

# Verdad vital, nihilismo intelectual

Luis JIMÉNEZ MORENO

Universidad Complutense de Madrid

El arte es más poderoso que el conocimiento, pues *aquél* quiere la vida y ése sólo alcanza como último fin – la destrucción.

(*Sobre el pathos de la verdad*)

Como planteamiento, intento referir el tema a la filosofía vitalista de Nietzsche y empezar por *la verdad como problema*.

El ideal ascético ha sido hasta ahora el dueño de toda filosofía porque la verdad se puso como ser, como Dios, hasta como instancia suprema, porque verdad no podía ser problema en modo alguno. ¿Se entiende este ‘podía’? –Desde el momento en que queda negada la fe en el Dios del ideal ascético, hay también un problema nuevo: el del valor de la verdad. –La voluntad de verdad necesita una crítica – con esto determinamos nuestra propia tarea –tiene que ser cuestionado alguna vez, experimentalmente...<sup>1</sup>

Deja de ser palmario, como tarea de la filosofía, el amor a la verdad como algo evidente, porque tiene que cuestionarse para ver si puede ser aclarada la pregunta de Pílatos ¿qué es la verdad?, que se queda perdida en el aire sin respuesta.

Nietzsche también se hace expresamente esta pregunta, ¿qué es la verdad? en *Verdad y mentira en sentido extramoral*, I, para responder:<sup>2</sup> “Un enjambre de metá-

---

<sup>1</sup> Nietzsche, O., *Zur Genealogie der Moral*, III, 24, final. También G. 5., 344; *Aurora*, prólogo.

<sup>2</sup> Werke (schlechta) III, 314.

foras, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas, que fueron elevadas, extrapoladas y embellecidas poética y retóricamente y que después de un largo uso parecen al pueblo firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que uno se ha olvidado que lo son, metáforas que se han gastado y perdido sensiblemente, monedas que han perdido su efigie y ya se consideran metal y no monedas”.

La grandiosidad deslumbrante de la verdad, como ser, como Dios, no resulta asumible para todos, sino que se mantiene como fe metafísica<sup>3</sup>, como ocurre con “nuestra fe en la ciencia, nosotros ateos, antimetafísicos, encendemos también nuestro fuego en la lumbre que ha encendido la fe de milenios, esa fe cristiana, que fue también la fe de Platón de que Dios es la Verdad, que la Verdad es divina. . . Pero ¿qué ocurre cuando esto precisamente se hace cada vez más increíble, cuando ya no se presenta nada divino, de no ser el error, la ceguera, la mentira... cuando el mismo Dios se nos presenta como la mayor mentira?”.

A lo largo de reflexiones sobre el tema de este encuentro, la perspectiva de Nietzsche aparecerá siempre enfrentada a la intelectualización que sustantiva e hipostasía las palabras como verdades supremas, menospreciando dimensiones, aspectos de la realidad que no son intelectualizables, y por lo mismo el problema de la verdad, la pregunta por la verdad, la realidad de la verdad se reduce a un tratamiento puramente intelectual.

Es el planteamiento nietzscheano Sobre el pathos de la verdad (III, 271): “Esto sería la suerte del hombre si él fuera precisamente un animal cognoscente; la verdad le impulsaría a la desesperación y a la destrucción, la verdad de estar eternamente condenados a la no verdad. Pero al hombre le va bien la fe en que la verdad es alcanzable en la ilusión.

“Dejadlo en suspenso”, dama el arte. “Despertadlo”, dama la filosofía en su pathos de la verdad. Y sin embargo él mismo se hunde, mientras cree que da sacudidas al durmiente, en un adormecimiento más profundo todavía – y acaso sueña entonces con las ‘ideas’ o con la inmortalidad. *El arte es más poderoso que el conocimiento, pues aquél quiere la vida y ése sólo alcanza como último fin –la destrucción.*”

Por lo que permanece la opinión de que “las verdades son ilusiones de las que uno se ha olvidado que lo son’ y sobre todo que insiste en el *pathos de la verdad*<sup>4</sup>:

¡La verdad! ¡Desvío exaltado de un dios! ¡Qué importa a los hombres la verdad!  
 ¡Y qué fue la ‘verdad’ heraclítea!  
 Y ¿adónde está la verdad? ¡Un sueño volatilizado, borrado del semblante de la humanidad con otros sueños! – ¿No fue la primera! Tal vez fuera un inservible Demon de otros

<sup>3</sup> *El Gay Saber* o *gaya ciencia*, 344.

<sup>4</sup> *Werke (Schlechta)* III, 270.

tiempos que podemos llamar con metáfora orgullosa ‘Historia universal’ y ‘Verdad’ y ‘Fama’, al no saber decir otra cosa que estas palabras: (y refiere el comienzo de *Verdad y mentira*.... ‘...el minuto más soberbio y engañoso de la historia universal, animales inteligentes descubrieron el conocimiento...’)

Termina incidiendo en el carácter *moral, valoración moral de la verdad*.

No es desproporcionado pensar que el filósofo vitalista de SUs María no atiende prioritariamente al carácter gnoseológico de la verdad, le importa mucho más el carácter moral e incluso el psicológico en cuanto al conocimiento. Por eso atribuye tanta fuerza a la sinceridad –nosotros los sinceros– y al aspecto moral de la verdad, pues no suele oponer verdad a falsedad, sino verdad a mentira que es, sin duda, un concepto moral.

