al menos la voluntad rehúsa en nosotros doblegarse, y es un sublime espectáculo este rehusar. Habitarse por el arte a esta emoción es prepararse para la vida. La tragedia es la mejor vacuna contra el destino inexorable.

Pero si la emoción trágica, que nos suscita la representación trágica, nos prepara para el día de los terrores reales, es porque en esa representación se nos muestra el mundo tal como es, con sus enfrentamientos reales entre fuerzas encontradas y su necesidad imperturbable. Para Nietzsche, la vida, en su conjunto y en su esencia, no es otra cosa que un conflicto de fuerzas rudas. La tragedia muestra este fondo de la vida sin el tupido filtro de idealismo y de coherencia que la razón construye como defensa y como consuelo²³. Más aún, la tragedia ensalza el instinto del bien como propio del hombre, de todas sus decisiones y actos; ensalza la inocencia del hombre y del mundo. En contra de lo que pensaba Schopenhauer, para Nietzsche la tragedia no invita a la resignación, sino que, por el contrario, constituye la suprema expresión del decir sí a la vida ante los sufrimientos que inevitablemente comporta. No hay verdadera tragedia sino allí donde se muestra cómo los hombres afirman, sin resignación, con serenidad, el mundo y las cosas tal como son.

De modo que, tras el desvanecimiento de los trasmundos y de las ilusiones forjadas por el nihilismo, Nietzsche ofrece, como alternativa, el recurso a la tragedia antigua. Por afirmar sin ambages la vida y la unidad del universo, la tragedia nos permite superar la situación

²² Sobre esta influencia véanse los interesantes trabajos de Peter HELLER, *Nietzsches Kampf mit dem romantischen Pessimismus*, y de E. BEHLER, *Nietzsche und die Frühromantische Schule*, publicados ambos en *Nietzsche Studien*, vol. 7; Berlín, 1978; 27-58 y 59-96, respectivamente. También el vol. I de la obra citada de CH. ANDLER, especialmente caps. 1 al 5 del Livre Premier.

²³ Para Schiller, la verdad sobre el mundo y sobre la sociedad, si la conociéramos, destruiría en nosotros la ilusión de vivir y haría que abdicáramos de la vida. Para Goethe —por ejemplo, en su poema *Geheimnisse*—, los hombres adornamos de idealismo las durezas de la vida para poder soportar esta existencia de sufrimientos. La conclusión de ambos es que se debe respetar lo que las cosas tienen de secreto y conocer en ellas lo que tienen de cognoscible. Si es cierto que Nietzsche profesó, sobre todo en su juventud, este pesimismo intelectual, el suyo no es en ningún momento un pesimismo wertheriano. Werther llora sobre un mundo animado de fuerzas brutas que sólo crean seres destructivos. Para Nietzsche esos lamentos proceden de un alma débil que no ve que las fuerzas de destrucción son la condición y parte esencial de la vida. Nietzsche se vuelve entonces a la cultura griega y constata cómo sus poetas describen el dolor con esa serenidad imperturbable y esa frialdad de la pura contemplación estética que dan testimonio de un alma libre de moralismo y de débil piedad. Cfr. Bd. I: *Die Geburt der Tragödie*, párrafo 45; GOETHE, *Conversaciones con Eckermann*, 28 marzo 1827.

de culpabilidad, así como el dolor producido por la individuación que se siente separada de lo universal. Platón, el primer gran idealista, expulsó de su República ideal a los poetas trágicos que hacían peligrar el éxito en la tarea de transformar en una mentira el dolor del mundo. El Bien Supremo y el *kosmos noetes*, como mundo verdadero, desmienten la tragedia y constituyen la garantía de que todo irá mucho mejor si se cree en este Bien y en esta verdad.

Pero, ¿en qué radica lo peculiar de la interpretación particular que Nietzsche realiza de la tragedia clásica? ¿Por qué sufre, según Nietzsche, el héroe trágico y cómo consigue sobreponerse serenamente a su desgracia?

Schopenhauer pensaba que, en la tragedia, se mostraba la voluntad humana sufriendo a causa de su individuación, a causa de su separación del resto del mundo. Puesto que, para el maestro de Nietzsche, el mundo es sólo representación, o sea, ilusión, la voluntad debe renunciar a cualquier intento de realización singular y abstenerse del mundo, resignarse y permanecer en el retiro y en la no actuación²⁴. Nietzsche se muestra en desacuerdo con tal interpretación y escribe: «En *Edipo en Colono*, frente al anciano angustiado por la más espantosa adversidad y condenado al estado de un verdadero «paciente», se eleva la serenidad sobrenatural de la imagen del héroe que, en ese estado puramente pasivo, alcanza el más alto grado de su actividad, conservando su eficacia mucho tiempo después de su muerte, cuando los pensamientos y los esfuerzos de su vida anterior no han hecho más que conducirlo a la pasividad»²⁵.