Esto le lleva a un planteamiento que recuerda el criticismo kantiano en *Aurora*<sup>5</sup>: “(¿no es algo sorprendente desear que un instrumento deba criticar su alcance y su idoneidad? ¿que el mismo intelecto deba ‘conocer’ su valor, su fuerza, sus límites? ¿no es esto algo un tanto contradictorio?) La respuesta correcta hubiera debido ser mejor que todos los filósofos, y también Kant, han construido seducidos por la moral –, que su aparente propósito sobre certeza, sobre ‘verdad’ propiamente surge sobre un ‘edificio moral mayestático’: para servirnos una vez más del lenguaje inocente de Kant que lo caracteriza como su propia tarea y su trabajo ‘no tan brillante, pero tampoco carente de mérito’.”

En *Verdad y Mentira en sentido extramoral* así lo considera<sup>6</sup> “¿De dónde procede en el mundo entero, en esta constelación, el impulso hacia la verdad?”, va refiriendo que utiliza el intelecto, la mayor parte de las veces sólo para fingir y que deseando existir en sociedad y gregariamente precisa de un tratado de paz. Por lo mismo continúa “Ese tratado de paz conlleva algo que promete ser el primer paso para la consecución de ese impulso hacia la verdad. En este mismo momento se fija lo que a partir de entonces ha de ser ‘verdad’, e.d., se ha: “En qué somos piadosos nosotros también”, comentando “inventado una *designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria*, y el poder legislativo del lenguaje proporciona también las primeras leyes de la verdad, pues aquí se origina por primera vez el contraste entre verdad y mentira. El mentiroso utiliza las designaciones válidas, las palabras, para hacer aparecer lo irreal como real.

Una explicación más detallada la encontramos en *El Gay saber*<sup>7</sup>: “En qué somos piadosos nosotros también”, comentando voluntad de verdad (que) no significa ‘no quiero engañarme a mí mismo’, sino –pues no queda otra elección – ‘no quiero engañar, ni siquiera a mí mismo...’ y con esto *estamos sobre el terreno*

<sup>5</sup> *Aurora*, Pról. 3

<sup>6</sup> Nietzsche, *Sobre verdad y mentira, en sentido extramoral*, I.

<sup>7</sup> G.S., I. y, 344.

moral.” y ya plantea aquí el problema de toda pretensión de universalidad, “para qué ciencia?” a propósito de esta “voluntad de verdad” que pudiera llevar oculto un principio destructor antivital como voluntad de muerte. Y ya contrapone el conocimiento universal, la moral en general como opuestos a la vida. “¿para qué *moral en general*, si la vida, la naturaleza y la historia son ‘amorales’? No cabe duda que quien es sincero, en aquel sentido último y atrevido que presupone la fe en la ciencia, afirma al mismo tiempo un mundo distinto de la vida, de la naturaleza y de la historia. Y por el hecho de afirmar ese ‘otro mundo’ ¿no tiene que negar, precisamente por esto, su correlato, este mundo, nuestro mundo?... Con todo se habrá comprendido cómo yo quiero pasar acto seguido más adelante, a saber que siempre existe además una fe metafísica en la que se apoya nuestra fe en la ciencia que también nosotros, los que estamos en el camino de conocer, nosotros ateos y antimetafísicos, encendemos también nuestro fuego en la lumbre que ha encendido la de milenios, esa fe cristiana, que fue también la fe de Platón de que Dios es la Verdad, la Verdad es divina... Pero ¿qué ocurre cuando esto precisamente se hace cada vez más increíble, cuando ya no se presenta nada divino, de no ser el error, la ceguera, la mentira..., cuando el mismo Dios se nos presenta como la mayor mentira?”

En la época de su máxima positividad, científicidad, Nietzsche se propone esclarecer su posición con respecto al conocimiento verdadero que manejan los filósofos, buscando en *Aurora*,<sup>8</sup> “una conciencia rigurosa para lo que es verdadero y real”. Por lo que, en G.S.<sup>9</sup>, invoca el sentido de la verdad: “Yo alabo todo escepticismo cuando se me permite responder: ‘probémoslo’. Pero no quiero oír hablar de cosa o cuestión alguna que no admite experimentación. Este es el límite de mi sentido de la verdad, pues ahí la valentía ha perdido sus razones”.

Puede advertirse también, cuán superficial y sabiamente ha procedido uno en el reino del conocimiento, al delatar, por su pathos de seriedad, qué cosas tan diferentes pueden entender los hombres, al “tomarse en serio la verdad”: “Así es posible que uno delate precisamente por su pathos de seriedad cuán superficial y satisfecho ha juzgado su espíritu hasta el presente en el ámbito del conocimiento. ¿No es nuestro delator cuanto tenemos por importante? Eso muestra dónde están nuestros pesos y para qué cosas; en cambio, no poseemos peso alguno.”<sup>10</sup>

Asimismo, siempre es preciso advertir la distancia entre realidad e inferencia lógica en la valoración de nuestros juicios. Hemos de advertir cómo ese contraste que pudiera ser evidente en la objetividad, pero que se queda, al fin y al cabo, en una apariencia desvinculada de la realidad total, en cuanto pudiera operarse meramente en el puro campo de las ideas, si bien pudo haber partido, en un principio, de un contacto directo y real. En *Más allá del Bien y del Mal*<sup>11</sup>, podemos leer: “...la

<sup>8</sup> A., 270.

<sup>9</sup> G.S., 51.

<sup>10</sup> G.S., 88.

<sup>11</sup> M.B.M., 4.

falsedad de un juicio no es todavía para nosotros ninguna objeción contra él mismo. Tal vez sea esto lo que suena menos extraño de nuestro lenguaje. La cuestión es hasta qué punto fomenta la vida, la mantiene, mantiene la especie y tal vez hasta la castiga...” Comprobando su cierto desentendimiento del carácter de verdad por su oposición a la falsedad cognitiva.