La oposición entre Apolo y Dionisos, desarrollada en *Die Geburt der Tragödie*, esas dos divinidades de los griegos que representan mundos estéticos esencialmente diferentes en su naturaleza y en sus fines, permite a Nietzsche explicar la novedad de su punto de vista. Apolo es, según Nietzsche, «... el genio del principio de individuación, único que puede realmente suscitar la felicidad liberadora de la apariencia transfigurada»²⁶, mientras Dionisos representa «... la ruptura del yugo de la individuación al grito de la alegría mística, abriendo el camino hacia las causas generatrices del ser, es decir, hacia el fondo más secreto de las cosas»²⁷. En lo apolíneo quedan englobadas, para

²⁴ A. SCHOPENHAUER, *Le Monde comme volonté et représentation*, Trad. franc. de A. Burdeau, P. U. F.; París, 1966.

²⁵ Bd. I: *Die Geburt...*, párrafo 9; 56.

²⁶ Bd. I: *Die Geburt...*, párrafo 16; 88. Cfr. Sylvain BLECKERE, *Die Neugestaltung der «Geburt der Tragödie»*, en *Nietzsche Studien*, vol. 8; Berlín, 1979; 270-290.

²⁷ Bd. I: *Die Geburt...*, párrafo 9; 57. Un estudio muy instructivo, que, según su autor, corrige la pretensión de Nietzsche de haber descubierto o reinventado a Dionisos, es el de Max L. BAFUMER, *Das moderne Phänomen des Dionysischen und seine Entdeckung durch Nietzsche*, en *Nietzsche Studien*, vol. 6; Berlín, 1977; 123-153.

Nietzsche, la inteligencia científica y también la imaginación plástica. Ciencia y arte: murallas de cristal que el hombre levanta para proteger su individualidad, ilusiones forjadas como refugio contra las verdades demasiado crueles, un conjunto de medidas de protección. Lo dionisiaco es la fuerza contraria, el impulso a romper el cerco de la individualidad para fundirse y reconciliarse en lo universal. Dionisos invita a la exaltación, a la huida de sí, al éxtasis, a la distensión y al entusiasmo. Lejos de confirmar al hombre en su finitud, lo dionisiaco le descarga del peso de toda responsabilidad.

La tragedia griega desarrolló, según Nietzsche, un recurso estilístico preciso y genial que enlaza el sueño y la vigilia, la forma bella e ilusoria de la representación con la música: la unión del coro y la escena. El coro es la mediación cuando canta con ditirambos dionisiacos los sueños apolíneos del bien en todas las acciones humanas que desarrolla la escena²⁸. El coro canta la afirmación orgiástica de la vida tal como es —Dionisos no es sólo el dios del disfrute del placer, sino también el dios de la muerte y de las tinieblas—, sin excepciones ni exclusiones. Y al hacerlo, dirige ese sí a la escena, al mundo apolíneo de los sueños, a la lucha que se representa entre la vida humana y el poder de las tinieblas. Este sí incondicional a la inocencia del hombre y del mundo muestra la posibilidad de superación de lo irremediable y de lo aparentemente inconciliable, a la vez que libera de la obsesión de la culpa, contagiando la serenidad y el equilibrio, proporcionando la catharsis²⁹.

Para Nietzsche, lo apolíneo, al introducir matices y perspectivas, libera de la generalidad dionisiaca. Se transforma en ética individual. Pero sin lo dionisiaco degeneraría en moralismo. Apolo se corrompe en la medida en que, por buscar la identidad de acuerdo con su máxima «conócete a ti mismo», se aparta de su alianza fraternal con Dionisos. Tal como se interpreta en *Die Geburt der Tragödie*, la representación trágica simboliza esa alianza, ilustra la compatibilidad del dolor y de lo terrible con la afirmación de la inocencia del devenir, así como la posibilidad de que el individuo encuentre su identidad, no en un yo individual, sino en un *se*, en una integración en algo más allá de sí mismo en donde los opuestos se concilian. Consecuencia inme-

²⁸ Nietzsche cree que en la representación trágica se afirma generalmente una voluntad de superar las limitaciones y una reconciliación que muy poco tiene que ver con la dialéctica hegeliana de la negatividad. Para Nietzsche nunca se tratará de ir negando uno tras otro los límites mediante la acción del pensamiento, sino de afirmar con firmeza la universalidad, lo mismo en la dicha que en la adversidad. Cfr. Karl BROSE, *Kritische Geschichte. Studien zur Geschichtsphilosophie Nietzsches und Hegels*, Peter Lang, Frankfurt a. M. 1978; también B. LAURET, *La inocencia del devenir*, núm. citado de *Concilium*, págs. 292 y ss.

²⁹ Cfr. André LIBIOULLE, *Nietzsche et la révélation du tragique*, en *La pensée et les hommes*, núm. 14; Bruxelles, 1970-71; 256-66.

diata del espíritu de la tragedia es, pues, la reintegración del hombre y de su conciencia a la naturaleza.

Aceptar un mundo que se mueve en el misterio y en el miedo, un mundo en el que reina la violencia, en el que se mata y se es muerto, se es perseguido y hostigado injustamente por fuerzas inexorables. Más todavía, un mundo plural que se crea eternamente a sí mismo y, del mismo modo, a sí mismo se destruye eternamente. Afirmar serenamente todo esto con el convencimiento de que la grandeza del hombre es tanto mayor cuanto con mayor valor se acepta ese destino, sin protestar, mostrando la dureza de una voluntad que no se deja aplastar. Tal parece ser el núcleo de la filosofía dionisiaca adoptada y propuesta por Nietzsche. Una filosofía que resulta imposible de recapitular en una teoría y que tiene que rechazar con firmeza, como una tentación, semejante idea, pues cualquier fórmula que pretendiera expresar conceptualmente la incoherencia original tendría que empezar por dislocarse y oscurecerse ella misma, tal y como observó Plotino hablando del pensamiento del no-ser, de la «esencia mentirosa»³⁰.

En este punto queremos formular la siguiente observación. Consecuente con las exigencias de su propio pensamiento, y en aras de la coherencia, Nietzsche habrá de terminar considerando, en etapas más avanzadas de su pensamiento, que Dionisos, el dios cantor de la inocencia del devenir, tiene que morir como dios, como todos los dioses, meras proyecciones de la ficción humana. Con lo que, al ser Dionisos —según la propia interpretación de Nietzsche— inseparable de Apolo, con Dionisos muere asimismo Apolo: «Han muerto todos los dioses; ahora queremos que viva el superhombre»³¹. El superhombre es, para Nietzsche, el hombre que llega a ser capaz de vivir la experiencia del eterno retorno, el hombre que supera, mediante la afirmación, el nihilismo y valora el mundo como es. Para el superhombre no habrá normatividad externa alguna para su acción, sino que su justicia dependerá directamente de la voluntad de poder que hace y deshace el mundo. No habrá ya lugar para el pecado ni para la culpa, puesto que se actúa de acuerdo con el principio mismo que rige el devenir.

Pero este superhombre, como antes que él los dioses, no sobrevive al eterno retorno: «Con el eterno retorno la naturaleza destruye lo que crea, a los dioses y al superhombre, mata todo porque destruye la memoria, la posibilidad de pensar partiendo del momento en que ma-

³⁰ P. RICOEUR, *Finitud y Culpabilidad*, trad. cast. de C. Sánchez Gil, Taurus; Madrid, 1969; 524.

³¹ Bd. II: *Also sprach...*, 421.

nifestó su misterio del eterno retorno de lo mismo»³². Ahora bien, si quitamos al hombre la memoria eliminamos con ello la posibilidad de la existencia humana. Afirmando lo que es la naturaleza, la doctrina del eterno retorno niega lo que constituye la historia.