No cabe duda que el propio Nietzsche se plantea las dificultades que representa la verdad. Lejos de aceptar el escepticismo como actitud propia del hombre, se trata de despertar el conocimiento y aspirar a conocer lo más exactamente posible cuanto está a su alcance, y sobre todo conocer al hombre en su realización. Pero no se impone fácil y claramente la verdad: “Con mucha frecuencia seguí a la verdad muy de cerca, pisándole los talones dirá la sombra, y se me presentó delante de la cabeza. A veces pensaba yo que mentía, y mira, entonces es cuando encontré la verdad”<sup>12</sup>.

No llegaremos a la verdad por el camino trillado y la ostentación aparatosa, sino en la distensión inmensa de los tiempos, como ocurre con los astros. “Los acontecimientos y los pensamientos más grandes –pero los pensamientos más grandes son los mayores acontecimientos– se llegan a comprender más tarde. Las generaciones contemporáneas no los viven, sino que viven al margen. Sucede algo semejante a lo que ocurre en el reino de los astros. la luz de las estrellas más lejanas llega tardísimo a los hombres. Y antes de que haya llegado niega el hombre que allí haya estrellas”<sup>13</sup>.

Por todo ello Nietzsche sugiere recurrir a la “interpretación” para poder tener conciencia clara de cómo nos encontramos ante lo que se nos presenta como “texto” para conocer así propiamente la realidad. (Puede verse un buen estudio en Granier<sup>14</sup>); Nietzsche no se contenta con hacer del conocimiento una contemplación puramente objetiva sin consecuencias<sup>15</sup>, sino un problema hondamente humano. Al mismo tiempo queda sentado, en efecto, el valor y la necesidad del conocimiento, como una nueva pasión, tan honda, que no podría prescindir nunca de él, aun a costa de nuestra felicidad. “En todo caso, odiamos la barbarie. Todos preferimos que perezca la humanidad antes que apartarnos del conocimiento. Y por último, si la humanidad no perece por una pasión, perecerá por una debilidad. ¿Qué es preferible? Esta es la cuestión principal. ¿Queremos un fin para la humanidad de fuego y luz o de arena?”<sup>16</sup>.

Esto significa claramente una defensa del conocimiento verdadero y precisamente como pasión del hombre. Tan íntimamente sentido y apetecido como sufre

<sup>12</sup> Así habló Zaratustra, IV, La sombra.

<sup>13</sup> M.B.M. 285.

<sup>14</sup> Granier, J., *Le problème de la Vérité dans la Philosophie de Nietzsche*, p. 316. Paris. Du Seuil 1966.

<sup>15</sup> *A.h.Z.*, IIª Del conoc. Inmaculado.

<sup>16</sup> *A.*, 429.

por amor el amante no correspondido, con lo cual se asegura el valor real del conocimiento y un afán sincero por conocer.

El afán sincero de Nietzsche por conocer se muestra además viendo la tarea y el quehacer que señala como apremiante e ineludible para todo conocimiento que ha de ser ante todo, el hombre mismo y su comportamiento.<sup>17</sup>

Puede advertirse variedad o disposición abiertas en la actitud gnoseológica que sugiere Nietzsche, aun con los diversos matices que pueden apreciarse en ellas, vemos un ponerse de parte del conocer y, desde luego, reconoce la capacidad en el hombre, pero hay que ponerse en el auténtico camino para avanzar en lo que realmente “vale” en cuanto tiende a poner en efectivo, con su máxima fuerza, las potencialidades reales de la vida.

El proceso en la obra de Nietzsche para perseguir esta preocupación por la verdad vital y la disposición a denunciar el nihilismo me parece oportuno seguirlo, principalmente, desde su primera gran obra en *El Nacimiento de la tragedia* oponiendo lo trágico a lo socrático, y a través de los grandes estadios de su filosofía:

### La filosofía trágica frente a la racionalidad socrática

En el planteamiento específico por una cultura vital innovadora, se contraponen lo trágico dionisiaco, como germinal fecundo, frente a lo socrático racionalizante como acomodaticio, apaciguador, que impide todo empeño por un esfuerzo innovador con riesgo.

Por tanto, “lo auténticamente trágico”, “la lucha del héroe con el destino”, no se queda ya en la purificación moral o terapia psicológica, sino que quienes fueran capaces de una excitación estética, en la catarsis, llegarían a la experiencia de la tragedia como arte supremo en la comprensión de la existencia. Pues el arte, para Nietzsche, no es ya imitación de la naturaleza, sino elevación personal y creación de obras bellas, como superación de lo meramente moral o terapéutico.

Es la elevación del sentimiento e intensificación de la creación artística por la conjunción de fuerzas dionisiacas y apolíneas que hacen pensar en el vigor germinal de la cultura trágica, como sabiduría muy superior a la misma ciencia.

Con este conocimiento se introduce una cultura que yo me atrevo a denominar trágica: cuya característica más importante es que la ciencia queda reemplazada, como meta suprema, por la sabiduría, la cual, sin que las seductoras desviaciones de las ciencias la engañen, se vuelve con mirada quieta hacia la imagen total del mundo e intenta aprehender en ella, con un sentimiento simpático de amor, el sufrimiento eterno como sufri-

<sup>17</sup> Véase, *Aurora* 196.

miento propio. Imaginémonos una generación que crezca con esta intrepidez de la mirada. . . la orgullosa temeridad con que vuelven la espalda a todas las doctrinas de debilidad de aquel optimismo, para ‘vivir resueltamente’ en lo eterno y pleno: ¿acaso no sería necesario que el hombre trágico de esa cultura, en su autoeducación para la seriedad y para el horror, tuviese que desear un arte nuevo, el arte del consuelo metafísico, la tragedia, como la Helena a él debida, y exclamar con Fausto:

¿Y no debo yo, con la violencia más llena de anhelo,  
Traer a la vida esa figura única entre todas?

Pero después de que la cultura trágica ha sido quebrantada desde dos lados y no es ya capaz de sostener el cetro de su infalibilidad más que con manos temblorosas, en primer lugar por el miedo a sus propias consecuencias...<sup>18</sup>.

Es permanente la aceptación nietzscheana de la tragedia-arte, pensamiento y vida— como fuerza y cultura pujante y realizadora, con su contradicción insuperable uniendo belleza y dolor en la vida y puede comprenderse hermenéuticamente mediante la contemplación intensa, sentida y vivida, de los grandes trágicos griegos. Así lo mantiene en “Ensayo de autocrítica” que lo lleva a “ver la ciencia bajo la óptica del artista y el arte bajo la de la vida”.

Cuando observa el filósofo el giro que se dio a la filosofía y a la cultura griega con la racionalidad, aun aceptando sus beneficios, acusa a los filósofos de su falta de sentido histórico, su odio a la noción misma de devenir, propio de todo viviente en continuo cambio, y su adhesión a lo estático, parmenídicamente, a su egiptismo, presentando la verdad como momias conceptuales. Es el camino de la decadencia, propia de la cultura occidental intelectualizada del nihilismo.

En *Ecce homo*, a propósito de “El nacimiento de la tragedia” se contraponen lo socrático a lo dionisiaco:

las dos innovaciones decisivas del libro son, por un lado, la comprensión del fenómeno dionisiaco en los griegos: el libro ofrece la primera psicología del mismo, ve en él la raíz única de todo el arte griego. Lo segundo es la comprensión del socratismo: Sócrates, reconocido por vez primera como instrumento de la disolución griega, como decadente típico. ‘Racionalidad’ contra instinto. ¡La ‘racionalidad’ a cualquier precio, como violencia peligrosa, como violencia que socava la vida!

Y este modo socrático lo ve Nietzsche prolongado en el cristianismo: “En todo el libro, un profundo, hostil silencio contra el cristianismo. Éste no es ni apolíneo ni dionisiaco; niega todos los valores estéticos, los únicos valores que *El nac. de la trag.* reconoce; el cristianismo es nihilista en el más hondo sentido, mientras que en el símbolo dionisiaco se alcanza el límite extremo de la afirmación. En una ocasión se alude a los sacerdotes cristianos como una ‘pérfida especie de enanos’, de ‘subterráneos’...”

<sup>18</sup> *El nacimiento de la tragedia*, 18.

Sócrates y Eurípides siguiendo su modo dan un vuelco a los filósofos de la *physis* y de la tragedia. El valor principal y el propósito de la nueva comedia de Eurípides, con mentalidad de logos socrático, era hacer comprensible cuanto acontecía en la vida cotidiana de los hombres, antes que el fomento de una vida pujante, estremecedora y de realizaciones heroicas incomprensibles, por lo que podía atenuarse el vigor vital de los hombres y los movimientos innovadores de la cultura de los pueblos. “Eurípides llegó poco a poco a una forma poética cuya ley capital decía: ‘todo tiene que ser comprensible, para que todo sea comprendido’”<sup>19</sup>.

Denuncia Nietzsche el defecto y el retroceso estéticos y el paso a primer plano del lenguaje, lo que puede reducirse a palabras inteligibles por cualquiera, donde debe hacerse todo comprensible y la temeraria racionalidad que ha sido tarea constante y fecunda creación filosófica de los presocráticos, a la cual todos hemos seguido, y que tanto esplendor han dado a la cultura.

En su época más positivista, durante la filosofía de la Mañana:

### Gay saber (*gaya scienza*) frente a la ciencia objetiva abstracta

Mi tarea general es mostrar cómo vida, filosofía y arte pueden tener una profunda relación recíproca de parentesco, sin que la filosofía sea superficial ni la vida del filósofo engañosa.

Es grandioso que los antiguos filósofos podían vivir tan libres sin llegar a ser con ello locos ni virtuosos. La libertad individual era inmensamente grande.<sup>20</sup>

El *si a la vida* será la afirmación más apremiante y por lo mismo, el saber, en sus diversas dimensiones, incluso científicas, debiera penetrar en la realidad multidimensional, que despliega la “voluntad de poder” en la vida. Así expresa *lo dionisiaco*, la fuerza creadora, libre y orientadora que promueve la vida.

La fuerza dionisiaca en el saber, la plasma Nietzsche en la expresión *Die frohliche Wissenschaft*, como título de uno de sus libros centrales. El prestigio de la palabra *ciencia*, para todos los modernos y para los idealistas alemanes, se ve matizado por ese modo nietzscheano de hacer filosofía.

Nietzsche quiere impregnar su filosofía de rigor científico, pero entiende más ajustada a la vida la sabiduría meridional de los provenzales que la ciencia idealista de los germanos. Por eso añade “*gaya scienza*” a su edición 1887, y frecuentemente encontramos en sus póstumos “*gai saber*” en provenzal o catalán, matizando la ciencia como “*frbhlich*”, no racional abstracta.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Nietzsche, “Sócrates y la tragedia griega” En torno a *N.T.*, pp. 217–218. Edición y traducción Sánchez Pascual. Madrid. Alianza.

<sup>20</sup> Ciencia y sabiduría en lucha.