4. *La afirmación y su contrasentido*

Tras lo expuesto, creemos poder decir que el problema vertebral del pensamiento de Nietzsche está en la necesidad de encontrar la fuerza suficiente que haga posible una afirmación incondicional de la vida. Nuestro pensamiento, nuestras maneras de sentir y de valorar han estado dominadas por la voluntad de negar, condición del antropocentrismo. Nuestras verdades han sido el resultado de ese proceso de identificación —esencia de la modernidad— en el que el yo lo refiere todo a sí. Actitud dominadora del ego que impide el descentramiento necesario al descubrimiento de la alteridad, de lo que no es el yo, de lo que se le escapa y se zafa a su dominio. Es imposible un redescubrimiento de la alteridad mientras no se supere la tendencia negadora propia de la tradicional y nihilista voluntad «de verdad». La afirmación, por lo tanto, sólo es posible por encima del hombre, fuera del hombre, en lo que produce de sobrehumano, en lo desconocido que lleva consigo³³. Para Nietzsche, pues, el yo no se actualiza en la relación con un ello neutro e indiferenciado que colmaría su posibilidad. Pero no creemos que sea posible encontrar la identidad sin partir del reconocimiento de la finitud propia, de la necesidad que se hace patente en la conciencia de los límites impuestos por el cuerpo. Nos referimos, claro está, a la identidad que surge en la distancia, en la separación, desde la heterogeneidad, permaneciendo, sin embargo, en el reconocimiento de una positividad no anónima ni indefinidamente plural o laberíntica³⁴.

El problema del remedio al nihilismo equivale, pues, en Nietzsche, a la cuestión de las condiciones de posibilidad de la afirmación dionisiaca y de la posibilidad de un pensamiento que no se zafe de la diferencia. No un pensamiento que resulte de una resignación escéptica, sino fruto del reconocimiento de la inevitable particularidad de cada punto de vista, del redescubrimiento de la pluralidad y sobreabundancia infinitas del mundo, así como de la aceptación serena e incondicional de que estamos naturalmente insertos en el tiempo, articulados en

³² N. SCHIFFERS, «Dios ha muerto». *Análisis de una fórmula de Nietzsche*, número citado de *Concilium*, pág. 273.

³³ Cfr. G. DELEUZE, *ob. c.*, 247-248.

³⁴ Para esta temática, aunque desde una perspectiva diferente, resulta muy esclarecedora la obra de E. LEVINAS, *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. cast. D. E. Guillot, Sígueme; Salamanca, 1977.

un despliegue repetido del espacio, no reductibles, ni uno ni otro, a mi subjetividad antropocéntrica. De esta afirmación dionisiaca depende, por lo demás, la realidad de una vida no reactiva, de una vida creativa cuyo eje será la propia creación de sí mismo. Sólo la afirmación integral de la vida podrá transformar el dolor en gozo, la lucha en aquiescencia, la crueldad en justicia y la destrucción en creación.

Nuestra primera pregunta es la siguiente: ¿hasta qué punto es suficiente este asentimiento a la vida para asegurar esta transvaloración que da lugar a la vida activa y creadora? ¿No será preciso determinar, además de la afirmación, otras condiciones también necesarias?

Para Nietzsche, lo primero es la afirmación de la vida, no las cosas en su neutralidad ni tampoco el sujeto: «No hay ni acciones egoístas ni acciones no-egoístas: ambos conceptos son un contrasentido psicológico. La Circe de la humanidad —la moral— ha moralizado todos los asuntos psicológicos hasta llegar incluso al sinsentido de que el amor debe ser algo no-egoísta»³⁵. La acción creadora no se plantea exclusivamente con referencia a la libertad o a las cualidades del sujeto, sino desde la voluntad que impulsa a la realización de esa obra en el marco del mundo en el que la relación sujeto-obra se inscriben. Sin embargo, ¿cómo es posible que la afirmación de la vida y del devenir se actualice en positividad?, ¿acaso la aceptación sin paliativos de la realidad en su pluralidad y multiplicidad no nos conduce a la dispersión?, ¿cómo puede el eterno retorno dejar espacio a la identidad de lo singular?, ¿cómo se puede, en definitiva, articular la multiplicidad, según Nietzsche, en proposiciones de sentido y de existencia?

Si para ciertos intérpretes de Nietzsche, el sentido de la afirmación dionisiaca implica el reconocimiento de la animalidad como esencia del hombre, y concluyen de ello la conveniencia de un abandono al azar indiferenciado y gratuito, no creemos que, de una lectura en profundidad de los textos nietzscheanos, pueda llegarse a tal conclusión sin, por lo menos, precipitación. Al contrario, parece más bien que, para Nietzsche, la afirmación de la multiplicidad plural y su articulación en proposiciones de sentido no sólo no se excluyen, sino que se exigen recíprocamente³⁶. Es cierto que Nietzsche no explica ni concretiza cómo se hacen compatibles ambas cosas. Pero la genealogía de la «voluntad de verdad», la insistencia en desenmascarar las mentiras y desviaciones del antropocentrismo moderno, no parece muy lógico que hayan sido hechas en favor de lo indiferenciado o para finalizar en una invitación a perderse en lo caótico. Aunque Nietzsche no desarrolle lo que dice, creemos poder afirmar que un pensamiento

³⁵ Bd. II: *Ecce homo*, 1096.