<sup>21</sup> Cfr. Nietzsche, *EL Gay saber o gaya ciencia*, introd. . (Edic. y trad. L. Jiménez Moreno) Madrid, Espasa Calpe “Austral” 2000 y 2001.



Así comenta en *Ecce homo*, la aparición de este libro y las canciones añadidas:

Las *Canciones del príncipe Vogelfrei*, compuestas en su mayor parte en Sicilia, recuerdan de modo explícito el concepto provenzal de la *gaya ciencia*, aquella unidad de *cantor, caballero y espíritu libre*, que hace que aquella maravillosa cultura de los provenzales se distinga de todas las culturas ambiguas, sobre todo en la poesía última, *Al Mistral*, una desenfundada canción de danza en la que ¡con permiso! se baila por encima de la moral, es un provenzalismo perfecto.<sup>22</sup>

El valor y la aceptación que merecían las ciencias, quiere Nietzsche que se le reconozca también a la filosofía. Su positivismo lo lleva a aceptar con todo su prestigio la voz “ciencia” y a pretender un modo de saber con validez semejante, aunque no le van bien los métodos y fórmulas de la matemática y de la física. Por eso, aun pretendiendo saber con rigor, dadas las características que impone “gaya”, según las descripciones de tal actividad, estimo que corresponde mejor expresarlo en castellano por *saber*, antes que por *ciencia*, como también hacen los franceses.

Para confirmarlo, así es una descripción suya:

*Gay saber* significa las fiestas saturnales de un espíritu que ha resistido pacientemente una terrible presión durante mucho tiempo –paciente, rigurosa, friamente y sin sucumbir, pero sin esperanza–, de un espíritu que ahora se ve sorprendido de repente por la esperanza, por la esperanza de salud, por la embriaguez de la convalecencia.<sup>23</sup>

En todo el libro vuelve sobre su propio estilo de conocer y hacer su filosofía o su ciencia. Por tanto, efectivamente quiere hacer *ciencia*, pues pretende evitar interpretaciones arbitrarias que se alejan de lo que realmente está viviendo o que contradicen a los hechos. Pero, a su vez, las ciencias de datos y fórmulas, se quedan en un esquematismo que ahuyenta la vida y la totalidad real de cada acontecimiento. Por esto, su vitalismo reclama métodos positivos que garanticen su conocimiento de algo que acontece, referencias positivas, desde luego, pero se perciben aspectos en el acontecer que no formulan los datos cuantificados de las ciencias y es lo que pretende aceptar mediante una ciencia *gaya*, que mejor decimos “gay saber”.

En su filosofía del Mediodía *Así habló Zaratustra*, seleccionamos: “Los cantos de la danza” y Prólogos.

*Vida y sabiduría*, “¡se parecen tanto las dos!” contrapuesto a “¿Qué me importa la razón?”

Ya ha precisado que no es la racionalidad, las definiciones de una noción, el modo adecuado de comprender la realidad vital humana, que dé sentido a los vivientes. Eso lo manifiesta en las preguntas de “los prólogos” de Zaratustra.

<sup>22</sup> *Ecce homo*, “G.S.”.

<sup>23</sup> G.S., Pról., 1.

Sumariamente recogemos algunas frases pertinentes:

¿Cuál es la máxima vivencia que vosotros podéis tener? La hora del gran desprecio. La hora en que incluso vuestra felicidad se os convierta en náusea, y eso mismo ocurra con vuestra razón y con vuestra virtud.

La hora en que digáis: ‘¡Qué importa mi felicidad! ‘ Es pobreza y suciedad y un lamentable bienestar. ¡Sin embargo, mi felicidad debería justificar incluso la existencia!’

La hora en que digáis: ‘¡Qué importa mi razón! ¿Ansía ella el saber lo mismo que el león su alimento? ¡Es pobreza y suciedad y un lamentable bienestar!’<sup>24</sup>

Por eso , frente a la racionalidad objetiva de la ciencia, Zaratustra prefiere la sabiduría y la ve unida inseparablemente a la vida, con narración que podemos decir raciovitalista en “La canción del baile”, cuando contempla, en un paisaje delicioso, a unas jóvenes bailando<sup>25</sup>: “Y cuando hablé a solas con mi sabiduría salvaje, me dijo encolerizada: ‘Tú quieres, tú deseas, tú amas, ¡sólo por eso alabas tú la vida!’

A punto estuve de contestarle mal y decirle la verdad a la encolerizada; y no se puede contestar peor que ‘diciendo la verdad’ a nuestra propia sabiduría.

Así están, en efecto, las cosas entre nosotros tres. En el fondo yo no amo más que la vida –¡y, en verdad, sobre todo cuando la odio!

Y el que yo sea bueno con la sabiduría, y a menudo demasiado bueno: ¡esto se debe a que ella me recuerda enteramente a la vida!

Tiene sus ojos, su risa, e incluso su áurea caña de pescar: ¿qué puedo ya hacer si se parecen tanto las dos?”.

## Nihilismo intelectual

Podríamos proponer el planteamiento sobre *Nihilismo* en progresión desde *Cultura decadente, alienación, nihilismo*.

Nietzsche no emplea la palabra *Nihilismo* propiamente hasta después de haber escrito *Así habló Zaratustra*, si bien iba concibiendo la idea, por su actitud inconformista, desde sus primeros escritos, al poner de manifiesto la decadencia que afectaba a la cultura dominante en Europa. Su expresión más significativa se acuña como “Dios ha muerto”<sup>26</sup> y se declara con las preguntas que siguen a este testimonio: “¿no vamos errantes como a través de una nada infinita?”.

Quedamos advertidos desde su primer gran obra sobre la vida trágica de los griegos cuando contrapone el ideal socrático, como decadente, frente al vigor crea-

<sup>24</sup> A.h. Z., Pról., 3.

<sup>25</sup> A.h.Z., IIª La canción del baile

<sup>26</sup> G.S., 125.

tivo de lo trágico-dionisiaco. Cuando recordando al “demon de Sócrates”, escribe Nietzsche: “... la naturaleza lógica tuvo un desarrollo tan excesivo como en el místico lo tiene aquella sabiduría instintiva”<sup>27</sup>.

Con su vitalismo, Nietzsche aprecia siempre lo germinal creativo frente a lo clarificado, racional, amortiguado, que apaga la fuerza y la vida. Así en *N.T.* y en *C.I.*, contraponiendo lo socrático a lo vital y trágico. “La decadencia o la *Décadence* no puede ser combatida filosóficamente por la teoría, pues esta *décadence* se encuentra fuera de la fuerza filosófica teórica, pero hablando con propiedad, para evitarla e impedirle, se trata de una cuestión práctica.”<sup>28</sup>.

En la preparación de su proyectado libro *La voluntad de poder*, muchas veces repetido, pone la inscripción: “Para la historia del nihilismo europeo”, en esa preocupación nietzscheana por el cambio de las valoraciones. Y Heidegger dedica un enorme capítulo de su obra *Nietzsche*<sup>29</sup>.

Se trata de un *nihilismo* como “la desvalorización de los valores anteriores” Colli-Montinari, *Póstumos*, Otoño 85-86, 2, 131-10) y “como consecuencia *necesaria* de *cristianismo, moral y concepto de verdad* en filosofía” (Id. *ibid.*, 1888; 22, 24).

Nietzsche alude, con muchas referencias a un *nihilismo axiológico* que se ha implantado en la sociedad europea y occidental, como un proceso de alienación desde que la conceptualización, la logicización de los conocimientos y valoraciones han suplantado la atención debida a la vida misma, al sentir y a un modo de realizarse.

Se considera el “deseo de nada” como no valioso en sí, acentuando la connotación axiológica, habiendo quitado valor a la naturaleza, desde el principio<sup>30</sup>: “pero finalmente hasta contra el ‘creyente’, se piensa ahora además en la *causa prima* del hombre, en el comienzo del género humano, en su antepasado, a quien se le ha cargado ya con una maldición (‘Adán’, ‘pecado original’, ‘servidumbre de la voluntad’), o en la naturaleza, de cuyo seno emerge el hombre y a la que se ha adscrito (‘naturaleza endemoniada’), o en la existencia en general, que queda todavía como no *valioso en sí* (alejamiento nihilista de ella, deseo de la nada, o deseo de lo ‘opuesto’ a la existencia, de un ser-otro, el budismo o algo parecido)...”.

“La historia del nihilismo” aparece como “Eudemonismo en cuanto *forma* del sentimiento sobre *sin sentido de la totalidad*” (*ibid.*, 1888, 13, 2), como “Malentendido del pesimismo. ¿Por qué *falta*? Esencialmente por falta de sentido.” (*Ibid.*, 13, 3).

Por eso entiende el paso de pesimismo a nihilismo (lógicamente podemos decir)

<sup>27</sup> N.T., 13.

<sup>28</sup> *crepúsculo de los ídolos*, “El problema de Sócrates, 11”

<sup>29</sup> Heidegger, *Nietzsche, 2 vols, II, V, pp. 31-255*. Pfullingen, (en español. Barcelona, Destino 2000)

<sup>30</sup> G.M., II, 21.

debido a la “desnaturalización de los valores. Escolástica de los valores. Los valores, separados, idealizados, se emplean condenando *contra* la acción en vez de dominar y dirigir la acción” (ibid., 1887, 9, 107).

Nihilismo, pues, en cuanto no se afirma ni despliega la vida, y hasta leemos en (G.M., III, 26) la palabra “¡Nada!” en español: “Todo esto es *nihilista* en grado sumo, ¡no nos equivoquemos!... que mira *hacia afuera*..., tal vez para no mirar hacia adentro. Aquí hay nieve, aquí enmudece la vida; las últimas cornejas, que aquí graznando dicen: ‘¿por qué?’, ‘¡para nada!’, ‘¡Nada!’ (sic) – aquí prospera y crece nada más, a lo sumo la ‘compasión’ metapolítica sanpetersburguiana y tolstoiana.”

Así el nihilismo no afecta sólo a los valores morales, en la verdad, en la metafísica, sino que Nietzsche ve esta referencia nihilista sobre el quehacer del hombre europeo, y también en el modo de hacer ciencia. “El rasgo *nihilista* en las ciencias de la naturaleza (“la falta de sentido”) causalismo, mecanicismo. La ‘conformidad con las reglas’ viene a ser un entremés, unas sobras” (ibid., 1885-86, 3, 130) . Es nihilista pues toda ciencia, por perfecta y correcta que sea formalmente, conforme a métodos y leyes, si carece de sentido, si no proviene ni redundante en el envejecimiento de modos de vida humanos.

Toda referencia a la procedencia del nihilismo alude a la fe en la verdad, la decadencia de este valor supremo, así como la decadencia de toda especie de fe y la decadencia de todos los tipos dominadores (Cfr. ibid., 1886; 13, 4) . Por lo cual debería seguirse cuanto Nietzsche ha ido denunciando como *decadencia*, en su constante crítica a la cultura dominante (H.H. C., pp.161-170)

Sus palabras son: “El nihilismo no es causa de nada, sino únicamente la lógica de la *decadencia*. El ‘bueno’ y el ‘malo’ sólo son dos tipos de decadencia... Las enfermedades, ante todo las de nervios y de cabeza, son señales de que falta la fuerza *defensiva* de la naturaleza fuerte; precisamente por eso habla de irritabilidad de tal modo que *placer* y *displacer* se convierten en problemas de primer plano” (Póst., 1888; 14, 86).