³⁶ Cfr. P. GISEL, *Perspectivismo nietzscheano y discurso teológico*, número citado de *Concilium*, 282-283.

positivo de la particularidad resulta, para él, compatible con la afirmación dionisiaca a la vida: «Una cosa es abandono —dice Zarathustra— y otra muy distinta soledad. Con franqueza y sinceridad te es lícito hablar aquí a todas las cosas; y, en verdad, como un elogio suena a sus oídos el que alguien hable con todas las cosas derechamente. Pero otra cosa distinta es estar abandonado, ¿lo recuerdas aún, Zarathustra? Cuando en otro tiempo tu pájaro lanzó un grito por encima de ti, hallándote tú en el bosque, sin saber adónde ir, inexperto, cerca de un cadáver... Y entonces dijiste: ¡que mis animales me guíen! He encontrado más peligros entre los hombres que entre los animales. ¡Aquello era abandono!»³⁷.

Para Nietzsche, la verdad ha de partir, ante todo, de un descentramiento que cadaverice todo saber explicativo sobre las esencias y sobre lo trascendente, pero que, como contrapartida, nos restituye a la naturaleza y a su devenir. En contraposición a una experiencia del mundo como totalidad, Nietzsche propone un redescubrimiento de las cosas, desde la afirmación, como sentido que se muestra y como palabra que interpela: «Aquí se me abren de golpe todas las palabras y los armarios de palabras del ser: todo ser quiere hacerse aquí palabra, todo devenir quiere aquí aprender a hablar de mí»³⁸. Nietzsche dirá, en definitiva, que hay como momentos de tregua en el universal conflicto de fuerzas en que nuestro pensamiento, apaciguado por un instante, se abre al logos «del ser» y confiere a «todo ser» su sentido³⁹.

Según Nietzsche —y esto es lo decisivo—, sólo desde la primacía de la afirmación ha de plantearse la cuestión del sentido y de la verdad. En su opinión, un sí al mundo plural y en devenir, en lugar de llevar a la dispersión en lo indiferenciado, se conjuga con una articulación y una expresión positivas que respeta la alteridad real de las cosas y su diferencia. Para ello es imprescindible colocar en su verdadero lugar a la orgullosa razón, llevando a cabo la verdadera crítica, una especie de «crítica de la razón impura». La significación, pues, más relevante de este pensamiento estriba en tal insistencia en la necesidad de una profunda crítica del idealismo, cuya esencia no es sino

³⁷ Bd. II: *Also sprach...*, 322.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Jochen KIRCHHOFF realiza una interpretación curiosa del tema del conocimiento en Nietzsche. Según este autor, el conocimiento humano no puede alcanzar la realidad efectiva del mundo sin salir del perspectivismo y, por tanto, sin negar las condiciones de la vida. Pero, por otro lado, el hombre, como parte de la naturaleza, puede, en tanto que conociéndose a sí mismo, gracias a la memoria, conocer *analógicamente* la naturaleza. A tal interpretación se impone inevitablemente la objeción de si la introducción de esta noción de analogía ofrece un sólido fundamento para una interpretación fiel de la filosofía nietzscheana del conocimiento. Cfr. J. KIRCHHOFF, *Zur Probleme der Erkenntnis bei Nietzsche*, en *Nietzsche Studien*, vol. 6; Berlín, 1977; 15-44.

el intento de convertir unos determinados juicios de valor en principio absoluto del ser. En esto nos parece que consiste lo fundamental de la aportación positiva de Nietzsche a la contemporaneidad filosófica. Lo cual no tiene por qué implicar a la vez un reconocimiento positivo ni una aceptación del contenido de las doctrinas nietzscheanas del *amor fati*, del eterno retorno de lo mismo y del superhombre.