En los mismos escritos (17, 6) quiere describir “los tipos más comunes de *décadence*”... “para la historia del nihilismo”. Por lo que la filosofía práctica de Nietzsche previene ante esta amenaza del nihilismo en Europa: “Aquí está precisamente la fatalidad de Europa, con el miedo al hombre hemos perdido también el amor al mismo, el respeto, la esperanza en él y tenerle voluntad. El aspecto de hombre ya cansa, ¿qué es nihilismo hoy, si no esto?... Estamos cansados del hombre...” (G.M., II, 12).

El filólogo Nietzsche que se complacía admirando a los griegos que descubrieron “bellos modos de vida”, descubre que ha ido acentuándose la preocupación por ideas conceptualizadas, por nociones, por una ilación de palabras separadas por completo de cuanto sentimos como realidad y vida, “fieles al sentido de la tierra”. Las palabras se han quedado carentes de contenido, vacías, vanas y, por lo mismo,

sin fuerza para fomentar y desplegar las mejores conquistas de los hombres, cuando se perdieron intentando acomodarse a la “idea de hombre” a los modelos pensados, en vez de intensificar el despliegue en las realizaciones de una vida efectiva.

*Características del nihilismo* .– ¿Qué quiere decir Nietzsche con esta referencia al nihilismo? ¿Todo es paradójicamente nihilismo? ¿Será posible enfrentarse a tal enfermedad, a esa decadencia para superarla?

La característica más determinante del nihilismo nietzscheano es *la pérdida de la fe en los valores supremos y la pérdida del sentido* en la existencia. Mientras regía una moral tradicional, servía como “medio de conservación y antídoto contra todo nihilismo teórico y práctico”(Póstumos, 1886-87; 5, 71), porque impedía que el hombre se despreciase a sí mismo como hombre.

Con la expresión *El nihilismo perfecto*<sup>31</sup>, Nietzsche aclara: “sus síntomas: el gran *desprecio*, la gran *compasión* y la gran *destrucción*. Su punto culminante: una *doctrina* que suscita precisamente el asco, la compasión y el gozo por la destrucción, y lo enseña como *absoluto* y *eterno*”.

Nietzsche escribe sobre budismo y cristianismo como los dos grandes movimientos nihilistas<sup>32</sup>, como él los entiende y describe, lo que denomina *religión nihilista*:

esta religión nihilista busca en la antigüedad los *elementos* decadentes y sus *análogos*, a) el partido de los *débiles* y de los *descastados*; b) el partido de la *moralización* y del *antipaganismo*. c) el partido de los *políticamente cansados* y de los indiferentes (romanos desilusionados...), de los *apátridas*, a quienes les quedaba un vacío. d) el partido de aquellos que están hartos –quienes colaboran con gusto en una conjura *subterránea*.<sup>33</sup>

Más tarde ve *el nihilista* bajo la aspiración de los humanos a una satisfacción fácil y así sostiene<sup>34</sup>, relacionando religión y política:

... hasta aquí la implantación del cristianismo no es más que la *típica doctrina de los socialistas*. Propiedad, ganancia, patria, estamentos y rango, tribunales, policía, Estado, Iglesia, instrucción, arte, militarismo: todo eso como muchos impedimentos de la felicidad, errores, enredos, obras del demonio, para los que el Evangelio anuncia el juicio... todo ello típico de la doctrina de los socialistas.”

En todo caso, este filósofo considera “el nihilismo como interpretación moral del mundo”<sup>35</sup>. Así ha dado lugar, en *Genealogía de la moral*, a considerar al hom-

<sup>31</sup> *Escritos Póstumos* (Colli-Montinari) 1886-87, 11, [149]

<sup>32</sup> *ibid.*, 1887-88, 11 [373]

<sup>33</sup> *Ibid.*, 11 [371]

<sup>34</sup> *Ibid.*, 11 [379]

<sup>35</sup> *Ibid.*, 7 [43]

bre como originariamente malo, con un “endemoniamiento de la naturaleza” y la existencia en general como indigna en sí misma, Nietzsche lo considera “renuncia nihilista de la existencia, aspiración a la nada”<sup>36</sup> y asimismo “el gran *asco* del hombre y, al mismo tiempo, la gran *compasión* del hombre”, darán lugar inevitablemente a que “acontezca en el mundo algo de lo más inquietante, la ‘última voluntad’ del hombre, su voluntad de nada, el nihilismo”<sup>37</sup>.

Nietzsche estima que el alejamiento de la realidad y de la vida, en el cristianismo, es total, por la moral y la religión. Así, las palabras religiosas y morales crean un mundo de ficción distinto del mundo de los sueños.

El mundo de los sueños *refleja* la realidad, mientras el mundo (de la teología) la falsea, la desvirtúa y la niega. Una vez que se inventó el concepto “naturaleza” como contrapuesto al de “Dios”, tuvo que pasar la palabra “natural” como “rechazable”, todo aquel mundo de ficción tiene sus raíces en el odio contra lo natural (¡la realidad!).<sup>38</sup>

Podemos completar contraponiendo la preponderancia de la vida o de la nada.