Si es justo valorar positivamente la idea nietzscheana de la prioridad de la afirmación como necesaria a un planteamiento adecuado del problema de la identidad y de la creatividad, la posición, en cambio, de que *exclusivamente* ha de darse razón del destino del hombre a partir de la afirmación incondicional de la vida y del devenir, descansa —como observa Jean Granier— en una gran equivocación. Este estudioso del pensamiento nietzschano, a quien seguimos en este punto, pone de manifiesto cómo el *amor fati*, así como su conceptualización en la doctrina del eterno retorno, vienen a ser una especie de teodicea invertida en la que la vida ocupa el vacío dejado por la muerte de Dios⁴⁰. Lo cual se contradice además con la tesis nietzscheana de que debe quedar eliminada cualquier referencia a una totalidad. Por otra parte, la crítica al dualismo moral produce, como resultado, una cierta concepción del mal como medio, como estimulante para la voluntad de afirmar en su esfuerzo de autosuperación. Esta postura no se corresponde, sin embargo, con la experiencia del mal, que el hombre comúnmente tiene, como «anonadamiento y deshumanización en la desgracia»: «El mal nietzscheano —comenta Granier— es la desgracia idealizada en su versión heroica, no la alienación monstruosa en que el hombre se deshumaniza. Ni el hombre ni el superhombre tienen talla suficiente para superar este mal de la desgracia»⁴¹. Por último, tampoco resulta posible conciliar una concepción de la vida como «vida natural» y una concepción de la vida como autosuperación: «No es compatible vivir según los valores de la pura vida biológica con el proceso cultural en el que el hombre se hominiza, y que requiere sin duda la integración de las pulsiones de la vida natural, pero también un conflicto con ésta»⁴².

Ante esta debilidad teórica de la propuesta nietzscheana de una afirmación absoluta e incondicional de la vida, aun sin menospreciar la positividad de su valor crítico, se mantiene en toda su fuerza el valor de la exigencia ética en el hombre en conexión con el destino de su individualidad concreta. En definitiva, la proposición nietzscheana de la afirmación dionisiaca vale, en nuestra opinión, más como pregunta que como respuesta. Como respuesta no creemos ni en su posibilidad ni en su eficacia para asegurar esa tierra prometida de la no-reactivi-

⁴⁰ Jean GRANIER, *Pensar con y contra Nietzsche*, ed. cit., 304 ss.

⁴¹ Jean GRANIER, 1. c., 305.

⁴² *Ibidem*.

dad y de la creatividad feliz. Un olvido tal de la finitud humana y la pretensión de hacer del hombre un absoluto con atributos divinos sólo puede obedecer a un desconocimiento profundo o a un no querer ver la realidad concreta y la evidencia de la condición del hombre tal y como se vive y se muestra desde la experiencia individual y colectiva. Como respuesta, la afirmación absoluta sólo se explica desde la utopía de un nuevo cuerpo, de un cuerpo diferente.

Pero como interrogante, la temática de la afirmación conquista para la contemporaneidad la lucidez y la conciencia de la estrategia y de las trampas de una «voluntad de verdad» que, tal vez, por su propia naturaleza, sólo pueda realizarse en virtud de «maquinaciones», subterfugios, abstracciones y, por lo tanto, negaciones. Después de Nietzsche, todo pensador habrá de enfrentarse con el problema de si lo que Nietzsche ha mostrado con toda rotundidad es, en última instancia, sólo una estrategia del pensamiento equivocada, acaecida en determinadas etapas o momentos de su desarrollo, y que hay que intentar corregir, o bien se trata de la demostración de la imposibilidad de aspirar a verdades que no sean verdades parciales, verdades fragmento, débiles verdades de perspectiva.

Nietzsche dirige sobre nuestra civilización una mirada escrutadora que penetra hasta en lo profundo de los sueños que asaltan al hombre en la noche. Pero, ¿es esta mirada, según creyó el propio Nietzsche, la que corresponde al día, al pleno medio día? El resplandor de la tragedia griega se debe, en efecto, a un pensamiento peculiar que sus autores supieron expresar con ella. La tragedia griega presenta, en el lenguaje directamente accesible de la emoción, una determinada posición ante la vida. Pero en ella no hay una elaboración reflexiva, sino tan sólo una mostración espontánea de un contenido por medio de unos personajes, una acción, un canto que forman un espectáculo al que se llega a través de las emociones del terror y de la compasión. La teoría, por su propia esencia, necesariamente está obligada a elaborar un contenido reflexivamente y explicarlo. La tragedia, sin embargo, tan sólo muestra. En la tragedia todo está ahí, ante los ojos, real, inmediato; su fuerza radica en ser así tangible y terrible.

El trasfondo de la tragedia antigua, que, en su particular interpretación, Nietzsche defiende y propone como filosofía, es consustancial al espectáculo, imposible de desvincular de la representación escénica, reacio, por tanto, a todo intento de la reflexión por reducirlo a pensamiento. Es un esfuerzo inútil querer convertir el teatro en teoría.