Si uno traslada su peso principal de la vida no a la vida, sino al “Más allá” –*a la nada*–, le ha quitado el peso principal a la vida. La gran mentira de la inmortalidad personal destruye toda razón, toda naturaleza en el instinto.<sup>39</sup>

Igualmente se cae en el nihilismo por los modos de conocer y lo que se ha mantenido como verdad, fruto de una racionalización. “Resultado: la *fe en las categorías racionales* es la causa del nihilismo; hemos medido el valor del mundo por las categorías, *las cuales hacen referencia a un mundo puramente fingido*”<sup>40</sup>.

Los valores cognitivos de la realidad, tanto como las valoraciones morales, en cuanto alejadas de una realidad fomentadora de la vida, degeneran en nihilismo.

De este modo, en *El Anticristo*<sup>41</sup> denomina expresamente nihilistas, determinados elementos de las doctrinas religiosas, y escribe: “filosofía nihilista, que escribía la negación de la vida en su escudo (...). Por la compasión se niega la vida, se hace más negable: la compasión es la praxis del nihilismo(. En tanto que multiplicador de la miseria, es un instrumento capital para el crecimiento de la decadencia. ¡La compasión persuade para la nada!... No se dice la “nada”, en su lugar se dice “Más allá”, o “Dios”, o “la vida verdadera”, o Nirvana, Salvación, Bienaventuranza...”

Heidegger, Deleuze, Jaspers, Löwith y Kaufmann, entre otros dedican amplios capítulos de sus libros a desarrollar su interpretación del nihilismo nietzscheano.

<sup>36</sup> G.M., II, 21.

<sup>37</sup> Ibid., III, 14.

<sup>38</sup> *Anticristo*, 15.

<sup>39</sup> Ibid., 43.

<sup>40</sup> *Esc. Póstumos*, 1888, II [99-2]

<sup>41</sup> A.C., 7.

## Superación del nihilismo

En primer lugar es preciso reconocer que en *A.h.Z.*, (IIIª De las tablas v. Y., 16) Nietzsche rechaza el “nada vale” que conforma a los hombres débiles como propio de esclavos: “Y al fin les dice su cansancio: ‘¿para qué recorrimos alguna vez caminos? ¡Todo da lo mismo!’

A *quienes* suena gratamente a sus oídos, que fue dicho: ‘¡nada vale la pena! ¡No debéis querer!’ Pero esto es un sermón incitando a la esclavitud.”

Y al referirse a su libro *La voluntad de poder; Ensayo de un cambio de valoración de los valores*, su autor propone, en contra del nihilismo<sup>42</sup>: “...un movimiento que en algún futuro redimirá ese nihilismo perfecto; pero que lógica y psicológicamente, lo *presupone*, que, en todo caso, solamente puede ir *a él* y provenir *de él*. Pues ¿por qué es todavía *necesario* que venga el nihilismo? Porque nuestros valores actuales propiamente son los que sacan las últimas consecuencias en él, porque el nihilismo es la lógica pensada hasta el fin de nuestros grandes valores e ideales, – porque primero tenemos que vivir el nihilismo, para llegar posteriormente a lo que propiamente era *el valor* de estos ‘valores’... Algún día tenemos necesidad de *nuevos valores*...”

Que la intelectualización, la objetivación alejada de lo propiamente real, vital, le lleva a proponer: “Nosotros los afirmativos: Crítica de la filosofía como movimiento nihilista”<sup>43</sup>, descubriendo la superación: “Nuestra religión, moral y filosofía son formas de *decadencia* del hombre.

– El movimiento opuesto: el arte”<sup>44</sup>. Frente al sin sentido, la indiferencia, el pesimismo y el nihilismo, Nietzsche, por boca de Zaratustra, se pronuncia a favor del querer, de la afirmación subjetiva de la voluntad, estímulo del vivir y anhelo de la más alta esperanza.

La disposición para crear, la aceptación del devenir, como es su pensamiento a propósito “de la redención”<sup>45</sup>, con su expresión *querer libera*: “la voluntad es un creador”... “Hasta que la voluntad creadora diga: ‘Pero así lo quiero yo!, ¡Así lo querré!’”.

Podríamos consolidar con su anuncio de una *filosofía trágica* como superadora y el hombre del futuro que habrá de venir:

No para de embarazarse del espanto y la compasión, no para purificarse de un efecto peligroso mediante una vehemente descarga del mismo –así lo entendió Aristóteles–: sino para, más allá del espanto y la compasión, *ser nosotros mismos* el eterno placer del

<sup>42</sup> *Esc. Póstumos*, Pról, 4, Hoy. 1887-Mar. 1888, 11 [411]

<sup>43</sup> *Eso. Póstumos*, Sept.-Oct. 1888, 22, 14.

<sup>44</sup> *Werke*, (Schlechta), III, 717.

<sup>45</sup> *A.h.Z.*, IIª De la redención.

devenir, – ese placer que incluye en sí también el *placer de destruir...* . En este sentido tengo derecho a considerarme el *primer filósofo trágico* – es decir, la máxima antítesis y el máximo antípoda de un filósofo pesimista. Antes de mí no existe esta transposición de lo dionisiaco a un *pathos* filosófico: falta la *sabiduría trágica...*<sup>46</sup>

Como proyecto, tal vez *utopía*, se propone la búsqueda de un mundo nuevo, con valores nuevos<sup>47</sup>:

Este hombre del futuro que nos redimirá tanto del ideal anterior como de aquello *que habría de nacer de ello*, del gran asco, de la voluntad de nada, del nihilismo, esta campanada del mediodía y de la gran decisión, que hace libre de nuevo a la voluntad, que devuelve a la tierra su meta y al hombre su esperanza, esta anticristo y antinihilista, este vencedor de Dios y de la nada... *éste tiene que venir algún día...*

---

<sup>46</sup> E.H., “N.T.”3.

<sup>47</sup> G.M., II, 24.